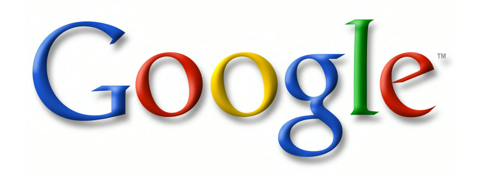
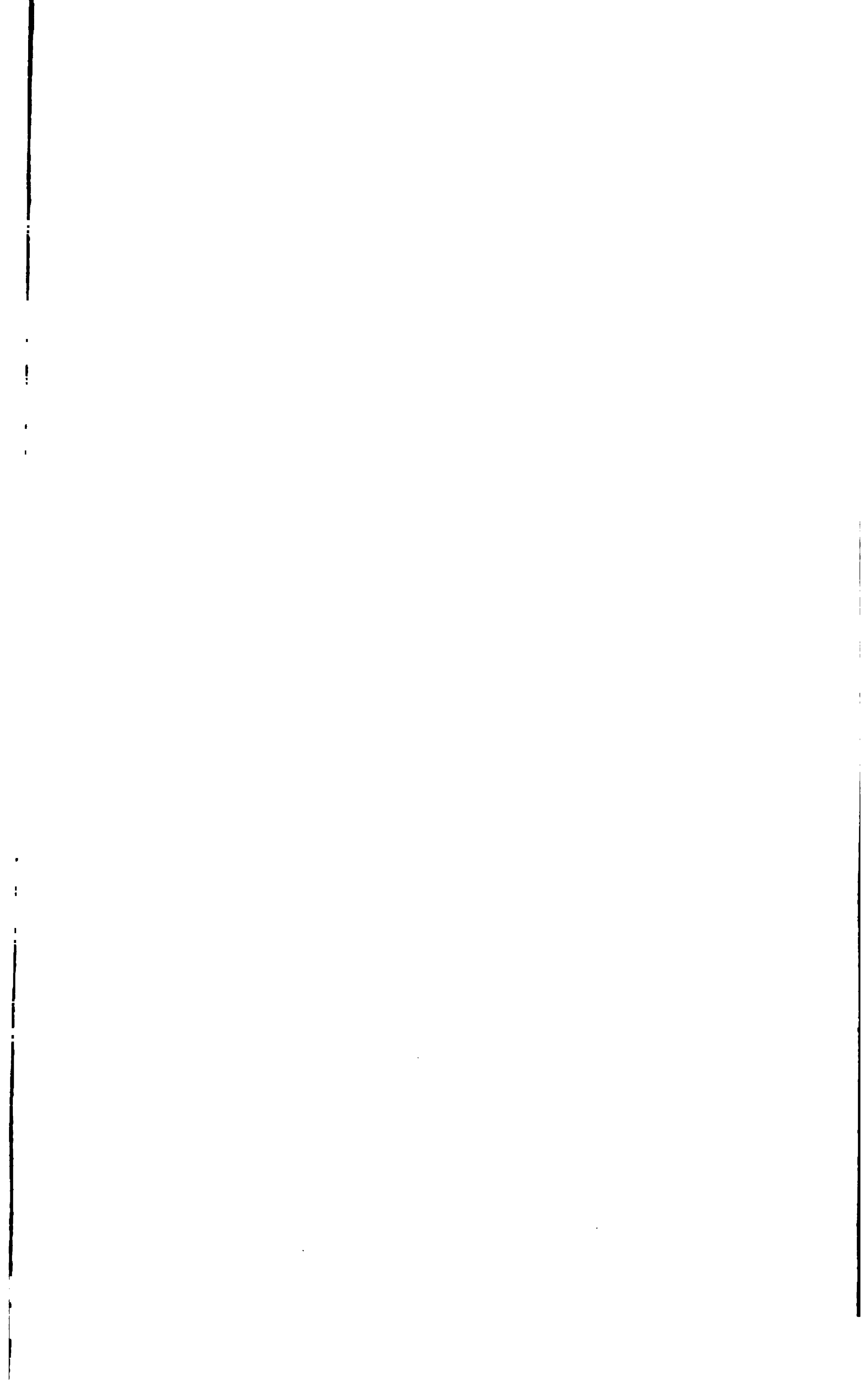
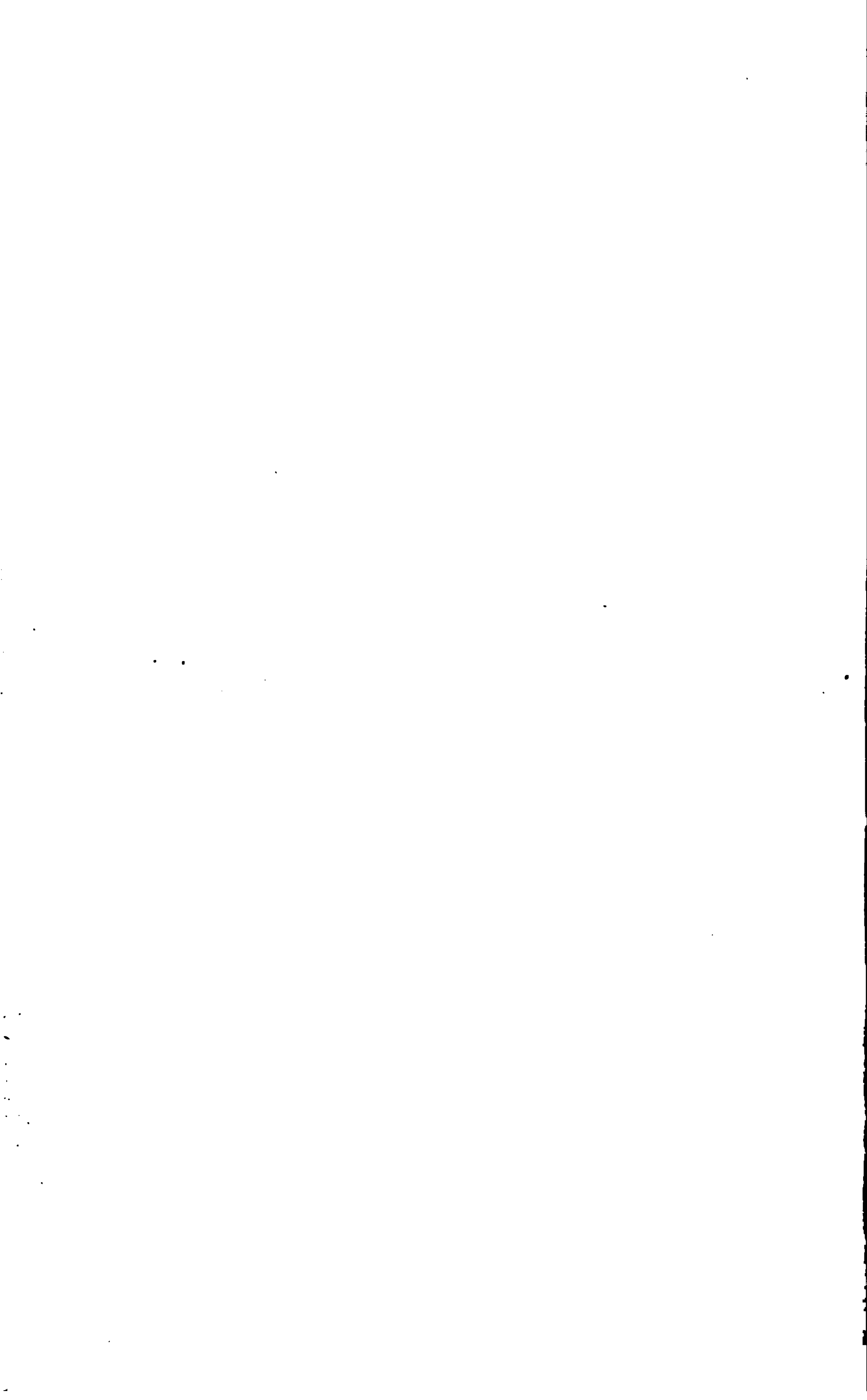





SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS







Historisch-kritische Einleitung

in die

Bücher des Alten Testaments

hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung

von

Dr. A. Kuenen,
weiland Professor zu Leiden.

Autorisierte deutsche Ausgabe

von

C. Th. Müller.

Zweiter Teil.

Die prophetischen Bücher.

Leipzig.
O. R. Reisland.
1892.

Historisch-kritische Einleitung



in die

Bücher des Alten Testaments

hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung

von

Dr. A. Kuenen,
weiland Professor zu Leiden.

Autorisierte deutsche Ausgabe

von

C. Th. Müller.

Zweiter Teil.

Die prophetischen Bücher.

Leipzig,
O. R. Reisland.
1892.

Vorwort.

Am 10. Dezember dieses Jahres ist Dr. Abraham Kuenen zu Leiden in einem Alter von 63 Jahren aus diesem Leben abberufen worden. Er hat das Erscheinen dieser Übersetzung des zweiten Bandes seiner historisch-kritischen Untersuchungen über die Entstehung und Sammlung der alttestamentlichen Schriften nicht mehr erlebt, war aber bis kurz vor seinem Tode mit der Durchsicht der Korrekturbogen derselben beschäftigt.

In Abraham Kuenen verliert die alttestamentliche Wissenschaft bezw. Kritik einen hervorragenden, ungemein scharfsinnigen Gelehrten, welcher in seinem Vaterlande den ersten Platz auf diesem Gebiete und aufserhalb desselben einen der ersten Plätze einnahm. In Deutschland ist Kuenen gewürdigt worden, auch als seine Werke nur erst in der für viele unzugänglichen holländischen Sprache vorlagen, wie schon aus dem Umstande hervorgeht, dafs manche eigens dazu diese Sprache gelernt haben, um Kuenens Werke studieren zu können. Von seinem „Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds“ (2. Aufl. Leiden 1885 und 1889) liegt nun in diesem der zweite Teil in deutscher Übertragung vor. Der dritte Teil über die poetischen Bücher des A. Testaments ist von Kuenen unvollendet hinterlassen worden, wird jedoch vielleicht von einem Freunde des Verstorbenen, Dr. H. Oort, Professor zu Leiden, herausgegeben werden und alsdann auch in deutscher Sprache erscheinen, sodafs dieses Kuenensche Werk ein abgeschlossenes Ganzes bilden würde.

Kuenen wollte in diesem seinem Werke, wie er selbst sagt, ein „Lehrbuch“ bieten, welches vor allem dazu dienen soll, über den gegenwärtigen Stand der historischen Kritik des A. Testaments zu orientieren. Die Abneigung, welche einer solchen Kritik in früheren Jahren prinzipiell entgegengebracht wurde, hat sich m. E. im allgemeinen ein wenig verringert, seitdem sich die Ansicht mehr und mehr Bahn

gebrochen hat, dafs die Autorität der heil. Schrift von der Arbeit der historischen Kritik nicht abhängig ist. Und es ist doch auch so, dafs einerseits die Bedeutung, welche der Bibel von jeher beigelegt worden ist, für den einzelnen Christen auf dem Erfahren ihres göttlichen Gehaltes beruht, mit dem die wissenschaftliche Theologie nichts zu thun hat, und dafs andrerseits durch Klarlegung der menschlichen Seite der Bibel, wie sie die historische Kritik zunächst im Auge hat, die göttliche Seite derselben nur noch gewinnt.

Unter diesem Gesichtspunkte werden auch solche, welche den kritischen Standpunkt Kuenens oder wenigstens seine theologischen Konsequenzen nicht teilen, was der Übersetzer von sich selbst bekennen mufs, — mit Interesse über den heutigen Stand der alttestamentlichen Kritik aus diesem Werke sich unterrichten können.

Gräfrath, Ende Dezember 1891.

C. Th. Müller,
cand. rev. min.

Inhalt.

Erster Teil.

Die Entstehung der Bücher des Alten Testaments.

Zweite Abteilung.

Die prophetischen Bücher des Alten Testaments.

Sechstes Hauptstück.

Die Propheten und die prophetische Litteratur im allgemeinen.

Siebentes Hauptstück.

Das Buch der Prophetieen des Jesaja.

Seite

Achtes Hauptstück.

Das Buch der Prophetieen des Jeremia.

Neuntes Hauptstück.

Das Buch der Prophetieen des Ezechiel.

Zehntes Hauptstück.

Die Schriften der zwölf kleinen Propheten.

Elftes Hauptstück.

Das Buch Daniel.

Register.

Die hauptsächlichsten Abkürzungen werden Seite 2 erklärt.
Vergl. aufserdem Teil I, 1 S. 5, 61 f., 138 f. I, 2 S. 1.



Erster Teil.
Die Entstehung der Bücher des Alten Testaments.

Zweite Abteilung.
Die prophetischen Bücher des Alten Testaments.

Sechstes Hauptstück.
Die Propheten und die prophetische Litteratur im allgemeinen.

Litteratur. Über das israelitische Prophetentum und seine Litteratur wird in der Geschichte Israels und der israelitischen Religion, in den Handbüchern der Theologie des A. T. und der Einleitung in die alttestamentlichen Schriften (u. a. auch in dem von W. Vatke, *Hist. Krit. Einl. in das A. T.* 1886, S. 599—615) mehr oder weniger ausführlich gehandelt. Ferner kommt der Gegenstand zur Sprache u. a. in den folgenden Monographieen oder besonderen Abhandlungen: Joh. Smith, *Theol. Cant.*, *Dissert. de prophetia et prophetis* (in Joh. Clerici, *V. T. Prophetae*, Amst. 1731, p. I—XXIX); Herm. Witsius, *De prophetis et prophetia* (*Miscell. Sacr.*, 1736, I: 1—318); Th. Newton D. D., Bischof in Bristol, *Dissertations on the Prophecies*, New. Ed. London 1843; Aug. Knobel, *Der Prophetismus der Hebräer vollständig dargestellt*, 2 Teile, Breslau 1837; F. B. Köster, *Die Propheten des A. u. N. T. nach ihrem Wesen und Wirken*, Leipzig 1838; J. Davison, *Discourses on Prophecy*, 8th ed., London 1865; E. W. Hengstenberg, *Christologie des A. T.* III: 2 (II. Ausg. 1857); J. C. K. Hofmann, *Weissagung und Erfüllung im A. und im N. T.*, 2 Stücke, Nördlingen 1841—44; F. Delitzsch, *Die bibl. proph. Theologie, ihre Fortbildung durch* Crusius *und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie* Hengstenbergs, Leipzig 1845; F. Düsterdieck, *De rei proph. in V. T. cum univ. tum Mess. natura ethica*, Göttingen 1852; E. Bertheau, *Die alttest. Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande* (JfdTh. 1859, 60); Aug. Tholuck, *Die Propheten und ihre Weissagungen*, 1860; II. Ausg., Gotha 1867; Payne Smith, *Prophecy a preparation for Christ* (The Bampton Lectures for 1869);

Küper, *Das Prophetentum des A. Bundes übersichtlich dargestellt*, Leipzig 1870; A. Kuenen, *De profeten en de profetie onder Israël*, 2 Teile, Leiden 1875; B. Duhm, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Bonn 1875; A. Pierson, *Een studie over de geschriften van Israels profeten*, Amsterdam 1877 (vgl. H. Oort in „*De Tydspiegel*“ von 1878, I, 26–45, 169—190); F. E. König, *Der Offenbarungsbegriff des A. T.*, 2 Bände, Leipzig 1882; C. von Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches*, Wien 1882; S. Maybaum, *Die Entwicklung des israelitischen Prophetentums*, Breslau 1883; Ed. Riehm, *Die Mess. Weissagung, ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtlicher Charakter und ihr Verhältnis zu der neutestamentlichen Erfüllung*, II. Aufl., Gotha 1885.

Die obengenannte Schrift von König wird mit „König *Ob.*“ citiert werden, meine Abhandlung über „*de profeten en de profetie onder Israël*“ mit *Pr.* ohne weiteren Zusatz. Wie im I. Bande wird auch ferner *die Zeitschr. für altt. Wiss.* durch *ZatW.*, *die Jahrbücher für protest. Theologie* durch *JpT.*, die *Theol. Tydschrift* (1867 ff.) durch *Th. T.*, endlich mein „*Godsdienst van Israel*“ (1869—70) durch *GvI.* bezeichnet. Die übrigen Abkürzungen bedürfen keiner Erläuterung.

§ 39. Der Charakter und die Wirksamkeit der Propheten Jahwes.

Der zweite Teil des hebräischen Alten Testaments trägt den Namen נְבִיאִים. Wir haben gesehen, dafs dieser Name den Büchern Josua, Richter, Samuel und der Könige nicht mit Unrecht beigelegt worden ist, weil dieselben gröfstenteils von Propheten oder doch in ihrem Geiste geschrieben sind[1]). In engerem und eigentlichem Sinn werden die Schriften, welche unter dem allgemeinen Titel נְבִיאִים אַחֲרֹנִים uns aufbewahrt sind (Jesaja, Jeremia, Ezechiel, die zwölf kleinen Propheten), prophetische Bücher genannt. Zusammen mit dem Buche Daniel, welches in den Übersetzungen des Alten Testaments auf Ezechiel zu folgen pflegt, werden sie in diesem Bande kritisch untersucht werden.

Dieser Untersuchung geht voraus eine allgemeine Betrachtung des israelitischen Prophetentums und der prophetischen Schriften. Dieselbe ist unentbehrlich zur Bestimmung des Standpunktes, von dem aus die Schriften der Propheten betrachtet werden müssen, und der Methode der darauf anzuwendenden Kritik. Indessen gehört die vollständige Beschreibung und Würdigung des Prophetentums in die Geschichte Israels und der israelitischen Religion, und somit können in eine einleitende Übersicht nur die Hauptgesichtspunkte derselben aufgenommen werden[2]). Unsere vorzüglichste Quelle dafür ist das A. Testament,

insbesondere die prophetische Litteratur selbst; von den Berichten, welche sich über das Prophetentum bei anderen Völkern des Altertums finden, kann hin und wieder zweckmäfsig Gebrauch gemacht werden[3]).

[1]) Vgl. Teil I: I, 2, S. 7 ff.; 46 ff.; 65 ff.; 70 ff.

[2]) Wer mehr verlangt, ziehe mein Werk über „de profeten en de profetie onder Israël" zu Rate, worin das, was hier nur angedeutet werden kann, oft des längeren entwickelt ist. Vieles von dem, was in der I. holländ. Ausgabe nicht fehlen durfte, kann jetzt unter Verweisung auf diese Schrift entweder ganz wegbleiben oder kürzer abgehandelt werden.

[3]) Warum die prophetische Litteratur selbst obenan steht und mehr Vertrauen verdient als die Berichte über die Propheten in den historischen Büchern, ist ohne weiteres klar. Die Parallelen aus dem Leben anderer Völker sind zusammengestellt u. a. von Knobel, *Der Prophetismus der Hebräer*, I passim; K. Köhler, *Der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen*, Darmstadt 1860; G. F. Oehler, *Über das Verhältnis der alttest. Prophetie zur heidn. Mantik*, Tübingen 1861; vgl. auch Ewald, *Die Propheten des A. Bundes* [2] I: 2 ff.

Um das israelitische Prophetentum in seiner Art und historischen Entwicklung zu verstehen, müssen wir auf seinen zweifachen Ursprung achten, nämlich einesteils aus der alt-israelitischen Wahrsagerei, andernteils aus den ursprünglich kanaanitischen nebi'îm.

Wahrsagerei und Zeichendeuterei waren im alten Israel unter allerlei Formen sehr gewöhnlich. Einige dieser Formen werden, wenigstens in späterer Zeit, für unvereinbar mit der Nationalreligion gehalten und von den Anhängern dieser verworfen und bekämpft[4]). Aber auch der Jahwismus hatte seine Seher (ראה) und Schauer (חוזה), welche sich äufserlich nicht eben viel von den heidnischen Wahrsagern unterschieden. Man hielt sie — und sie hielten sich selbst, sofern sie ehrlich waren — für Vertraute der Gottheit, und als solche für ausgerüstet mit Kenntnis des Verborgenen, insbesondere der Zukunft, und für fähig, auf den Gang der Ereignisse Einflufs auszuüben (אלהים איש)[5]). Mit dem Namen „Seher" oder „Schauer" ist auch die Sache, welche hierdurch angedeutet wird, auf die Propheten der Königszeit übergegangen[6]).

Es lag in der Art der Sache, dafs die Seher des Jahwismus sich oft bei den Heiligtümern Jahwes aufhielten und damit auch wohl samt den Priestern — nach der ursprünglichen Bezeichnung ihres Namens כהן, ja selbst Wahrsager — verbunden waren; einige von ihnen können auch als Priester Dienst gethan haben. Gleichwohl scheint es nicht der Fall zu sein, dafs diese Verbindung jemals als ein Erfordernis galt oder dafs sie eine ständige gewesen ist. Das Priestertum

war immer ein erbliches Amt, die Sehergabe dagegen etwas Persönliches und darum nicht an Abstammung gebunden. Das ist natürlich auch auf die sogleich zu nennenden nebi'îm anwendbar; was sie von den Sehern unterscheidet, hebt die Gleichheit in diesem Punkte nicht auf[7].

[4]) Der *locus classicus* über diesen Gegenstand ist *Deut.* XVIII, 9—18 (c. 625 a. Chr.). Der Prophet steht in dieser Stelle gegenüber dem Wahrsager und Zeichendeuter, dessen Thätigkeit durch die verschiedentlichen Ausdrücke, wodurch er Vs. 10, 11 bezeichnet wird, näher umschrieben wird. Vgl. darüber W. Robertson Smith, in *Journal of Philology*, Vol. XIII, 273 sqq.; XIV, 113 sqq. Der Deuteronomist ist nicht der erste, welcher diese Antithese macht: Nahum (III, 4), Jesaja (II, 6; III, 2; VIII, 19; XIX, 3), Micha (V, 11), Hosea (IV, 12) waren ihm darin vorangegangen. Ja bereits Saul hatte in seinem Eifer für Jahwe die Totenbeschwörer und die jid'onîm aus dem Lande verbannt (1 *Sam.* XXVIII, 3). Indessen hebt dieser spätere Streit die ursprüngliche Ähnlichkeit nicht auf, sondern mufs vielmehr als Beweis dafür betrachtet werden: der nabi' sorgt auch nach *Deut.* XVIII für das Bedürfnis, welches anfangs durch den Wahrsager befriedigt wurde, und tritt insofern an seine Stelle. Die wiederholten Warnungen gegen die Zeichendeuterei sind ebensoviele Zeugnisse ihres Fortbestehens und des Einflusses, welchen sie fortwährend ausübte. Siehe ferner N. 5.

[5]) Über רֹאֶה und חֹזֶה vgl. u. a. G. Hoffmann in *ZatW.* III, 90—96. Die beiden Namen können ohne Zweifel den andeuten, welchem prophetische Gesichte oder Visionen zu teil wurden (מַרְאֶה, מַרְאָה, חזיון, חזון, חזות), und werden dann auch später bestimmt in diesem Sinne gebraucht. Ursprünglich jedoch weisen sie auf die tiefere Einsicht oder das höhere Wissen hin, welche das Volk dem Seher Samuel (1 *Sam.* IX, 9, 11, 18 f.) zuerkannte (vgl. ידעני). Irre ich nicht, so gilt dies nicht nur von רֹאֶה, sondern auch von חֹזֶה (cernens, discernens). Vgl. übrigens aufserdem 1 *Sam.* IX, 1 ff., sowie 1 *Kön.* XIV, 1 ff., Geschichten, aus denen wir erkennen können, worüber und auf welche Weise die Seher um Rat gefragt wurden. Auf die Beziehung, in welcher sie zu Gott stehen, weist der Ehrentitel איש אלהים hin, welcher ihnen, ebenso wie den nebi'îm, gegeben wird und direkt auf die Macht zielt, welche sie dieser Verbindung entnehmen. Siehe z. B. *Richter* XIII, 6, 8; 1 *Kön.* XVII, 18, 24; 2 *Kön.* I, 9—13 u. s. w.

[6]) Als Synonyma von נביא kommen רֹאֶה und חֹזֶה vor *Am.* VII, 12; *Mich.* III, 7; *Jes.* XXIX, 10; XXX, 10; vgl. 2 *Kön.* XVII, 13 (l. כל־נביא וכל־חזה). Noch in den Verweisungen des Chronikaschreibers (vgl. Teil I, 2, S. 155 f.) wechseln נביא, רֹאֶה und חֹזֶה miteinander ab. Wir haben hier übrigens mehr als eine blofse Übertragung des Namens. Auch die nebi'îm der späteren Zeit werden für fähig gehalten, das Verborgene zu sehen oder zu wissen, und schreiben sich selbst diese Kunst zu. In den Schriften der Propheten tritt indessen diese Seite ihrer Wirksamkeit ganz in den Hintergrund.

[7]) Wir sind ebensowenig berechtigt, jede Beziehung zwischen manchen Sehern sowie Propheten und den Heiligtümern Jahwes zu leugnen, als zu behaupten, dafs sie, wenigstens anfänglich, immer damit verbunden waren, oder dafs die Seher (die Propheten) ursprünglich mit den Priestern identisch gewesen

und erst später die beiden Funktionen getrennt worden seien (Wellhausen, *Proll.*[3] S. 414 f. und, viel entschiedener, Maybaum, *Die Entwicklung des altisrael. Priestertums*, S. 12; *Die Entwicklung des israel. Prophetentums*, S. 7 ff.). Die in Rede stehende Verbindung wird, obwohl nicht als allgemeine Regel, dargethan durch das Beispiel Samuels (in 1 *Sam.* I—III, Diener des Heiligtums, in 1 *Sam.* IX f. Seher) und durch die Stellen, welche Propheten und Priester in unmittelbare Verbindung miteinander bringen (*Hos.* IV, 5; *Jer.* V, 31; XXVI, 7 f.; 2 *Kön.* XXIII, 2 u. s. w.). Dem gegenüber steht indessen die Thatsache, dafs von allen übrigen uns mit Namen bekannten Propheten nicht einer, soviel wir wissen, in fester Verbindung mit einem der Heiligtümer Jahwes stand; ja auch sie nicht, welche, wie Jeremia, Ezechiel und andere, von priesterlicher Abkunft waren. Hierzu kommt dann der in der Art der Sache begründete Unterschied, bezüglich dessen auf den Text des Paragraphen hingewiesen wird.

Gleichwie anderwärts im Altertum die natürliche Mantik neben dem Wahrsagen aus Zeichen und mit Hilfe von Kunstmitteln bestand, so treffen wir in Israel neben den Sehern und Schauern die nebi'îm an. Die Etymologie dieses Namens ist unsicher und kann daher über den Charakter derer, welche durch denselben bezeichnet werden, kein Licht verbreiten: die Verbalformen נִבָּא, Niph'al, und הִתְנַבֵּא, Hitpa'el, sind *Denominativa* von נביא und werden auf diejenigen angewandt, welche prophezeien, als nebi'îm auftreten und sich demgemäfs benehmen. Indessen verstöfst der Gebrauch dieser Formen an mehr als einer Stelle Alten Testaments gegen die Meinung, dafs nabi Sprecher bezeichnen soll. Dagegen spricht auch das, was uns bezüglich des ersten Auftretens der nebi'îm in der Erzählung von Sauls Salbung durch Samuel (1 *Sam.* X, 5 f., 10—13) und in dem viel jüngeren Berichte von Davids Verfolgung durch Saul (1 *Sam.* XIX, 19—24) überliefert wird. Es wird hier von ihnen gesagt, dafs sie bei einander wohnten und vereint mit geräuschvoller Musik in der Umgebung ihrer Wohnung umherschweiften. Die Begeisterung, in welcher sie erscheinen, macht auf alle, welche davon Zeugen sind, einen tiefen Eindruck und teilt sich denselben mit[8]). Samuel, der Seher, wird von den nebi'îm unterschieden, aber steht doch auch wieder mit ihnen in Verbindung, während in einer jüngeren Bemerkung in der Erzählung seiner ersten Begegnung mit Saul (1 *Sam.* IX, 9) die Thatsache in Erinnerung gebracht wird, dafs die Funktionen des Sehers später auf den nabi' übergegangen sind, und dieser also den Platz jenes eingenommen hat[9]). Das hindert uns aber nicht, den kanaanitischen Ursprung der nebi'îm auf Grund ihres Charakters und ihrer Erscheinung für höchst wahrscheinlich, wenn nicht für sicher anzunehmen[10]). Wohl aber ist es ein sprechender Beweis

dafür, dafs sie seit ihrer Aufnahme in den Jahwismus sich demselben vollständig assimiliert haben und ein wesentlicher und notwendiger Bestandteil desselben geworden sind. Der nabi' ist der gesetzliche Erbe und Nachfolger des roéh und des chosé. Wirklich bestanden die Prophetenvereinigungen oder Kolonieen, wenig eigentümlich Prophetenschulen genannt, ausdrücklichen Zeugnissen zufolge wenigstens im Nordreiche und bis zur Regierung der ersten Könige aus dem Hause Jehus (1 *Kön.* XVIII, 13; 2 *Kön.* II; IV; VI; IX, 1) fort, doch wahrscheinlich auch noch darnach (*Am.* VII, 10—17) und in Judäa (*Jes.* VIII, 2, 16)[11]. Auf jeden Fall und abgesehen von diesem Zusammenwohnen bildeten die nebi'îm in beiden israelitischen Reichen einen besonderen und anerkannten Stand neben dem der Jahwepriester und der Weisen oder Ältesten (*Jer.* XVIII, 18; *Ezech.* VII, 26 u. a. m.)[12].

[8]) Die hier bestrittene Ansicht hinsichtlich der ursprünglichen Bedeutung von נביא (aktive Participialform von √ נבא = نبا, sprechen) ist die Ewalds, Fleischers bei Delitzsch, *Die Genesis*, [3] S. 634 ff.; Königs *Ob.* I, 75 ff. und einer Anzahl anderer. Im A. T. findet sie keinerlei Unterstützung: nabi' ist nirgends Sprecher, auch nicht *Ex.* VII, 1 (vgl. פה, IV, 16; *Jer.* XV, 19), wo Aaron ja der nabi' des Moses heifst, insofern und weil dieser der elohîm Aarons genannt wird. Im Gegenteil verstöfst gegen diese Ansicht im A. T. die Thatsache, dafs das Prophezeien nicht durch Aktivformen von נבא, sondern durch Hiphal und Hithpael angedeutet wird. Nicht weniger deutlich ist auch der Gebrauch dieser Formen in Stellen wie 1 *Sam.* X, 6, 10; XVIII, 10; XIX, 20 f., 23 f. u. s. w., welche uns nicht im entferntesten an „sprechen" denken lassen. Dazu kommt noch, dafs das A. T. nebi'îm nicht nur bei Jahwe, sondern auch bei Baal (*Jer.* II, 8; 1 *Kön.* XVIII, 19a; in v. 19b, einer jüngeren Glosse, bei Ashera) kennt, welche, soweit wir wissen, doch nicht im Namen Baals gesprochen haben. Es steht also fest, dafs die Übersetzung von nabi' als „Sprecher" zu verwerfen ist. Welche andere Auffassung statt dessen an die Stelle treten mufs, ist und bleibt zweifelhaft. Zwischen den — übrigens eng verwandten — Etymologieen in *Pr.* I, 49 *ZatW.* III, 87—90 (G. Hoffmann) und anderen will ich nicht wählen. Das Verwerfen eines Irrtums ist in casu belangreicher als das Aufstellen einer positiven Hypothese, welche doch eines strengen Beweises nicht fähig sein würde. Nicht die Etymologie, sondern die Geschichte mufs hier Licht geben und zeugt in der That in 1 *Sam.* X, 19 unzweifelhaft. Das Ergriffensein durch eine höhere Macht, das *ἐνθουσιάζειν* mit der sich hiermit paarenden Heftigkeit und Ungestüm, das sind die ins Auge springenden und ebenso wesentlichen Kennzeichen des nabi'. Sein „Sprechen" ist eine der Folgen davon; nicht primär, sondern sekundär. Dafs es bei manchen Propheten Jahwes allmählich zur Hauptsache wird, ja allein übrigbleibt, ist eine Thatsache; aber zugleich ist das eine Folge der ganz eigenartigen Entwicklung, welche der nabi' im Jahwismus durchlaufen hat und

also von dem primären möglichst sorgfältig zu trennen. Das assyrische נבא und seine *Derivata* geben hier keinen Aufschluſs, sondern müssen ebenso wie die entsprechenden hebräischen Formen beurteilt werden; Nabu, Nebo ist nicht *nude* „Sprecher", sondern Prophet des höheren Gottes.

[9]) Der Unterschied ist deutlich: Samuel, der Seher, in Rama wohnend, kündigt Saul die Begegnung mit den nebi'îm an, welche in der That auch eintrifft (1 *Sam.* X, 5 f., 10—13). Doch kann hieraus auch geschlossen werden, daſs eine Verbindung zwischen ihm und den Haufen der nebi'îm besteht. Und wirklich steht er (1 *Sam.* XIX, 19 ff., deutlich Vs. 20) an der Spitze eben dieser oder einer ähnlichen Schar. Was nun 1 *Sam.* IX, 9 betrifft, so scheinen hier „Seher" und „nabi'" ganz identifiziert zu werden. Die Bemerkung ist dann auch nicht anders zu retten als in der beschränkteren Auffassung, welche in dem Paragraphen vorgeschlagen wird: der nabi ist im Laufe der Jahrhunderte an Stelle des roéh getreten und gilt nun soviel wie dieser לפנים.

[10]) Vgl. N. 8 und ferner die Beschreibung der Baalpropheten 1 *Kön.* XVIII, 20 ff. mit einigen Zügen der Erscheinung des Jahwepropheten (2 *Kön.* IX, 11; *Jer.* XIX, 26; auch *Hos.* IX, 7 ?). Der Hauptbeweis liegt doch wohl in dem Charakter der beiden Religionen. Zum strengen Jahwismus gehört der mehr oder weniger asketische Nasiräer, zu dem kanaanitischen Naturdienst der Enthusiasmus, die geistige Trunkenheit des — ursprünglichen — nabi; erst in viel späterer Zeit, als der Jahwismus seine frühere Strenge verloren und die besseren Elemente des Kanaanitismus in sich aufgenommen hatte, konnte Amos beide, Nasiräer und nabi, von dem einen Jahwe ableiten. Die Entgegnungen Königs (*Ob.* I, 58 ff., 63 f., 77) auf diese *Pr.* II, 326 vorgetragene Auffassung verfehlen ihren Zweck vollständig.

[11]) Vgl. *Pr* I, 54 f. und ferner die citierten Stellen, welche für sich selbst sprechen müssen. Es entgeht uns nicht, daſs für die Zeitgenossen Ahabs und seiner Nachfolger der Name בני־הנביאים der gewöhnliche ist, was wir natürlicherweise mit dem Einfluſs, welchen Männer wie Elia und Elisa auf die Jüngeren ausübten, in Verbindung bringen. Auch *Am.* VII, 14 steht „Prophetensohn" neben „Prophet", und Amos leugnet, sowohl das eine wie das andere zu sein. Einer Schule sieht noch am meisten ähnlich, was *Jes.* VIII, 16 von den לִמֻּדֵי יַהְוֶה gesagt wird, welche doch nach dem ferneren Inhalte des Hauptstückes zugleich Schüler des Jesaja sind.

[12]) Das Bestehen des Prophetenstandes kann nicht angezweifelt werden. Auſser den citierten Stellen vgl. noch *Mich.* III, 5, 7; *Jes.* XXX, 10; III, 1, 2; *Jer.* XXIII, 9 ff.; XXVI, 7 f.; XI, 16; XXIX, 1; 1 *Kön.* XXII, 6 ff.; 2 *Kön.* XXIII, 2. Doch unterscheide man „Stand" genau von „Kaste" oder „Korporation", und hüte sich wohl, unter die Kennzeichen desselben eine Einheit der „Standesgenossen" bezüglich ihrer Geistesrichtung und religiösen Entwicklung aufzunehmen.

Aus den Berichten des A. Testaments über die Propheten, in Verbindung mit den Schriften einiger derselben — worüber mehr in § 40 — ist deutlich zu erkennen, in welcher Eigenschaft sie auftraten und wofür sie von ihrem Volke gehalten wurden. Bezüglich dessen, was sie in ihren Vereinigungen oder Kolonieen verrichteten, sind wir

sehr dürftig unterrichtet[13]). Aus mehreren Beispielen geht hervor, dafs man zu ihnen kam, sie um Rat zu fragen, und zwar als zu den Vertrauten und Dolmetschern Jahwes, dessen Wort sie sprachen und auf dessen Ratschlüsse sie einen grofsen Einflufs haben sollten, so dafs die Ehrfurcht, welche man vor ihnen hatte, je nach der Lage der Dinge leicht in Furcht oder aber zu ihrer Verfolgung umschlagen konnte[14]). Doch beschränkten sich die Propheten nicht auf das Beantworten der ihnen vorgelegten Fragen. Sie traten auch ungerufen auf, um den Willen Jahwes zu verkündigen oder zu deuten, und richteten sich dabei entweder an das meist am Heiligtume Jahwes versammelte Volk oder an einzelne Personen[15]). Nicht selten war bei solchen Gelegenheiten ihr Auftreten und Benehmen ungewöhnlich und darum wohl geeignet, Aufmerksamkeit zu erregen, aber auch die Lachlust zu reizen[16]). Bisweilen bedienten sie sich dann auch zur Erklärung und Bekräftigung ihres Wortes sinnbildlicher Handlungen[17]).

[13]) Vgl. N. 11. Die Einzelheiten sind bequem aus den Texten selbst zu ersehen, z. B. der eheliche Stand mancher Prophetensöhne (2 *Kön.* IV, 1—7), ihre gemeinschaftlichen Mahlzeiten (IV, 38—44), die engere Verbindung mancher von ihnen mit einem hochgeehrten Propheten (Gehasi bei Elisa 2 *Kön.* V; VIII, 1—6; ein anderer war als Diener bei demselben, 2 *Kön.* VI, 15—17) u. s. w.

[14]) In dieser Hinsicht ist kein Unterschied zwischen Samuel (1 *Sam.* IX, 1 ff.) und Ahia, dem Siloniten, 1 *Kön.* XIV, 1 ff. Vgl. auch 1 *Kön.* XXII, 1 ff.; 2 *Kön.* III; XIX, 2 ff.; XXII, 14—20.

Ein Beispiel von Verfolgung, in welche der Prophet durch ein ungünstiges Orakel geriet, liefert uns Micha ben Jimla 1 *Kön.* XXII, 8, 18, 26 f. und in späterer Zeit Jeremia. Vgl. Hauptstück VIII.

[15]) Von den zahlreichen Beispielen einer solchen ungerufenen Einmengung der Propheten in die Handlungen des Königs, des Volkes oder einzelner Personen brauchen nur einige in Erinnerung gebracht zu werden: 1 *Sam.* XV; XVI, 1—13; 2 *Sam.* XII, 1—14; XXIV; 1 *Kön.* XI, 29 ff.; XIII; XVII ff.; XX, 13 ff. (vgl. jedoch Teil I, 2, S. 79 f.); 35—43; XXI u. s. w.; *Am.* VII, 10 ff. und die prophetische Litteratur *passim.*

[16]) Vgl. 1 *Kön.* XI, 29 ff.; XX, 35—43; *Jes.* XX; *Jer.* XIII, 1 ff.; 12 ff. u. s. w.

[17]) Siehe N. 16 und ferner *Jer.* XIX; XXVII, 2 ff.; XXVIII und eine Menge anderer Beispiele, worauf wir sogleich in § 40 bei Betrachtung der Symbolik in der prophetischen Litteratur zurückkommen.

Der Beziehung, in welcher die Propheten zu Jahwe standen, entlehnten sie alle, wenigstens theoretisch, dieselbe Befugnis, gleichwie sie auf Grund hiervon auf dieselbe Unterwerfung unter ihr Wort Anspruch machen konnten. Doch es versteht sich von selbst, dafs sie trotzdem in demselben Mafse und auf dieselbe Weise untereinander verschieden waren wie die Mitglieder irgend eines anderen Standes. Jeder hatte seinen

eigenen Charakter, seine eigene Überzeugung und auch seine eigene Auffassung des Wesens und der Eigenschaften Jahwes. Und weil nun hierdurch ihre ganze Wirksamkeit beherrscht wurde, so lag es in der Art der Sache, dafs sie oft nicht dieselbe Richtung verfolgten oder sogar miteinander in Streit gerieten. Schon kurz nach dem ersten Auftreten der Propheten müssen die sittlichen Forderungen Jahwes bei einigen von ihnen ein kräftiges Echo gefunden haben, und wir sehen diejenigen, bei welchen dies der Fall ist, in Jahwes Namen für Recht und Gerechtigkeit auftreten und dabei einen sittlichen Mut an den Tag legen, welcher uns Bewunderung abnötigt (Nathan, Gad, Ahia, Elia, Elisa). Dieser Heroismus war natürlich nicht jedermanns Sache. Die grofse Mehrzahl der Propheten erhob sich wenig oder gar nicht über die volkstümlichen Vorstellungen, welche den Gott Israels, sein Verhältnis zu seinem Volke und die Weise, in welcher ihm gedient werden mufste, betrafen[18]).

[18]) Dies alles folgt aus der Art der Sache und kann überdies durch Beispiele bestätigt werden. Der Standpunkt des Prophetenschülers in 1 *Kön.* XX, 35—43 unterscheidet sich von dem des Elia; noch mehr aber der des Micha ben Jimla von dem der 400 Jahwepropheten und insbesondere von Zedekia ben Kenaäna 1 *Kön.* XXII; Gehasi ist trotz seines nahen Verhältnisses zu Elisa (2 *Kön.* IV) ein loser Betrüger (2 *Kön.* V). Man kann diese Beispiele ohne Mühe vermehren.

In das VIII. Jahrhundert fällt ein Wendepunkt in der Geschichte des Prophetentums. Gegen Ende der Regierung Jerobeams II. (786—746) schrieb zum erstenmal einer der Jahwepropheten, Amos aus Thekoa, seine Predigt nieder. Diesem Beispiele folgten wiederum andere. So entstand eine prophetische Litteratur, welche alsbald im ganzen näher gekennzeichnet werden soll (§ 40). Sogleich fällt ins Auge, dafs ein bedeutender Abstand besteht zwischen dem Prophetschreiber und dem, was der Prophet anfänglich gewesen war, und innerhalb gewisser Grenzen in seiner äufserlichen Erscheinung niemals ganz aufhörte zu sein. Die Begeisterung, das Ungestüme, Gewaltige und mit sich Fortreifsende, was ihn ehemals kennzeichnete und auch später hin und wieder hervortrat, harmoniert schwerlich mit der ruhigen Überlegung und dem Studium, welches das Schreiben verlangt. War diese neue Phase in der Entwicklung des Prophetentums einerseits ein Zeichen von Fortschritt, so brachte sie doch andrerseits Gefahren mit sich, von denen in der That, wie später hervortreten wird, die Propheten, deren Schriften auf uns gekommen sind, sich nicht immer frei zu halten gewufst haben[19]).

Ohne Zweifel besteht ein Unterschied zwischen dem Prophetschreiber und den zeitgenössischen Propheten, welche sich zur Erreichung ihrer Ziele nicht der Schrift bedienten. Es ist jedoch in den meisten Fällen nur ein Unterschied in Bildung und Entwicklung, was den einen ein Mittel ergreifen liefs, welches dem andern unerreichbar blieb. Man hat zwar gemeint, dafs derselbe viel tiefer gehe, und demzufolge die Propheten, deren Schriften wir besitzen, als die vorzüglichsten oder wahren Propheten von der Prophetengilde insgesamt und insbesondere von den sogenannten falschen Propheten scharf unterschieden. Diese Auffassung war bei Juden und Christen die notwendige Folge der Erhebung der prophetischen Bücher zu dem Range von heiligen Schriften. Doch historisch ist sie nicht zu rechtfertigen. Das A. T. kennt nicht zweierlei Propheten in dem obengenannten Sinne — eine Thatsache, welche auch durch die Polemik der Propheten, deren Bücher kanonisch geworden sind, gegen ihre Amtsgenossen nicht umgestofsen wird[20]).

So mögen wir von den Schriften der Propheten Gebrauch machen, um daraus abzuleiten, nicht allein, was sich von selbst versteht, wie sie selbst über den Ursprung und den Wert ihrer Kenntnis dachten, sondern auch was im allgemeinen prophetisches Selbstbewufstsein war. Es läfst sich zusammenfassen in die kurze Formel: das Wort des Propheten ist das Wort Jahwes (דבר יהוה, נאם). Der Prophet spricht, was Jahwe zu ihm gesprochen oder was er von Jahwe gehört hat (שמע); er verkündigt, was Jahwe ihm gezeigt (הראה) oder geoffenbart (גלה), was er gesehen oder geschaut hat (ראה, חזה)[21]). Weisen einige dieser Ausdrücke zurück auf die ekstatische Vision als auf die Quelle, aus welcher der Prophet die innerliche Gewifsheit schöpfte, dafs Jahwe sich ihm geoffenbart hatte, so möchte es doch unrecht sein, daraus abzuleiten, dafs er immer durch die Vision die Überzeugung erhalten habe, oder gar — im Vergleich mit den Zeugnissen über die geistige Verzückung der Propheten (N. 8) — dafs die Ekstase der Zustand wäre, worin der Prophet durchgängig sowohl beim Empfangen als auch bei der mündlichen oder schriftlichen Wiedergabe des „Wortes Jahwes" sich befunden hätte. Die Ekstase ist nach ihrer Art bereits bei den älteren Propheten und um so mehr in der Periode der schriftlichen Prophetie nicht die Regel, sondern die — wenn auch hochgeschätzte und darum eifrig erstrebte — Ausnahme. Was der Prophet als נאם יהוה oder דבר יהוה vorträgt, ist für sein Bewufstsein als solches verbürgt, aber wie die Bürgschaft in jedem einzelnen Falle erlangt war, erklärt er nicht und bleibt uns deshalb verborgen[22]).

Auch die Aussagen der Propheten über den „Geist Jahwes“ im Zusammenhange mit ihrer Wirksamkeit sind mehr Umschreibung ihres prophetischen Selbstbewufstseins, als dafs sie dazu dienen könnten, den Ursprung desselben aufzuhellen[23]). Indessen erleidet durch diese unsere Unsicherheit die Thatsache keine Einbufse, dafs die Propheten vollständig überzeugt waren, nicht nach der Eingebung des eigenen Herzens (מלבם), sondern auf ausdrücklichen Befehl und mit der Autorität Jahwes zu sprechen und zu handeln[24]).

[19]) Vgl. § 40, wo wir hierauf zurückkommen.

[20]) Vgl. *Pr.* I, 58 ff. gegen Payne Smith, *Prophecy a preparation for Christ*, p. 114 sqq., 128 sqq., wo diese Unterscheidung sehr annehmbar vorgestellt und mit viel Talent empfohlen wird. Doch ist sie nicht haltbar. Alle Propheten ohne Unterschied verkündigen das Wort, *Jer.* XVIII, 18. Von supranaturalistischem Standpunkte aus mag es wünschenswert, ja durchaus notwendig scheinen, die göttliche Offenbarung auf eine kleine Zahl zu beschränken, um sie desto besser handhaben zu können. Im A. T. aber findet diese Auffassung keine Unterstützung. „Nach der Überzeugung der Israeliten — sowohl der Zeitgenossen der Propheten als auch der Schreiber des Alten Testaments — ist das ganze Prophetentum eine übernatürliche Erscheinung, aus der Wirkung des Geistes Jahwes abzuleiten und zu erklären.“ Das הִנָּבֵא und הִתְנַבֵּא wird allen ohne Unterschied und in demselben Sinne zugeschrieben (*Pr.* I, 50, n. 3). Die sogenannten sekundären Propheten, die auch noch von König (*Ob.* I, 45 ff., II, 83 ff.) von den primären oder wahren Propheten scharf unterschieden werden, stehen in der That solange und insofern — ihnen nicht gegenüber, sondern — unter ihnen, als sie בני נביאים sind, d. h. unter Leitung eines einflufsreichen Propheten stehen und sich in der Prophetenkolonie befinden; doch sobald der בן־נביא auftritt, ist er auch נביא und spricht und handelt mit voller Macht, welche diesem, dem nabi' selbst, zukommt (1 *Kön.* XX, 35 ff.; XXII, 6 ff., wo sie dann auch einfach נביאים genannt werden). Wenn darum auch König das Recht zugestanden werden könnte, auf die nebi'îm anwenden zu dürfen, was er bezüglich der בני נביאים zu beweisen sucht, so würde dennoch seine Beweisführung ihre Absicht nicht erreichen. Auch der „unumstöfsliche Beweis“, welchen er zum Schlufs (I, 51) anführt, kann sie nicht retten. Es ist nämlich unrichtig, dafs Elisa im Unterschied von den Prophetensöhnen Wunderkraft zugeschrieben wird, denn es ist „ein Mann aus den Prophetensöhnen“, welcher zu einem seiner Mitgenossen sagt: „darum, dafs du der Stimme Jahwes nicht hast gehorchet, so wird dich ein Löwe töten, wenn du von mir gehst“, und sein Wort wird sogleich durch den Ausgang bestätigt (1 *Kön.* XX, 35 f.).

Über die Propheten, welche in der kanonischen prophetischen Litteratur bestritten und streng verurteilt werden, die vorzugsweise sogenannten „falschen Propheten“, handelt J. C. Matthes, *De pseudoprophetismo Hebraeorum* (L. B., 1859; vgl. *The false prophets of Israel*, in *Modern Review*, July 1884). Zweierlei Auffassung über diesen im Herzen des Prophetenstandes geführten Streit ist möglich und wird auch jetzt noch aufrecht erhalten. I. Nach der einen

Auffassung stehen hier die einzig-wahren Propheten denen gegenüber, welche fälschlich vorgeben es zu sein, aber in Wirklichkeit von einem Propheten nichts mehr besitzen als den Namen und den Schein. Solchergestalt, in Übereinstimmung mit der im A. T. selbst wurzelnden, früher allgemein herrschenden Auffassung, nun letzthin König, *Ob. passim*, u. a. I, 31—36. Dagegen gilt, dafs wir nicht berechtigt sind, über Männer, von denen wir nichts Böses wissen und deren eigenes Zeugnis nicht auf uns gekommen ist, solch ein Urteil zu fällen, es sei denn, dafs der Beweis geliefert wird, dafs die Sinnesweise, die sich in den ihnen zugeschriebenen Worten ausdrückt, jede andere denn die höchst ungünstige Erklärung vollständig ausschliefst. Das Gegenteil ist wahr. Ohne Zweifel besteht nach der anderen Auffassung II. zwischen unsern kanonischen Propheten und ihren Gegnern ein sehr belangreicher, ja manchmal principieller Unterschied, welcher indessen psychologisch erklärbar ist und zwar so, dafs zugleich vollständig Rechenschaft gegeben wird über das Verdammungsurteil, welches von beiden Seiten, aber namentlich von den kanonischen Propheten über das gegen ihn verkündigte und gehandhabte „Wort Jahwes" gefällt wird. Dafs diese letztere Auffassung die erstere an Wahrscheinlichkeit und Annehmbarkeit übertrifft, fällt sofort ins Auge; dafs sie und keine andere den Thatsachen vollständig entspricht und darum die einzig wahre ist, wird der Verlauf unserer Untersuchung auch in Hauptstück VII—X lehren und braucht deshalb hier nicht nachgewiesen zu werden. Vgl. vorläufig *Pr.* II, 349—361 und gegen König, *Th. T.* XIX, 507—511.

[21]) Vgl. zu שׁמע *Jes.* XXI, 10; *Jer.* XLIX, 14 u. s. w.; zu הראה *Am.* VII, 1; 4, 7; VIII, 1 u. s. w.; — zu גלה *Am.* III, 7; *Jes.* XXII, 14; *Dan.* II, 22, 28 f., 47; — zu ראה *Am.* IX, 1; *Ez.* III, 23; X, 15 u. s. w.; zu חזה, in den Überschriften von prophetischen Büchern oder einzelnen Prophezeiungen, *Jes.* I, 1; II, 1; XIII, 1 u. s. w.; zu den N. 5 gesammelten Derivaten der beiden letztgenannten Verben siehe die Lexika und Konkordanzen. Nicht an und für sich, aber in Verbindung mit den Prophetieen, bei welchen sie angewandt werden, lassen diese Ausdrücke einige Fragen aufkommen, auf welche in § 40 die Antwort gesucht werden mufs (bes. N. 9).

[22]) Über die Stellung, welche Ekstase und Vision im israelitischen Prophetentum einnehmen, ist in den letzten 50—60 Jahren ein lebhafter Streit entbrannt, dessen Ergebnis, wie im Paragraphen geschehen ist, noch formuliert werden mufs, der aber nicht mehr erneuert oder beschrieben zu werden braucht und nur für die Geschichte der Untersuchungen über das Prophetentum seine Wichtigkeit behält. Die in dem Paragraph verworfene Ansicht ist vertreten worden von Hengstenberg in der I. Ausgabe seiner *Christologie des A. T.* und, wenn auch gemildert, in der II. Ausgabe, III, 2, S. 158 ff.; verworfen und mit verschiedenen Gründen bestritten u. a. von Steudel (*Tüb. Zeitschrift*, 1834, I, 119 ff.); Aug. Kayser (*Revue de Théol.* T. VII, 299 ff.); Ed. Riehm (*Mess. Weissagung* [2], S. 15 ff.), König (*Ob.* II, 48—60; 83 ff.; 132—141; die letztgenannten Seiten auch für die Geschichte dieser Frage wichtig).

[23]) Dem רוח יהוה in Verbindung mit der Prophetie widmet König, *Ob.* I, 41—210, insbesondere S. 104—210, eine ausführliche und wichtige Untersuchung von bleibendem Wert. Nirgends sonst ist, soviel ich weifs, das Material so vollständig beigebracht und so von allen Seiten beleuchtet als hier. Auch die besondere Abhandlung über „das Bewufstsein der Propheten, mit dem

Geiste Gottes ausgerüstet zu sein" (S. 104 ff.) und über das, was die historischen und didaktischen Bücher des A. T. uns teils über den Geist Jahwes im Zusammenhange mit der Prophetie (S. 134 ff.), teils über die ferneren Wirkungen dieses Geistes (S. 171 ff.) lehren, verdient hohes Lob. Um so mehr ist es zu bedauern, dafs das Resultat von Königs Untersuchung ganz unannehmbar ist und zwar infolge der veralteten scholastischen Methode, welche er in der Untersuchung anwendet. Er geht nämlich von der nicht nur unbewiesenen, sondern auch bestimmt falschen Voraussetzung aus, dafs durch das ganze A. T. hin über das von ihm behandelte Thema eine und dieselbe Lehre vorgetragen werde, und sieht sich demzufolge genötigt, mit Verkennung des Unterschiedes in der Auffassung den einen Text nach dem andern zu verdrehen. Er hört zum andern zuerst die Propheten und danach die alttest. Geschichtschreiber und Dichter über Punkte, von denen die meisten aufserhalb ihres Gesichtskreises lagen, wenn schon es dem Ausleger glückt, eine solche Antwort aus ihren Worten herauszupressen. Man braucht, um sich hiervon zu überzeugen, nur die Sätze zu erwägen, welche König den Aussprüchen der Propheten entnehmen zu können glaubt, Sätze, voll von haarfeinen, dogmatischen Unterscheidungen, woran ohne Zweifel kein Prophet Israels jemals gedacht hat. Es sind die folgenden. I. Der den Propheten erfüllende Gottesgeist ist nicht Offenbarungsquelle (S. 104); II. der Geist Gottes befähigt nur zum Offenbarungsempfang (S. 111); III. der Gottesgeist stört nicht das Seelenleben (S. 114); IV. Allgemeinheit und Grade der Geistbegabung (S. 115); V. Permanenz und Fluktuationen des ausrüstenden Gottesgeistes (S. 121); VI. Selbständigkeit der Geistbegabung (S. 122) — welche NB. nicht die „Resonanz" der Offenbarung ist, sondern sie begleitet, ihr vorangeht und bisweilen fortdauert, wenn die Offenbarung zu Ende ist. Der Fehler, welcher hier fortlaufend begangen ist, erreicht seinen Höhepunkt in VII. Objektivität der Geistbegabung (S. 125—133), wo König nicht nur seinen eigenen trinitarischen Gottesbegriff bekennt, sondern auch die Propheten als Zeugen dafür auftreten läfst. Die elementare Wahrheit, dafs der Jahwe der Propheten doch nicht a priori mit Gott identisch hingestellt werden kann, wird hier von Anfang bis zu Ende verkannt und demzufolge das prophetische Wort nur zu Bausteinen für die Dogmatik des Verfassers verwandt oder zurechtgeformt. Ohne nun ferner in eine Kritik der Königschen Untersuchung einzutreten, wozu ein ganzes Buch, wie das seinige, erforderlich wäre, lenke ich jetzt die Aufmerksamkeit auf das Resultat. Dasselbe wird ausgesprochen in den zwei ersten der obengenannten Sätze und noch kürzer zusammengefafst in der Überschrift des ersten Teils (S. 41), wo die erste „Hauptaussage der Propheten" also formuliert wird: „Göttliche Berufung und Ausrüstung mit dem Geiste Gottes befähigen uns zum Offenbarungsempfange." Aber sofort fällt ins Auge, dafs dieser Satz seinem Ursprunge nach nicht exegetisch-historisch, sondern dogmatisch ist. Es ist dem Verfasser darum zu thun, das Hören und Sehen der Propheten mit dem leiblichen Ohr und Auge, als der Quelle ihrer höheren, übernatürlichen Erkenntnis, möglichst scharf zu trennen von ihrem eigenen Geistes-, Verstandes- und Sittenleben und dem darauf von Jahwe geübten Einflufs, welcher nach seiner Art nicht so streng abgegrenzt werden kann. Auf der anderen Seite will er die Wahrheit, welche in der z. B. von Düsterdieck, Riehm und anderen vertretenen „rei propheticae indoles ethica" (siehe S. 1) aufgeschlossen liegt, nicht ganz leugnen. Der Geist Jahwes wird

deshalb nicht ganz aus dem Gebiete der prophetischen Offenbarung ausgeschlossen, sondern seine Wirksamkeit begrenzt auf die Ausrüstung und Vorbereitung der Propheten zu dem „Hören“ und „Sehen“ des Wortes Jahwes — als ob dazu, wenn man es, gleichwie hier geschieht, grob materialistisch auffafst, solch eine Vorbereitung unentbehrlich wäre! Nun ist aber überdies die Begrenzung, mit wie grofser Gelehrsamkeit sie auch ausgeführt ist, in der That ganz willkürlich. Ohne Zweifel ist — wie könnte es auch anders sein? — die Wirkung des Geistes Jahwes hier und da nur ethisch-religiös und geht insofern dem Vernehmen und Verkündigen des Wortes Jahwes durch den Prophet voraus. Es ist mit anderen Worten eine gewisse sittlich-religiöse Entwicklung nötig, um als Prophet von Jahwes sittlichen Forderungen zeugen zu können. Besonders deutlich erhellt dies aus *Mich.* III, 8 — wenn mich nicht alles täuscht, ist es die altt. Wurzel von König's ganzer Theorie. Aber nichtsdestoweniger bleibt es ein Rätsel, wie er den Geist Jahwes und die prophetische Offenbarung selbst hat ganz voneinander trennen dürfen gegenüber Stellen wie *N.* XI, 29; 1 *Sam.* X, 6, 10; 1 *Kön.* XXII, 21 f.; *Jes.* XXX, 1a; XLII, 1; LXI, 1; *Ez.* II, 2; VIII, 3; XI, 24; *Hos.* IX, 7; *Joel* III, 1; *Zach.* VII, 12.

[24]) Vgl. hierzu König, *Ob.* II, 161 ff.; Entwicklung der „dritten Hauptaussage der Propheten“: „Nicht das eigene Herz ist die Quelle unserer Weissagung.“ Die Formel ist Ezechiel (Kap. XIII, 16 u. s. w.) entnommen und, was sie in den damit übereinstimmenden Aussprüchen Jeremias (Kap. XXIII, 16 u. s. w.) bezeichnet, wird von König gut auseinandergesetzt. Erst wenn er dazu übergeht, zu entwickeln, was in dem „nicht aus ihrem Herzen“ liegen soll, und den Einflufs, welchen das Berufsbewufstsein, die Natur und die Geschichte auf die Propheten ausübten, sehr enge begrenzt (S. 225 ff., 237 ff., 278 ff.), um die vollständige Objektivität der göttlichen Offenbarung vor jeder subjektiven Beimengung zu sichern, erst dann können wir ihm nicht länger folgen.

Solange das Königreich Juda bestand, setzten auch die Propheten Jahwes ihre Wirksamkeit fort; die letzten Jahre des Königreichs kennzeichnen sich selbst durch das kräftige Auftreten und den lebhaften Streit unter einer grofsen Anzahl Propheten. Die zeitliche Aufhebung des selbständigen Volkstums Israels mag auf die Art der Wirksamkeit der Propheten Einflufs gehabt haben, die Einrichtung selbst liefs sie unangetastet, und sogleich nach der Rückkehr aus dem Exil sehen wir auch wieder einzelne Propheten ihre Arbeit aufnehmen.

Ob damals auch die Prophetenvereinigungen wieder auflebten, ist ungewifs. Grofse Bedeutung hatten sie sicher nicht. Die Lebensbedingungen des Prophetentums fingen allmählich an zu verschwinden. Die Reformation Esras und Nehemias hatte den Zweck, die geschriebene Thora den Platz einnehmen zu lassen, welchen bis dahin die Propheten Jahwes einnahmen; die Fortsetzer des Werkes dieser beiden Männer, die Sophêrim, waren die berufenen Nachfolger der Propheten und ersetzten sie vollständig. Es ist also kein Zufall, dafs der letzte Bericht über die Propheten (*Neh.* VI, 10—14) sie als Gegner Nehemias

erkennen läfst. Von dem IV. Jahrhundert v. Chr. an bewegten sie sich auschliefslich auf litterarischem Gebiet und beschäftigten sich also mit dem zuletzt aufgekommenen Teil ihrer Arbeit, welcher von Anfang an mit ihrem ursprünglichen Charakter nur zur Hälfte harmoniert hatte. Die jüngere Form des rein litterarischen Prophetentums ist die Apokalyptik[25]).

[25]) Die nähere Entwicklung dieser kurzen Skizze folgt in Hauptstück VII—XI. Siehe besonders H. VIII über Jeremia und seine Zeitgenossen; H. IX über Ezechiel; H. VII über Deutero-Jesaja; H. X über Sacharja, Kap. I—VIII, Haggai, Maleachi; H. VII—X passim über die nur litterarische Prophetie; H. XI über die Apokalyptik, repräsentiert durch das Buch Daniel.

§ 40. Die prophetischen Schriften.

Die in § 39 bereits angegebene Thatsache, dafs manche Propheten Jahwes in dem VIII. Jahrhundert ihre Predigt niederzuschreiben begannen, erklärt sich sogleich aus der damaligen Höhe der Entwicklung litterarischen Lebens. Bereits waren sowohl Erzählungen als auch Gesetze, manche derselben von Propheten aufgezeichnet und auf solche Weise in weiteren Kreisen verbreitet. Es lag auf der Hand, dieses Mittel der Propaganda nun auch auf die Zwecke anzuwenden, welche die Propheten mit ihrer Predigt an das Volk im Auge hatten. Indessen lag darin zugleich, dafs diese Absicht nun weiter aufgefafst wurde, als früher gemeinhin der Fall war. Die Propheten, welche wie Elia oder Elisa arbeiteten, konnten der Schrift entraten; für das, was Amos und Hosea zu stande zu bringen wünschten, war die Aufbewahrung und Verbreitung des gesprochenen Wortes unentbehrlich[1]).

[1]) Dieser Zusammenhang zwischen der Aufzeichnung der Prophetieen und dem mehr ethisch-reformatorischen Streben der Propheten des VIII. Jahrhunderts wird von Oort in *De Tijdspiegel*, 1878, I, 171 f. geleugnet; dagegen von Stade, *Gesch. d. V. Israel*, I, 555 f. erkannt.

Die Predigt des Propheten war ohne Zweifel Improvisation. Die schriftliche Prophetie mufs daher betrachtet werden als das posterius, als die Wiedergabe des erst gesprochenen Wortes. Daraus folgt sogleich, dafs beides nicht identisch ist. Auch bei grofser Sorgfalt und unter den günstigsten Umständen war der Prophet nicht im stande, schriftlich aufzuzeichnen, was er vielleicht in heftiger Gemütsbewegung und nicht ohne Widerspruch seitens der Anwesenden verkündigt hatte. Liefs er vor dem Schreiben einige, vielleicht geraume Zeit verstreichen, dann wurde dies noch unthunlicher. Aber es ist aufserdem gänzlich unbewiesen

und unwahrscheinlich, dafs er sich auf die buchstäblich genaue Wiedergabe sollte gelegt haben. Sie wurde einesteils durch nichts gefordert und würde andernteils bei weitem in den meisten Fällen der Absicht, welche der Prophet sich mit seinem Schreiben setzte, nicht förderlich gewesen sein. Der Kreis, an welchen er sich nun richtete, hatte andere Bedürfnisse als die Zuhörerschaft, welche er bei seiner Rede vor sich gehabt hatte. Auch konnte, wenn zwischen der Predigt und der Aufzeichnung einige Zeit verlaufen war, die Erfahrung, welche er in der Zwischenzeit gemacht hatte, wohl nicht ohne Einflufs bleiben. Manchmal konnte es sogar ratsam erscheinen, das bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochene Wort zusammenzufassen oder vielmehr eine Übersicht der prophetischen Predigt in ihrem Ganzen zu geben als eine einzelne prophetische Rede, immerhin nur teilweise, zu reproduzieren.

Alle diese Folgerungen aus der Art der Sache werden durch die prophetische Litteratur vollständig gerechtfertigt. *Jer.* XXXVI, der einzige uns im A. T. aufbewahrte Bericht über die Aufzeichnung von prophetischen Vorträgen, zeugt für den beträchtlichen Unterschied zwischen gesprochenem und geschriebenem Wort [2]). Indirekt, doch gleicherweise deutlich, spricht dafür die Form der meisten Prophetieen, welche wir besitzen, nämlich ihr poetischer Rhythmus [3]), bisweilen auch ihre Einteilung in Strophen [4]). Ebenso unzweideutig ist in dieser Hinsicht der Inhalt vieler Prophetieen; nur je und dann erweisen sie sich als einfache Wiedergabe des bei einer bestimmten Gelegenheit gesprochenen Wortes. Die Regel ist, dafs sie ihren eigenen Weg gehen und alle die Kennzeichen verraten, welche litterarischen Erzeugnissen eigen zu sein pflegen [5]). Manchmal steigt selbst die Frage in uns auf, ob der schriftlichen Prophetie überhaupt wohl eine mündliche Predigt vorangegangen ist und zu Grunde liegt. Dieses gilt bestimmt von den gröfseren oder kleineren Abschnitten, welche auf andere Nationen denn Israel Bezug haben oder an sie gerichtet sind [6]), aber doch auch aufserhalb dieser Grenzen. Insbesondere scheinen viele jüngere Prophetieen niemals ausgesprochen zu sein, und es hat also in dem Entwicklungsgange des Prophetentums die Schrift, welche anfangs nur ein Hilfsmittel war, endlich die Stelle des lebendigen Wortes eingenommen [7]).

[2]) Mit Unrecht würde man auch *Jes.* VIII und *Hab.* II zu diesen Berichten rechnen; die schriftliche Aufzeichnung eines einzelnen prophetischen Wortes, wovon dort die Rede ist, mufs von dem Niederschreiben und Verbreiten einer prophetischen Rede wohl unterschieden werden. *Jer.* Kap. XXXVI dagegen hat darauf wohl wirklich Bezug und ist dafür von nicht geringer Wichtigkeit. Dieses

würde nicht der Fall sein, wenn Pierson in „*een studie over Israels profeten*", p. 49—54, zugestanden werden müfste, dafs das genannte Kapitel alle Anzeichen einer jüngeren Erfindung darböte, doch sind die von ihm entdeckten Bedenken entweder eingebildet oder sehr übertrieben dargestellt. Mit Freimut entnehmen wir also *Jer.* Kap. XXXVI, dafs der Prophet 23 Jahre verstreichen liefs, bevor er seine Predigt von Josias' dreizehntem Jahre an aufzeichnen liefs (Vs. 1—3); dafs er sie nicht nach älteren Aufzeichnungen, sondern mündlich dem Baruch diktierte (Vs. 4) und zwar so, dafs die Vorlesung der von ihm geschriebenen Rolle sollte dazu dienen können, Juda und Jerusalem zu bekehren (Vs. 1—3, 6 f.). Als nun die Buchrolle später zur Kenntnis des Jojakim gelangt und durch diesen vernichtet wird, da „nimmt Jeremia eine andere Rolle und giebt sie Baruch, dem Sohne Nerjas, dem Schreiber; der schreibt darein aus dem Munde Jeremias alle die Reden des Buches, welches Jojakim verbrannt hatte, und es werden noch viele derartige Reden hinzugefügt" (Vs. 32). Gröfsere Freiheit ist in der That fast nicht denkbar.

[3]) Poetischer Rhythmus kann auch der Improvisation eigen sein, aber je künstlicher er ist, desto deutlicher scheint er das Erzeugnis eines Fleifses zu sein, welcher bei der schriftlichen Aufzeichnung angewandt wurde. Nun ist im allgemeinen der Rhythmus der prophetischen Rede bei weitem nicht so regelmäfsig als derjenige der eigentlich poetischen Stücke (worüber mehr unten Hauptstück XII), aber er ist doch nicht natürlich und insofern mufs er als Beweis für den Abstand zwischen gesprochener und geschriebener Rede gelten.

[4]) Noch viel deutlicher zeugt hiervon die strophische Einteilung, welche eine reine Kunstform ist, von der uns in *Jes.* IX, 7 bis X, 4 (siehe den Refrain Vs. 11, 16, 20; X, 4 und vgl. V, 25), in *Am.* I, 3 ff. (siehe den gleichlautenden Anfang v. 3, 6, 9, 11, 13; II, 1, 4, 6), in *Hab.* II, 6—20 (siehe das „Wehe" jedesmal am Anfang der Strophe v. 6*b*, 9, 12, 15, 19) unzweideutige Beispiele vorliegen. Wo solch ein Refrain oder gleichlautender Anfang fehlt, da ist auch die strophische Einteilung selbst sehr zweifelhaft und wird dann auch von den Auslegern, welche doch meinen sie annehmen zu müssen (Ewald, Delitzsch u. a.), auf sehr verschiedene Weise angebracht.

[5]) Dies gilt gleich sofort von *Am.* I—VI im Unterschied von Kap. VII und VIII, welche sich auch nach Kap. VII, 10—17 viel enger an das gesprochene Wort anschliefsen; ferner von *Hos.* I—III und einer Anzahl anderer Abschnitte, deren bezügliche Unabhängigkeit von der mündlichen Predigt, welche voraufgegangen sein mufs, in Hst. VII ff. näher beleuchtet werden soll.

[6]) Betreffend *Am.* I, 3 ff., sowie die übrigen Strafandrohungen gegen die Heiden bedarf es sicherlich keines näheren Beweises. Der mündliche Vortrag solcher Stücke hatte in der That keinen Sinn und unterblieb darum auch jedenfalls.

[7]) Auch auf diesen Punkt kommen wir später, ja schon sogleich in Hst. VII bei *Deutero-Jesaja*, vor allem aber in Hst. IX bei *Ezechiel*, sowie in Hst. X bei *Zach.* I—VIII und anderen Stücken in den „Kleinen Propheten" zurück.

Hielten sich so die Propheten beim Aufzeichnen des Wortes Jahwes durch die vorausgegangene mündliche Predigt nicht für gebunden, so gingen sie ferner im allgemeinen mit grofser Freiheit bei der Wahl

der Form zu Werke, in welcher sie das Wort zuerst ihren Zuhörern, danach auch — und zwar vor allem — ihren Lesern vortrugen. In den schriftlichen Prophetieen werden nicht selten sinnbildliche Handlungen als wirklich vollbracht dargestellt, welche niemals stattgefunden haben. Die Erzählung derselben mufs dann als Einkleidung der prophetischen Gedanken betrachtet werden und steht also auf einer Stufe mit dem Gleichnis, dessen der Prophet sich bedient, um das Wort Jahwes zu veranschaulichen und auf diese Weise besseren Eingang zu finden (vgl. 2 *Sam* XII, 1—12)[8].

Auch über die Visionen, welche uns in den prophetischen Büchern geschildert werden, mufs oft ebenso geurteilt werden. Schon bei der Mitteilung dessen, was wirklich in geistiger Verzückung geschaut war, mufste sich der Prophet selbstverständlich grofse Freiheit erlauben. Darum konnte er es für um so weniger bedenklich halten, je und dann seine Überzeugung in die Form eines Gesichtes zu kleiden und sie so seinen Lesern gleichsam in einem Bilde vorzuführen. Wirklich haben die Propheten das gethan und besonders die jüngeren unter ihnen ganz in Übereinstimmung mit dem Unterschied zwischen diesen und ihren Vorgängern, auf welchen schon hingewiesen wurde[9]. Auch die Rolle, welche die Engel als Mittler zwischen Jahwe und dem Menschen in diesen Gesichten der späteren Zeit spielen, zwingt uns, sie für freie Erdichtung zu halten[10].

[8]) Vgl. *Pr.* I, 72 f. Wirklich vollbrachte sinnbildliche Handlungen werden natürlich auch in der prophetischen Litteratur erzählt (§ 39 N. 16, 17). Doch daneben und ganz auf dieselbe Weise wie diese geschildert stehen andere, von denen es sehr unwahrscheinlich, wenn nicht undenkbar, heifsen mufs, dafs der Prophet sich derselben thatsächlich bedient hat. Unzweideutige Beispiele sind *Jes.* XX; *Jer.* XIII, 1 ff.; XXVII, 2 ff.; *Ez.* IV f.; XII, 1 ff.; XXIV, 1 ff., Handlungen von so verwickelter Art oder so langwierigem Verlauf, dafs sie gar nicht oder nur kaum wahrgenommen werden konnten und also in Wirklichkeit den Zweck verfehlt haben würden, welcher durch den Bericht, den der Prophet darüber giebt, erreicht wird oder doch erreicht werden kann. Die Meinung, dafs in solchen Fällen die symbolische That in der Vision durch den Propheten vollbracht sei, kann jetzt als veraltet angesehen werden, denn in den Texten wird das mit keinem einzigen Worte angedeutet und sogar die Vision selbst nicht erwähnt. Die Wahl liegt also zwischen „wirklich vollbracht" und „frei fingiert" und kann aus den im Paragraphen genannten Gründen ebensosehr zu Gunsten des zweiten wie des ersten Ausdruckes ausfallen. Hier und da bleibt sie, wie zu erwarten war, zweifelhaft, u. a. bei *Hos.* Kap. I und III, worauf wir in Kap. X zurückkommen.

[9]) Vgl. *Pr.* I, 90 ff. und dagegen u. a. König, *Ob.* II, 103—105. Was erstens die Freiheit betrifft, mit welcher der Prophet in jedem Falle wiedergeben mufste, was er in der ekstatischen Vision gesehen hatte, so kann darüber

wohl kein Zweifel entstehen, dafs jede derartige Beschreibung nach ihrer Art mehr umfassen mufste als das Original, dafs sie das, was darin trübe oder unbestimmt war, aufklären, das, was darin dunkel gewesen war, bestimmen mufste. Wenn auch die Erinnerung an die Vision noch ungeschwächt war, selbst dann mufste unbedingt der Prophet de suo hinzufügen und sich dieser Selbstthätigkeit bewufst werden. Aber dann ist es auch zweitens durchaus nicht befremdlich, dafs er in dieser Richtung einige Schritte weiter ging und nun nicht einzelne Züge, sondern ein ganzes Gesicht nach Analogie des von ihm selbst oder von anderen Gesehenen erdichtete. Dies ist dem Gebrauch von Gleichnissen oder Allegorieen ebenso parallel wie die erdichtete sinnbildliche Handlung. Es kann sich die Frage also nur darum drehen, ob Gründe bestehen, den Propheten den Gebrauch dieses ihres Rechtes zuzuschreiben. Die Antwort lautet bejahend, denn drittens kommen in der Beschreibung der Visionen Züge vor, und zwar in Menge, welche der Anschauung nicht entlehnt sein können, weil sie darin nicht beobachtet oder konstatiert werden konnten. Wie konnte Jeremia einen siedenden Kessel sehen, welcher ihm von Norden zugekehrt war (Kap. I, 13 f.)? Wie Daniel an dem Flusse Ulai ein kleines Horn, welches riesengrofs wurde gegen Süden und Osten und gegen das herrliche Land Palästina (Kap. VIII, 9 vgl. 2)? Dazu kommt viertens, dafs manche Gesichte auf Wortspielen beruhen, welche doch wohl von dem Propheten selbst erdacht sein müssen, also Produkte waren nicht einer unbewufsten Ekstase, sondern eines wachenden Zustandes. Vgl. z. B. *Am.* VIII, 1—3; *Jer.* I, 11 f. Diese Erwägungen erhalten nun fünftens nicht geringe Bedeutung durch die sonderbare Thatsache, dafs die Visionen, insbesondere die Zahl der mehr ausgearbeiteten und überladenen Visionen in den jüngeren und allerjüngsten prophetischen Büchern (*Ezechiel*, *Zach.* Kap. I ff., *Daniel*) zunimmt, d. h. in den Erzeugnissen der Zeit, in welcher an die Stelle der Begeisterung ruhige Überlegung und Studium getreten waren, bei welchen also die ekstatischen Gesichte am wenigsten zu erwarten waren, und dagegen das Ersinnen einer solchen Form für die Verkündigung des Wortes Jahwes am nächsten lag. Siehe ferner Hpst. VII ff.

[10]) Die Thatsache selbst ist nicht zu leugnen, denn bei *Amos* (Kap. III, 7) ist es immer Jahwe selbst, welcher seinen Dienern, den Propheten, seinen Rat enthüllt; bei *Ezechiel*, *Zacharia* (Kap. I—VIII), *Daniel* geschieht dies öfters durch Engel. Diese Thatsache fällt chronologisch zusammen mit der mehr tranſcendenten Auffassung von Jahwes Wesen und seinem Verhältnis zur Welt und findet, wo es auf Rechnung der genannten Propheten selbst gesetzt und demnach als eine von ihnen gewählte Einkleidung betrachtet wird, in diesem Zusammentreffen seine vollständige Erklärung. Sie steht dann auf einer Stufe mit der Erwähnung des Engels in der — gemäfs Teil I, 2, S. 76 sehr jungen — Erzählung 1 *Kön.* XIII, 18 und mit der 1 *Chr* XXI, 18 vgl. mit 2 *Sam.* XXIV, 18 angebrachten Änderung. Wer sich durch diese Erwägungen nicht überzeugen läfst, mufs, z. B. mit König, *Ob.* I, 145—154, annehmen, dafs Jahwe während und nach dem Exile aus uns unbekannten Gründen für seine Offenbarungen an die Propheten Zwischenpersonen gebrauchte, was früher nicht der Fall gewesen war. Es ist das eine Konsequenz des Supranaturalismus, welche höchst bedenklich heifsen mag und aufserdem an 1 *Kön.* XIII und 1 *Chr.* XXI Schiffbruch leidet.

Die prophetischen Schriften, welche wir im A. T. besitzen, sind gesammelt und so vor dem Untergange bewahrt worden durch die nachexilischen Juden und zwar — wie hier vorläufig angenommen und später bewiesen wird — durch die jerusalemischen Schriftgelehrten. Hieraus geht mancherlei hervor, was bei der kritischen Untersuchung nicht aus dem Auge gelassen werden darf.

I. Die Sammlung der prophetischen Bücher umfafst durchaus nicht alles, was jemals von Propheten Jahwes mündlich vorgetragen und danach niedergeschrieben worden ist. Denn was die Schriftgelehrten von ihrem Standpunkte aus nicht als Wort Jahwes erkannten, das konnten sie auch nicht in die heiligen Schriften ihres Volkes aufnehmen. Wieviel sie davon ausgeschlossen haben, läfst sich jetzt nicht mehr bestimmen. Als wahrscheinlich mag gleichwohl angenommen werden, dafs die meisten Prophetieen, welche jenen zur Aufnahme in den Kanon ungeeignet erschienen sein würden, bereits vor dieser Zeit verloren gegangen waren[11]).

II. Ebensowenig wie die Vollständigkeit der Sammlung ist die Unversehrtheit der einzelnen Prophetieen verbürgt. Es ist möglich, dafs Stücke, welchen im übrigen ohne weiteres ein Platz eingeräumt wurde, doch nicht im ganzen oder ohne Modifikation aufgenommen werden konnten. Zwischen der exilischen und nachexilischen Zeit liegt eine tiefe Kluft, und aus dem Studium der historischen Bücher ist uns bereits entgegengetreten, dafs der Judaismus trotz oder besser infolge seiner Achtung vor dem Vergangenen auf die Ausfüllung dieser Kluft durch Umarbeitung der alten Urkunden bedacht war[12]).

III. Auch der Zusammenstellung und der Rangordnung der Prophetieen, sowie einer vorgesetzten Aufschrift, welche den Verfasser und manchmal seine Lebenszeit angiebt, darf nicht blindlings gefolgt werden. Oft werden die Schriftgelehrten dies alles gelassen haben, wie sie es fanden, und es hat dann also den Wert einer wirklichen alten Überlieferung, welche selbst bis zu der Lebenszeit der ursprünglichen Verfasser hinaufreicht. Doch ist die Möglichkeit, dafs die Schriftgelehrten selbst auf die eine oder andere Weise eingegriffen haben, überall vorhanden und mufs deshalb fortwährend berücksichtigt werden[13]).

[11]) Es ist kein einziger Grund vorhanden, zu vermuten, dafs die Propheten, deren Bücher wir besitzen, die einzigen Schriftsteller im Prophetenstande gewesen seien, noch auch die Aufzeichnung der Prophetieen zu beschränken auf die kanonischen Propheten und ihre Geistesverwandten. Vielmehr läfst der Eifer ihrer Gegner die Vermutung aufkommen, dafs auch diese das Mittel der schriftlichen Propaganda nicht werden ungebraucht gelassen haben. Der „Lügenstift“,

von dem Jeremia (Kap. VIII, 8) spricht, wurde im Dienste der Gegenpartei gebraucht, um die „Thora Jahwes" niederzuschreiben, d. h. für die Aufzeichnung der dem Moses zugeschriebenen Gebote oder aber der Ermahnungen der „falschen Propheten". Einmal niedergeschrieben konnten diese auch aufbewahrt bleiben und den jerusalemischen Schriftgelehrten in die Hände kommen. Die Aussicht, dafs dies stattfand, war gleichwohl sehr gering: in der Gefangenschaft und danach wird man doch wohl vorzugsweise das bewahrt haben, was durch den Ausgang der Sache nicht Lügen gestraft wurde und dem damals herrschenden Geiste entsprach. Die Schriftgelehrten brauchten also von ihrem Rechte keinen Mifsbrauch zu machen und — haben das dann auch nicht gethan. Die Sammlung selbst, welche sie angelegt haben, beweist dieses. Sie umfafst nämlich einander entgegengesetzte Prophetieen, welche von Männern herrühren, die in ihrem Leben einander gegenüber gestanden hatten: neben den Weisfagungen des Jesaja, diejenigen des Micha, neben den Strafreden des Jeremia, Habakuks Drohungen gegen die Chaldäer u. s. w. (vgl. Hptst. VII ff.). Es scheint also thatsächlich der Fall zu sein, dafs die Schriftgelehrten nicht wählerisch zu Werke gegangen sind und so, wenn überhaupt jemals, doch äufserst selten verworfen haben, was aus dem Altertume auf sie kam. Um so eher konnten sie sich dessen enthalten, als ihnen auch das Mittel noch zu Diensten stand, welches in N. 12 besprochen wird, nämlich die Beschneidung oder Bearbeitung der ihnen überlieferten Baustoffe.

[12]) Vgl. vor allem Teil I, 2 S. 182. Was dort über die prophetae priores gesagt wurde, mag ohne Zweifel auch auf die prophetae posteriores angewandt werden, insofern nämlich hier mutatis mutandis dieselben Erscheinungen zu Tage treten, welche die jüngeren Geschichtsbücher im Vergleich mit den älteren uns zeigen. Insofern bleibt das Erkennen der redactorischen Arbeit der Schriftgelehrten abhängig von der in Hptst. VII ff. anzustellenden Untersuchung.

[13]) Die früher häufig aufgestellte Ansicht, dafs die Aufschriften der prophetischen Bücher und Abschnitte alle ohne Unterschied von den Verfassern selbst herstammen sollten, gründet sich litterarisch auf nichts und kann darum jetzt mit Stillschweigen übergangen werden. Aber wohl ist es durchgehends möglich und manchmal nicht gerade unwahrscheinlich, dafs eine Prophetie oder eine Sammlung von Prophetieen von Anfang an mit einer den Namen des Schreibers tragenden Aufschrift versehen war, und dafs wir diese Aufschrift noch besitzen. Diese Möglichkeit lassen wir also gelten, solange die Prophetie selbst oder die Sammlung nicht dagegen spricht. Besteht dagegen eine Disharmonie zwischen dem inhaltlichen Zeugnis und der Aufschrift, dann mufs letztere fallen, welche jedenfalls in ihrer heutigen Form nicht höher hinaufreicht als zu den Jahrhunderten, in welchen die Schriftgelehrten ihre Arbeit vollbracht haben. Es thut dabei nichts zur Sache, ob die betreffende, als unrichtig zu verwerfende Aufschrift eine Mutmafsung der Schriftgelehrten über den Ursprung einer anonymen Prophetie enthält oder ihre sogenannte Korrektur der Überlieferung bezüglich des Verfassers und des Alters der Prophetie.

Bei dieser Sachlage der prophetischen Litteratur kann, wenn die Kritik ihren Zweck erreichen soll, kein einziges der Hilfsmittel, über welche sie verfügt, unbenutzt gelassen werden. Von einer Unterwerfung

unter das, was die Schriftgelehrten uns überliefert haben, kann im allgemeinen keine Rede sein. Jede Ansicht, welche sich in der Stellung der Prophetieen oder in ihren Aufschriften ausspricht, mufs, bevor sie übernommen wird, sorgfältig geprüft werden. Dabei werde vor allem

1) gefragt nach der historischen Lage, welche die Prophetie voraussetzt, und die darin gegebene Zeitbestimmung streng festgehalten. Wohl versetzt der Prophet sich je und dann in die Zukunft und beschreibt sie als schon gegenwärtig; wohl tritt umgekehrt der Fall ein, dafs der Verfasser einer schriftlichen Prophetie dieselbe einem Gottesmanne aus früherer Zeit in den Mund legt und also die Periode, in welcher er selbst lebt, absichtlich verbirgt. Beide Möglichkeiten mufs demnach der Kritiker fortwährend im Auge behalten. Doch führt dies nicht zur Aufhebung, sondern regelt nur die Anwendung der Regel dahin, dafs zuerst, wenn möglich, die Zeit bestimmt werden mufs, in welcher der historische Standpunkt des Schreibers liegt und die von ihm ausgesprochenen Ideen und Hoffnungen wurzeln[14]). Hiermit eng verwandt oder sogar teilweise darin enthalten ist

2) die Vergleichung der Prophetieen untereinander. Nicht selten erhellt dabei, dafs die eine mit der anderen ganz oder teilweise gleichlautend ist oder wenigstens von ihr abhängt, und es führt also, wenn wenigstens das Original mit Sicherheit nachgewiesen werden kann, die Vergleichung zur Bestimmung des relativen Alters der bezüglichen Stücke[15]). Doch auch in anderen Fällen leistet sie oft wichtige Dienste. Mit der nötigen Vorsicht angewandt, kann sie nämlich lehren, ob die Prophetie in eine bestimmte Periode der Geschichte der prophetischen Predigt pafst oder nicht[16]). Endlich mufs auch noch

3) auf Sprache und Stil der Prophetieen gemerkt werden. Es liegt in der Natur der Sache, dafs daraus nur ausnahmsweise bestimmte und sichere Folgerungen gezogen werden können. Doch können sie in Verbindung mit den übrigen Ergebnissen je und dann das ihrige zu der Entscheidung der Frage beitragen, ob die Prophetie, um welche es sich gerade handelt, zu einer bestimmten Periode gezählt und einem anderwärts bekannten Verfasser zugeschrieben werden kann[17]).

[14]) „Die in einer Weisfagung als gegenwärtig gesetzten Zeitverhältnisse, woran als an etwas Bekanntes die prophetischen Aussprüche angeknüpft werden, bilden wirklich die Gegenwart des Propheten." So formuliert Ad. Kamphausen, *Das Lied Moses, Deut. XXXII, 1—43 erklärt* (1862) S. 256 unsere erste Regel, welche er mit Recht den Kanon für die Kritik der prophetischen Schriften nennt und (S. 256—266) in einer noch immer lesenswerten Darstellung beleuchtet und entwickelt. Unsere zweite und dritte Regel (N. 15 f. u. 17), allein deutlichkeits-

halber der ersten angeschlossen, ist thatsächlich darin enthalten, insofern nämlich „die als gegenwärtig gesetzten Zeitverhältnisse“ so weit aufgefafst werden, dafs darin mit einbegriffen sind a) die in einer gegebenen Periode erreichte Höhe litterarischer Fertigkeit und religiös-sittlicher Entwicklung, und b) die in einer solchen Periode gangbaren linguistischen und stilistischen Formen. Die Richtigkeit des Kanons bedarf keines Beweises. Man kann sie nicht leugnen, ohne die Prophetie gänzlich von der Zeit, in welcher sie ausgesprochen und niedergeschrieben wurde, loszulösen und sie zu einer rein magischen Erscheinung zu erniedrigen, welche für die Zeitgenossen unverständlich und ohne Anknüpfungspunkt in dem Bewufstsein des Autors ist. Darum vermifst sich auch niemand, den Kanon zu verwerfen, nur lassen auch jetzt noch viele durch Nebenerwägungen von untergeordneter Bedeutung, durch Überlieferung oder was es sonst sei, sich von der allgemeinen und furchtlosen Anwendung abhalten.

Auch über die beiden Ausnahmen, welche gleichwohl nur scheinbar sind und deshalb auch diesen Namen nicht verdienen, braucht nicht ausführlich gehandelt zu werden. Die Verlegung in die Zukunft ist ihrer Art nach zeitlich, denn bald mufs der Prophet zu seiner eignen Zeit und zu seinen Zeitgenossen zurückkehren; sie wird überdies durch Inhalt und Gang der Rede bestimmt und mufs, wo dies gar nicht oder nicht mit der gewünschten Deutlichkeit geschieht, als unverständlich und darum als ein Fehler betrachtet werden. Wird in diesem Falle der Schein einer anderen als der wirklichen Lebenszeit des Schreibers unwillkürlich geweckt, so geschieht dies vorsätzlich in dem zweiten Falle durch das sprechende Einführen eines Propheten aus früherer Zeit oder, wo kein älterer Gottesmann genannt wird, durch das Sich-versetzen in ein früheres Jahrhundert und die Verkündigung der Zukunft von dort aus. Es versteht sich von selbst, dafs, wie manche andere, so auch diese litterarische Fiktion nicht willkürlich vermutet, sondern deutlich nachgewiesen werden mufs, bevor sie als wirklich anerkannt werden kann. Doch dieser Nachweis hat stattgefunden und wird in Hptst. VII ff. von neuem geliefert werden; dort werden wir auch die verschiedenen Formen, unter welchen sie im A. T. vorkommt, näher kennen lernen.

[15]) Beispiele in Hptst. VII ff. Im allgemeinen nur dieses wenige. Wenn zwei Prophetieen, A und B, eine so grofse Übereinstimmung untereinander zeigen, dafs an ein zufälliges Zusammentreffen nicht zu denken ist, so sind drei Möglichkeiten vorhanden. Entweder A ist das Original und B die Nachbildung (Kopie); oder umgekehrt, B ist das Original und A die Nachbildung (Kopie); oder A und B sind beide Nachbildungen einer (angenommenen) dritten Prophetie C. Die letzte Möglichkeit kommt, weil dabei das zu Hilfe genommen wird, was in Wirklichkeit nicht gegeben ist, natürlich erst dann in Betracht, wenn weder die erste, noch die zweite auszureichen scheint. Meistens werden wir also nur zwischen diesen beiden zu wählen haben. Doch schon dies ist in vielen Fällen äufserst schwierig und alsdann ein behutsames non liquet der Bestimmtheit bei weitem vorzuziehen, womit die Ursprünglichkeit von B durch den einen, die von A durch den andern verteidigt wird. Neben den nicht seltenen Fällen, in welchen kein bestimmtes Resultat erzielt wird, stehen gleichwohl andere, in denen die Vergleichung der gleichlautenden oder miteinander übereinstimmenden Prophetieen in betreff ihrer chronologischen Aufeinanderfolge zu einem bestimmten Ergebnis führt.

[16]) Was hiermit gemeint ist, wird am deutlichsten aus der Anwendung dieses *Kriteriums* in Hptst. VII ff. erhellen. Die *„Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft“* enthält in ihren verschiedenen Jahrgängen zahlreiche Proben dieser Anwendung, alle aus der Feder ihres Herausgebers Prof. Dr. B. Stade. Im Verlauf der Polemik, welche in derselben Zeitschrift und anderwärts gegen manche dieser Proben geführt wird, ist je und dann die Behauptung oder wenigstens die Vermutung geäufsert, dafs Prof. Stade bei der Kritik der prophetischen Schriften eine andere Methode einzuführen beabsichtigt, als diejenige, welche überall und von allen als die richtige anerkannt wird. Seinerseits weist er diese Vermutung sehr entschieden als gänzlich unbegründet zurück. Nach meiner Ansicht mit Recht. Denn Stade bezweckt nichts mehr als die konsequente und vollständige Anwendung der kritischen Methode auf die prophetische Litteratur, welche auch von seinen Gegnern als gültig anerkannt wird. Siehe besonders *ZatW.* IV, 296 f. Doch mit um so gröfserer Genauigkeit mufs dann bei der Beurteilung seiner kritischen Proben beobachtet werden, ob er thatsächlich stets dieser Methode treu geblieben und nicht hin und wieder in einen Apriorismus verfallen ist, welcher ja von jedem Standpunkte, besonders aber von dem seinigen Mifsbilligung verdient. Dieser Forderung glaube ich in den später gegen ihn vorgebrachten Bedenken treu geblieben zu sein, und würde ich deshalb auch wünschen, dafs nach ihr mein Widerspruch geprüft werde.

[17]) Über die Beweiskraft, welche dem Sprachargument beizulegen ist, vgl. Teil I, 1 S. 276. Auch von der prophetischen Litteratur gilt, dafs bei den Versuchen, das Alter ihrer Überreste zu bestimmen, die grammatischen Erscheinungen und der Sprachgebrauch (der Wortschatz) in Betracht gezogen werden müssen und dafs der letztere am meisten dabei entscheidet. Die Beurteilung des Stiles bleibt immer subjektiv und hat darum fast nur für denjenigen Wert, welcher sie selbst angestellt hat. Übrigens kann man hier keine allgemeinen Regeln geben. In jedem besonderen Falle erhellt gewöhnlich von selbst, was aus Sprache und Stil eines prophetischen Abschnittes etwa hergeleitet werden kann. Siehe z. B. § 47 ff. über *Jes.* XL—XLVI.

Bei der Behandlung der prophetischen Bücher folgen wir im allgemeinen der Ordnung, in welcher sie im hebräischen A. T. einander folgen. Das Buch Jona nimmt zwar, weil es sich von den übrigen „Kleinen Propheten“ deutlich unterscheidet, in dem Hauptstück, welches der Betrachtung dieser Sammlung gewidmet ist, die letzte Stelle ein. Erst nach Jesaja, Jeremia, Ezechiel und den zwölf Kleinen Propheten (Hptst. VII—X) wird das Buch Daniel geprüft. Seine Stellung hinter den Prophetieen des Ezechiel ist weder mit der Anordnung, welche die Masoreten befolgt haben, noch auch, wie sich später zeigen wird, mit dem Alter des Buches in Übereinstimmung.

Die Chronologie des Teiles der israelitischen Geschichte, zu welchem die älteren prophetischen Schriften gehören, ist nicht ganz sicher (Teil I, 2 S. 70 f., 94 f.). Insbesondere herrscht unter denen, welche den assyrischen Denkmälern mit Recht ein so bedeutendes Gewicht

beilegen, noch immer eine jedenfalls erklärliche Meinungsverschiedenheit über die Regierungsjahre der letzten Könige im Reiche Ephraim und ihrer Zeitgenossen, der Könige von Juda. Die Zahleu, welche in Hptst. VII ff. vorkommen, sind genommen aus — oder wenigstens in Übereinstimmung mit — der folgenden Tabelle, deren erster Teil auf nichts weiteres als nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch macht; sie ist der Abhandlung von Oort entnommen. Die hier und da in [ ] zugefügten Zahlen sind die von Kamphausen[18]).

[18]) Über die Litteratur dieses Gegenstandes vgl. die oben angeführten Stellen aus Teil I, ferner Riehm, Artikel *Zeitrechnung* in seinem *Handwörterbuch des bibl. Altertums für gebildete Bibelleser*, S. 1825 ff., und Oort, *De regeeringsjaren der koningen van Israël en Juda (Bibl. van Mod. Theol. en Letterk.* onder redactie van Dr. M. A. N. Rovers, Teil VI, 565—584).

Mit Oort stimmt vielfach überein H. Zeydner, *Proeve eener synchronistische tafel voor de geschiedenis van Israël, Juda, Assyrië en Babylonië, van 845—586 v. Chr.* (Theol. Studien V, 1—20). Zur Vergleichung nenne ich hier einige seiner abweichenden Zahlen. Jerobeam II, 784—743; Usia 787—735; Jotham, Regent 752—736; Achas, Regent in Edom 743; auch in Juda 736; König nach Usias Tod 735—726; Pekahja 738—736; Pekah 736—734; Hiskia 727—698.

	Reich Ephraim.		Reich Juda.
847—820	Jehu [842—815].	847—842	Athalia [842—837].
819—803	Joahas.	841—802	Joas.
802—787	Joas.	801—773	Amasia.
786—746	Jerobeam II [781—741].	772—751	Asarjah oder Usia (regiert 15 J. m. s. Vater, 15 J. m. s. Sohne) [777—746]. *a*)
745	Zacharia, Sallum [741].		
744—735	Menahem [740—738].		
734—733	Pekah (oder Pekahja) [737 bis 730].	735	Jotham allein König.
		734—726	Achas [734—715]. *b*)
734	Syrisch-ephraimitischer Krieg.	734	Syrisch-ephraimitischer Krieg.
733	Einnahme von Damaskus durch die Assyrier.		
732—724	Hosea [730—722].	725—697	Hiskia [714—686]. *b*)
722	Einnahme von Samaria durch die Assyrier unter Sargon.		

720	Schlacht bei Rafia.
705—682	Sanherib, König von Assur.
701	Sanherib in Juda.
696—642	Manasse [686—641].
641—640	Ammon.
639—609	Josia.
622	Reformation des Josia.
609	Joahas.
608—598	Jojakim.
597	Jojachin.

596—586	Zedekia.
586	Zerstörung Jerusalems.
537	Rückkehr aus der Gefangenschaft unter Serubabel und Josua.
521—487	Darius Hystaspis.
486—466	Xerxes.
465—424	Artaxerxes I.
458	Esra kommt aus Babel.
445	Nehemia Landvogt.
433	Zweite Landvogtei des Nehemia.
330—323	Alexander der Grofse.
175—164	Antiochus IV. Epiphanes.
167—164	Der Tempeldienst wird eingestellt.

a) Jesajas Berufung fällt (Kap. VI, 1) in Usias Sterbejahr, nach Oort und Kamphausen 736 v. Chr. und geht also fast unmittelbar dem syrisch-ephraemitischen Kriege 734 v. Chr. voraus. Für die Unterbringung der Prophetieen Jesajas, insbesondere der Kapitel II—IV (V) wäre eine etwas gröfsere Zwischenzeit wünschenswert. Siehe unten § 42.

b) Bezüglich der Regierungsjahre des Achas und des Hiskia weichen Oort und Kamphausen sehr weit voneinander ab, und ebenso ist die Wahl zwischen ihren auseinandergehenden Berechnungen sehr schwierig. Für diejenige von Oort spricht, dafs sie den Fall von Samaria (722) unter die Regierung des Hiskia bringt, wiewohl nicht in sein sechstes (2 *Kön.* XVIII, 10), sondern in sein viertes Jahr; ferner, dafs sie Hiskias Tod in das Jahr 697 legt in Übereinstimmung mit den Angaben der Könige von Juda Manasse bis Zedekia (das Jahr 586 steht nämlich für die Zerstörung Jerusalems vollständig fest). Dagegen weicht sie ab von 2 *Kön.* XVIII, 13, wo Sanheribs Kriegszug in Hiskias 14. Jahr gelegt wird, wie auch von 2 *Kön.* XX, 1—11, insofern nämlich, wie dort zu lesen ist, Hiskias Krankheit, welche 15 Jahre seinem Tode voranging (Vs. 6), chronologisch mit diesem Kriegszuge zusammenfällt. Mit diesen beiden Angaben harmoniert umgekehrt Kamphausens Berechnung; dagegen steht sie in Widerspruch mit 2 *Kön.* XVIII, 10 und bringt es mit sich, dafs Manasse nicht 55 (2 *Kön.* XXI, 1), sondern 45 Regierungsjahre zuerkannt werden. Mit Kamphausen stimmen Wellhausen und Stade überein, beide unter anderm auf Grund davon, dafs Hiskias Reformation (2 *Kön.* XVIII, 4) eine längere Regierung nach der Errettung im Jahre 701 a. Chr. voraussetzt. Umgekehrt meint Oort (p. 577), dafs die Reaktion unter Manasse begreiflicher werde, wenn sie sogleich auf den Versuch zur Reformation folge oder davon wenigstens nicht durch eine Zwischenzeit von 15 Jahren getrennt sei. Die Entscheidung ist äufserst schwierig, ja unmöglich.

Siebentes Hauptstück.

Das Buch der Prophetieen des Jesaja.

Litteratur. Die prophetischen Bücher des A. T., mit Ausnahme des Daniel, sind übersetzt, mit Einleitungen versehen und kurz beleuchtet von H. Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, 2 Bände (1840—41); 2. Ausgabe incl. Daniel, 3 Bände (1867—68); von F. W. C. Umbreit, *Praktischer Kommentar über die Proph. d. A. B.*, 4 Bände (1841—46); von F. Hitzig, *Die proph. Bücher des A. T.* (1854). Die Kommentare zum ganzen A. T. von Rosenmüller, Maurer u. s. w. enthalten natürlich auch die prophetischen Schriften.

Unter den älteren Kommentaren zum Jesaja verdient derjenige von Campegius Vitringa (in Fol. Herborn P. I, 1715; P. II, 1722) rühmlich genannt zu werden. Von den jüngeren sind die vornehmsten: Rob. Lowth, *Jesajas neu übersetzt* u. s. w. Aus dem Englischen, mit Zusätzen von J. B. Koppe, 4 Teile (1779—81); J. C. Doederlein, *Esaias ex rec. text. Hebr. Lat. vert. et not. subj.* (1789); W. Gesenius, *Der Prophet Jesaja übersetzt; mit einem vollst. phil. krit. u. hist. Kommentar*, 3 Teile (1820—21); F. Hitzig, *Der Prophet Jesaja übersetzt und ausgelegt* (1833); C. L. Hendewerk, *Des Proph. Jesaja Weissagungen chron. geordnet, übersetzt u. erklärt*, 2 Teile (1838—43); E. Henderson, *The book of the prophet Jesaja, with a commentary crit. philol. and exeg.* (London, 1840); F. Beck, *Die cyrojesajanischen Weissagungen krit. u. exeg. bearbeitet* (1844); M. Drechsler, *Der Prophet Jesaja übersetzt u. erklärt*, 3 Teile (1845—57), II, 2 u. III [1854—57] nach dem Tode D.s herausgegeben von F. Delitzsch u. A. Hahn); E. Meier, *Der Prophet Jesaja erklärt* (1. Hälfte Kap. 1—23, 1850; nicht weiter erschienen); R. Stier, *Jesajas, nicht Pseudo-Jesajas. Ausleg. seiner Weisf.* Kap. 40—66 (1850); P. Schegg, *Der Prophet Jesajas übersetzt u. erklärt*, 2 Teile (1850); A. Knobel, *Der Prophet Jesaia erklärt* (5. Abt. des *Kurzgef. exeg. Handbuches zum A. T.*; 1. Aufl. 1843; 4. Aufl. von L. Diestel, 1872); S. D. Luzzatto, *Il profeta Isaia volgarizzato e commentato ad uso degli Israeliti* (Padova 1856 ff.); *Bibl. Komm. über den Prophet Jesaja* von F. Delitzsch (1. Aufl. 1866; 3. Aufl. 1879; 4. Aufl. 1889; *Bibl. Kommentar* von Keil und Delitzsch, III, 1); L. Seinecke, *Der Evangelist des A. T. Erkl. der Weissagungen Jesajas*, Kap. 40—66 (Leipzig, 1870); T. K. Cheyne, *The Book of Jesaiah chronologically arranged* (London, 1870); *The Prophecies of Isaiah. A new transl. with Comm. and Appendices*, 2 voll. (London, 1880; 3th. ed. 1884); C. von Orelli, *Die Propheten Jesaia und Jeremia ausgelegt* (Nördlingen 1887; *Kurzgef. Komm. zu den. Schr. A. u. N. T.* von Strack und Zöckler, A. 4): C. J. Bredenkamp, *Der Prophet Jesaja erläutert* (Erlangen 1886—87). A. Dillmann, *Der Prophet Jesaja erklärt* (Leipzig, 1890; 5. Aufl. von Knobels Kommentar). Vgl. noch Studer, *Zur Textkritik des Jesaja* (*JpTh.* 1877 f.); de Lagarde, *Semitica* S. 1 ff. (Göttingen, 1878); J. Barth, *Beiträge zur Erklärung des Jesaja* (Karlsruhe und Leipzig, 1885). F. Giesebrecht, *Beiträge zur Jesaja-Kritik* (Göttingen, 1890). Die hauptsächlichsten Monographieen über besondere Prophetieen, welche in das Buch Jesaja aufgenommen sind, werden in den Anmerkungen zu § 42 ff. genannt.

Zur Einleitung gehören die Schriften von A. Kleinert, *Über die Echtheit sämtlicher in dem Buch Jesaja enthaltenen Weisfagungen. Ein kritischer Versuch*, I. Teil (1829; nicht weiter erschienen); E. W. Hengstenberg, *Christologie des A. T.* II. Ausg. Band II, 188 ff. und anderwärts (1855); C. P. Caspari, *Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaja* (1848); Fr. Köstlin, *Jesaja und Jeremia. Ihr Leben und ihr Wirken aus ihren Schriften dargestellt* (Berlin, 1879); S. R. Driver, *Isaiah: His Life and Times* (London, 1888). Siehe ferner die Anmerkungen zu § 42 ff., insbesondere zu § 50.

§ 41. Jesaja und seine Zeit.

Jesaja, der Sohn des Amos, welcher in den Aufschriften des nach ihm benannten Buches (Kap. I, 1; II, 1; XIII, 1) als Autor der darin enthaltenen Prophetieen bezeichnet wird, ist einer der wenigen kanonischen Propheten, deren Predigt auch in den historischen Büchern des Alten Testaments erwähnt wird[1]. Zu den auf Jesaja bezüglichen Berichten in 2 *Kön.* XVIII, 13 bis XX, 19 (*Jes.* XXXVI—XXXIX, vgl. 2 *Chron.* XXXII) paſst die erste Aufschrift Kap. I, 1, insofern sie ihn nämlich unter Hiskia auftreten läſst. Als seine Zeitgenossen vor der Regierung dieses Königs werden dort Usia, Jotham und Achas genannt; Usia auſserdem in dem Anfange des Kap. VI, 1, woraus näher hervorgeht, daſs er „in dem Sterbejahre" dieses Königs (736) zum Propheten berufen worden ist; Achas (vgl. H. XIV, 28), in Übereinstimmung mit Kap. VII, 1—12. Weiter als 701, das Datum von Sanheribs Feldzug in Judaea, reichen alle diese Zeugnisse nicht; sie lassen also unbestimmt, wie lange darnach Jesaja gelebt und gewirkt hat. Die Legende seines Märtyrertodes unter Manasse ist sehr unwahrscheinlich[2].

Jesaja wohnte zu Jerusalem (2 *Kön.* XIX f., vgl. *Jes.* VII, 1 ff., VIII, 2 u. s. w.) und beschränkte, soweit wir es verfolgen können, seine Thätigkeit auf die Hauptstadt. Aus der Thatsache, daſs er sich zu Achas und Hiskia begab und von letzterem um Rat gefragt wurde (*Jes.* VII; 2 *Kön.* XIX, 2 ff.; XX, 1 ff., 12 f.), erhellt, daſs er ein anerkannter und einfluſsreicher Prophet war, aber für seine Abstammung aus einem vornehmen Geschlechte kann daraus nichts hergeleitet werden[3]. Nach Kap. VII, 3; VIII, 3, 18 war er verheiratet und damals Vater von zwei Söhnen; mit Unrecht hat man diese Berichte aus Kap. VII, 14 (vgl. VIII, 9) ergänzen wollen (§ 42, N. 13).

[1]) Auſser Jesaja noch Haggai und Zacharia ben Iddo (Esr. V, 1; VI, 14); nicht aber Jona 2 *Kön.* XIV, 25, welche Stelle eher die Grundlage des Buches Jona bildet, als daſs hier der Held dieses Buches erwähnt werde. Auch die Citate des Chronikaschreibers (Teil I, 2 S. 155 ff.) und 2 *Chron.* XXXV, 25 sind *alius generis*.

[*]) Gesenius in „*Der Prophet Jesaia*“ II, 1 S. 10—14, hat gezeigt, dafs die ursprüngliche Überlieferung, welche nichts anderes enthielt, als dafs Manasse den Propheten tötete, von jüdischen und christlichen Schriftstellern immer mehr ausgeschmückt worden sei, so dafs sie endlich also lautete: Jesaja, von Manasse verfolgt, ergriff die Flucht und wurde in einen Cederbaum aufgenommen, welcher sich, um ihn zu empfangen, öffnete; auf Befehl des Königs wurde dieser Baum in Stücke zersägt; als die Säge an den Mund des Jesaja kam, gab dieser den Geist auf. Es ist möglich, dafs diese Legende eines historischen Untergrundes nicht entbehrt. Wird darauf, wie viele meinen, *Hebr.* XI, 37, also in dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, angespielt, dann würde dies sogar nicht unwahrscheinlich sein. Doch nennt der Verfasser des Hebräerbriefes Jesaja nicht; es ist also ebenso gut möglich, dafs die ihm bekannt gewordene Überlieferung von dem Lebensende eines oder mehrerer alttestamentlicher Frommen erst in späterer Zeit auf Jesaja angewandt worden ist. Die Überlieferung, dafs er unter Manasse getötet worden sei, kann sehr wohl ihre Entstehung den Stellen 2 *Kön.* XXI, 16; 2 *Chron.* XXXIII, 18 zu verdanken haben und wäre dann nichts weiter als eine historische Mutmafsung. Hätte der Verfasser von 2 *Kön.* gewufst oder auch nur vermutet, dafs Jesaja zu den Schlachtopfern des Manasse gehörte, so würde er es nicht unterlassen haben, ihn zu nennen, während sein Stillschweigen über Jesajas Lebensende nur auf einen natürlichen Tod desselben hindeutet. Weshalb aus 2 *Chron.* XXVI, 22; XXXII, 32 nicht hergeleitet werden darf, dafs Jesaja das Leben des Usia und des Hiskia beschrieben habe und also auch nicht aus der letztgenannten Stelle, dafs er Hiskia überlebt habe, geht aus Teil I, 2, S. 155 ff. hervor. Als Hiskia starb, waren seit der Berufung des Propheten 40 (nach vielen Chronologen, vgl. § 40, N. 18, sogar 50) Jahre verstrichen. Die Wahrscheinlichkeit spricht also gegen die Fortsetzung seiner Thätigkeit unter Manasse.

[3]) Die allgemeine Ansicht, dafs Jesaja ein angesehener Mann war und bei Hofe verkehrte („*Hiskias Hofprophet*“, J. G. Eichhorn, *Die hebräischen Propheten*, I, 276 ff.), kann richtig sein und findet sogar in *Jes.* VIII, 2 einige Unterstützung, insofern der dort genannte Uria der *primus inter pares* der jerusalemischen Priesterschaft war. Doch dürfen wir die Bemerkung nicht unterlassen, dafs diese Ansicht durch die Beziehung des Jesaja zu Achas und Hiskia nicht dargethan, ja nicht einmal empfohlen wird. Denn auch „der Mann des Geistes“ aus dem Volke hielt sich für berechtigt, zu Königen zu gehen und zu ihnen zu sprechen, ja wurde von diesen um Rat gefragt, da sie ihn als Dolmetscher Jahwes anerkannten. Auch die korrekte Form der prophetischen Reden des Jesaja ist kein Beweis für seine hohe Abstammung; man denke nur an Amos!

Die Jahre der prophetischen Wirksamkeit Jesajas gehören zu einer höchst wichtigen Periode der israelitischen Geschichte. In die Zeit kurz nach seinem Auftreten fällt der syrisch-ephraimitische Krieg (734) mit seinen Folgen, der Eroberung von Damaskus und der Einverleibung eines Teiles des Reiches Israel seitens der Assyrier, sowie der Unterwerfung des Königs von Juda unter den assyrischen Monarchen als sein Vasall. Zwölf Jahre später (722) ist er Zeuge der Einnahme von Samaria, der Wegführung eines grofsen Teiles der zehn Stämme,

sowie des Unterganges des Reiches Israel, lauter Thatsachen, durch die das kleine judäische Reich, welches dadurch zwar seiner Vormauer beraubt, aber doch auch der einzige Repräsentant des israelitischen Namens und einziger Anwalt der nationalen und religiösen Vorrechte wurde, sich in einen gänzlich neuen Zustand versetzt sieht. Während der siebzehn darauf folgenden Jahre, nämlich unter der Regierung des assyrischen Königs Sargon (722—706), bleibt Juda Vasall der Assyrier und geniefst auch in den Kriegen, welche zwischen seinen Nachbarn und Assur geführt werden, einigermafsen Ruhe. Doch sogleich nach der Thronbesteigung des Sohnes und Nachfolgers Sargons, Sanherib (705), schüttelt Hiskia das assyrische Joch ab und zieht sich dadurch den Einfall Sanheribs zu, welcher für sein Reich unheilvoll zu werden droht, dessen Ausgang jedoch von ihm und seinen Unterthanen als die Rettung aus einer bangen Gefahr betrachtet werden kann[4]).

[4]) Zur Erläuterung dieser kurzen Skizze, zu der man die neueren Werke über die Geschichte Israels vergleiche, kann das Folgende dienen.

a. Der syrisch-ephraimitische Krieg (monographisch dargestellt von Caspari, *Beitr. I;* siehe oben S. 27). Abgesehen von Jesajas Prophetieen, kommen aus dem A. T. in Betracht: 2 *Kön.* XV, 29, 37; XVI, 5—10; 2 *Chron.* XXVIII, vgl. Teil I, 2, S. 141 ff.; über die assyrischen Berichte vgl. Schrader, *KAT.*[2] 240 ff.; Tiele, *Babyl. Assyr. Gesch.*, S. 217 ff. — Achas hat die Hilfe des Tiglath Pileser nicht nur durch die Bezahlung einer bedeutenden Geldsumme, sondern auch durch das Gelöbnis bleibender Unterwerfung erkauft: 2 *Kön.* XVI, 7 bedeutet die Anerkennung des Tiglath Pileser als Oberherrn.

b. Der Untergang des Reiches Israel. Vgl. im A. T. 2 *Kön.* XVII, 1 ff.; XVIII, 9—12, und über die assyrischen Berichte Schrader S. 265 ff.; Tiele S. 236 ff. Dafs Juda in Ephraims Fall nicht mit hineingezogen wurde, erklärt sich füglich daraus, dafs es nicht teilnahm an Hoseas Aufstand und nach 722 blieb, was es früher war, nämlich Assurs Vasall. Die grofse Bedeutung der Aufhebung des mächtigen Bruderreiches, welche im Texte des Paragraphen nur eben angedeutet ist, fällt sogleich ins Auge: Juda wird sozusagen mündig. Auch in der Geschichte des Prophetismus fällt sein Auftreten beinahe zusammen mit dem Abtreten Ephraims.

c. Über Sargon, im A. T. nur *Jes.* XX, 1 genannt und Jahrhunderte hindurch ausschliefslich aus diesem Zeugnis bekannt, siehe Schrader S. 392 ff.; Tiele S. 238—282. Es steht fest, dafs er in der unmittelbaren Nähe und sozusagen auf dem Grundgebiete Judas Krieg geführt hat. Freiwillige oder gezwungene Teilnahme an einem dieser Kriege würde längst nicht seltsam gewesen sein und ist dann auch in mehr als einer Form besonders auf Grund einiger Jesajanischer Prophetieen von vielen als eine Thatsache angenommen worden. Siehe darüber Teil I, 2 S. 84—87. In den Inschriften von Sargon kommt nichts vor, was Anlafs geben könnte, einen Streit zwischen ihm und Juda vorauszusetzen. Der Titel Mu-sak-nis mât Ja-u-du, welchen er sich selbst einmal giebt (im J. 716; Schrader S. 188, 408), wird erklärt als „Unterwerfer des Landes Juda“ und kann thatsächlich, wie die Assyriologen

meinen, sich auf unser Juda beziehen, aber deutet dann doch nur an, was auch sonst feststeht, dafs der König von Juda sein Vasall war. Würde damit auf die Bezwingung Judas gedeutet, dann würde ohne Zweifel irgend eine Spur dieser wichtigen Thatsache in den zahlreichen Inschriften Sargons übrig geblieben sein. Bei solchem Stande der Sache ist es mehr als gewagt, Jesajanische Prophetieen mit einem Einfall Sargons in Judäa in Verbindung zu bringen; vor 25 Jahren, als bei dem Fehlen von historischen Auskünften die Phantasie mit Recht eine Bedeutung hatte, stand dies noch frei, jetzt nicht mehr.

d. Der Feldzug Sanheribs gegen Hiskia. Über die diesbezüglichen Erzählungen, so im A. T. wie in den Inschriften Sanheribs, siehe Teil I, 2 S. 84—87. Auf einzelne Besonderheiten kommen wir in § 42 zurück, wo auch der oben gebrauchte vorsichtige Ausdruck bezüglich des Endausganges des denkwürdigen Kampfes näher gerechtfertigt werden soll.

Mit diesen wichtigen Ereignissen stehen mehrere der in das Buch *Jesaja* aufgenommenen Prophetieen in unverkennbarem Zusammenhange. Je deutlicher dies in das Auge fällt, um so gröfser ist die Freimütigkeit, mit welcher sie Jesaja ben Amos zugeschrieben werden, indem und sofern sie übrigens nichts enthalten, was seine Autorschaft oder seine Zeit als die Zeit ihres Entstehens ausschliefst.

Der syrisch-ephraimitische Krieg und der Feldzug Sanheribs in Judäa sind die beiden Hauptthatsachen, um welche sie sich sogleich gruppieren. Demzufolge werden sie hier auf zwei Paragraphen verteilt, von denen der erste (§ 42) die Weisfagungen der Jahre 736 bis 722, der zweite (§ 43) diejenigen der Regierungszeit des Sargon und des Sanherib, also der Jahre 721—701 behandelt. Manche dieser Prophetieen sind uns offenbar nicht in ihrer ursprünglichen Form und Ausdehnung überliefert, andere können nur mit grofser Wahrscheinlichkeit als Jesajanisch betrachtet würden. Nichtsdestoweniger ist auch diesen a priori oder zu Gunsten der Überlieferung in § 42 oder 43 eine Stelle angewiesen.

Doch ist daran nicht zu denken, dafs alle Prophetieen, welche *Jes.* Kap. I—LXVI enthält, sich zur Aufnahme in eine dieser beiden Gruppen, wenn auch nur bedingungsweise, eignen sollten. Die historischen Kapitel XXXVI—XXXIX bringen offenbar einen ersten selbständigen Teil des Buches zum Abschlufs (vgl. § 47, N. 15). Bereits in diesem ersten Teile begegnen wir einer Anzahl von Stücken, welche unmöglich von Jesajas Hand herrühren können. Von diesen erfordern die Prophetie gegen Moab, Kap. XV, XVI und die oben bereits erwähnten historischen Kapitel XXXVI—XXXIX eine besondere Abhandlung (§§ 44, 45). Alle übrigen nicht-Jesajanischen Stücke des ersten Teiles werden in § 46 untersucht. Der zweite Teil, Kap. XL—LXVI, kann nicht dem Jesaja ben Amos, sondern mufs teils einem zweiten babylonischen Jesaja, teils seinen exilischen oder nachexilischen Nachfolgern zugeschrieben werden,

wie in §§ 47—49 näher bewiesen werden wird. Der Frage nach dem Ursprunge des so zusammengestellten Buches Jesaja wird dann noch eine besondere Untersuchung gewidmet (§ 50).

So unmöglich es nun sein würde, die eigentümlichen Züge, welche sich in den verschiedenen Bestandteilen des Buches Jesaja uns zeigen, zu einem Ganzen zu verbinden, ebenso leicht fällt es uns, ein Bild des Propheten aus den Weisfagungen zu entwerfen, deren Authentie nicht bezweifelt zu werden braucht. Was zunächst seine Denkweise anbetrifft, so kennzeichnet er sich von seinem Standpunkte auf dem Boden des entwickelten Jahwismus des VIII. Jahrhunderts durch die gleichmäfsige Aufrechterhaltung und tiefe Auffassung seiner religiösen wie seiner ethischen Bestandteile. Jahwe ist für ihn „der Heilige Israels“, der hocherhabene und reine Gott, demgegenüber alles, was auf Erden grofs und mächtig scheint, in das Nichts versinkt und für den Menschen keine andere Empfindung pafst, als bedingungslose Unterwerfung und ein unbegrenztes Vertrauen. Der Heilige ist zugleich der Gerechte, der strenge Vergelter der vielfältigen Sünden seines Volkes, der Gott des Gerichtes, welches deshalb in den Augen des Volkes immer unvermeidlich bleibt, aber je nach den Umständen bald in dieser, bald in jener Form sich offenbart. Doch so schwer Israel auch von Jahwe gezüchtigt wird, vor dem Untergange wird es bewahrt: „ein Rest bekehrt sich“ zu seinem Gott, wird von ihm wieder angenommen und geniefst unter seinem Schutze und unter der Regierung eines Davidssohnes, dem Ideal von Gottesfurcht und Gerechtigkeit, reichen und unvergänglichen, leiblichen wie geistigen Segen, welcher — wie der Prophet einigemale andeutet — auch von anderen Nationen begehrt und genossen werden wird[5]).

Dieser Denkweise entspricht zum andern die Form seiner prophetischen Reden. Das grofse litterarische Talent, von dem sie Zeugnis ablegen, ist zu vielseitig, um mit einem Worte gekennzeichnet zu werden. Erhabenheit und Kraft sind die am meisten ins Auge fallenden Merkmale seines Stils. Fast niemals verläfst Jesaja die Höhe, auf der er sich zu bewegen pflegt, und die Eleganz seines Vortrages artet niemals in Überladung aus. Von Jeremia unterscheidet er sich durch die Herrschaft über seine Gemütsbewegungen, wodurch er an Nachdruck gewinnt, was ihm vielleicht an Innigkeit abgeht. Die Verschiedenheit seiner Gaben, die Leichtigkeit, mit der er jeden Gegenstand nach seiner Art behandelt, treten deutlich hervor, wenn wir ihn mit Ezechiel vergleichen. Also auch von einem ästhetischen Gesichtspunkte aus betrachtet, bekleidet Jesaja den Rang, welchen er in der Reihe der grofsen Propheten Israels einnimmt, mit Ehren[6]).

[5]) Die Stellen, welche dieser kurzen und nach Art der Sache unvollständigen Skizze zu Grunde liegen, brauchen hier nicht aufgezählt zu werden. Statt dessen sei verwiesen auf §§ 42, 43, 46, 47 ff. und ferner auf Knobel-Diestel, *Jes.*, S. XIX—XXIII; Duhm, *Die Theol. der Propheten*, S. 149 ff.; Cheyne, *The Proph. of Isr.*, Vol. II, Essay III und passim; Robertson Smith, *Prophets of Israel*, Lect. V—VIII, p. 191 sqq.; Guthe, *Das Zukunftsbild des Jesaja* (Leipzig 1885); J. J. P. Valeton jr., *Viertal Voorlezingen over de profeten des O. V.* (Utrecht 1886), S. 1—38; Driver, l. c., p. 107—116.

[6]) Vgl. unten, § 47, die Vergleichung des Jesaja mit dem Autor von Kap. XL ff.; Knobel-Diestel, S. XXIII—XXV, und im allgemeinen die Commentare.

§ 42. Die Prophetieen des Jesaja ben Amos.
Erste Gruppe: Von Jesajas Berufung bis zum Fall Samarias.

Kap. VI enthält die Schilderung der Berufung des Jesaja im Sterbejahre des Usia (Vs. 1) zum Gesandten Jahwes an Israel. Das Kapitel steht, im Widerspruch mit der Analogie (*Jer.* I; *Ez.* I—III) und mit der Art der Sache, nicht an dem Anfange unserer Sammlung seiner Weissagungen. Das kommt auf Rechnung des Autors dieser Sammlung; doch kann Jesaja selbst Anlafs dazu gegeben haben, denn er beabsichtigte mit seiner Schilderung etwas anderes als die Mitteilung dessen, was ihm an einem gewissen Zeitpunkte seines Lebens widerfahren war: Vs. 9 u. 10 zeichnen zur ernsten Warnung für das verstockte Israel die traurige Erfahrung, welche er nach seinem Amtsantritte machen mufste, und in Vs. 11—13 wird der Inhalt seiner Predigt kurz zusammengefafst[1]). Daraus geht hervor, dafs Kap. VI erst geraume Zeit nach der Berufung zum Propheten niedergeschrieben worden ist, und das darf dann auch nicht bezweifelt werden[2]). Wenn nun auch hieraus folgt, dafs Kap. VI nicht nur wiedergiebt, was Jesaja in Entzückung gesehen und gehört hat, so würde es doch unrichtig sein, daraus abzuleiten, dafs das ganze Gesicht eine frei erfundene Einkleidung seiner prophetischen Überzeugung sei. Im Gegenteil ist es sogar höchst wahrscheinlich, dafs Jesaja sich in einer solchen Vision seiner Bestimmung bewufst geworden ist[3]).

[1]) Sowohl Vs. 9 f. als auch Vs. 11—13 gehören zu der Schilderung dessen, was nach Vs. 1 in Usias Sterbejahr gesehen und gehört wurde. Doch angenommen, J. wäre imstande gewesen, das, was er in der Ekstase gesehen und vernommen hatte, schriftlich genau wiederzugeben, so war er doch durch nichts dazu verpflichtet. Als er sich entschlofs, auch anderen mitzuteilen, was zwischen ihm und Jahwe vorgefallen war, hatte er dabei eine bestimmte Absicht, und diese kann keine andere gewesen sein, als die Warnung wider die Verstocktheit selbst, welche er auf Jahwes Befehl (Vs. 9) durch seine Predigt erlassen sollte. Die sklavisch wörtliche Auffassung des Befehls (und der loc. parall. Kap. XXIX, 9—12) führt zu der ungereimten Ansicht, dafs Jesaja begonnen habe,

das Volk zu ermahnen — nicht obwohl er fürchtete, sondern — weil er wufste, dafs es nichts helfen würde, oder lieber noch, dafs seine Predigt das Volk stumpf machen und also ins Verderben führen werde. Aber dieses Wissen hätte ihn zurückhalten müssen von dem Antritte seiner Aufgabe. Erst später, wenn ihn die Thatsache lehrte, dafs seine Ermahnungen diese Folgen hatten, konnte er diesen Lauf der Dinge als eine Fügung Jahwes auffassen und sich Jahwes Plan so vorstellen, wie er nun in Vs. 11—13 beschrieben wird: aus dem durch wiederholte Strafgerichte zu einem kleinen Rest zusammengeschmolzenen Volke soll ein neues Israel erstehen, welches dem Willen Jahwes entspricht. Aber gerade weil J. diesen thatsächlichen Gang nicht als eine getäuschte Erwartung der Wünsche Jahwes, sondern als die Verwirklichung seines Rates betrachtet und ansieht, kann und darf er diesen auch vordatieren und die Lehren der Erfahrung mit der Stimme Jahwes verschmelzen, welche er im Beginn seiner Laufbahn vernommen hatte. Vgl. Hitzig, *Jes.*, S. 59 f.

[2]) „Das Sterbejahr des Königs Usia“ (Vs. 1) war ohne Zweifel verstrichen, als es von Jesaja beim Niederschreiben des Kap. VI durch diese Formel erwähnt wurde. Wie weit dasselbe in jenem Zeitpunkte hinter ihm lag, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Die vollständige Verwüstung Judäas, wie sie Vs. 11—13 angekündigt wird, weist entweder auf den Einfall Rezins und Pekahs oder den Sanheribs hin; den lezteren anzunehmen, liegt nach jenen Versen näher als den ersteren.

[3]) Die Vision unterscheidet sich von vielen anderen prophetischen Gesichten durch Einfalt und Erhabenheit. Die darin ausgedrückten Vorstellungen und Ideen — Jahwe Zebaoth ein König (Vs. 5), von seinen Trabanten, den Engeln, umringt, in seinem Palaste auf einem hohen Throne sitzend, der Heilige und Majestätische, dessen Anblick für den sündigen Menschen tödlich ist u. s. w. — sind nicht weit gesucht, sondern in Israel gang und gäbe. Die Form dieser Vision ist offenbar dem glänzenden Hofhalte entlehnt, welchen jeder Bürger Jerusalems aus eigener Anschauung kannte. Es ist also durchaus nicht befremdend, dafs diese Ideen dem Jesaja, während er sich in ekstatischem Zustande befand, zu einem solchen Gemälde sich objektiviert haben.

Kap. II, 6 (5)—IV bilden ein Ganzes; mit Kap. III, 16 beginnt nicht eine besondere Prophetie, sondern ein Teil der einen Weissagung. Der Prophet bestraft die Sünden seines Volkes, insbesondere die ausländischen Sitten, den Bilderdienst, den Hochmut und die Üppigkeit (Kap. II, 6—8; III, 8—15), auch die der Frauen Jerusalems (Kap. III, 16—23). Auf Grund dessen verkündigt er einen Gerichtstag, an welchem Jahwe seine Gewalt behauptet, alles, was hoch und erhaben ist, erniedrigt und die absolute Nichtigkeit alles Irdischen an den Tag bringt (Kap. II, 9—III, 7; 24—IV, 1); darauf folgt für den Rest Israels und für das gereinigte Jerusalem Wiederherstellung und Verherrlichung (Kap. IV, 2—6)[4]). Kap. V ist mit dieser Prophetie wohl einigermafsen verwandt, aber doch nicht als die Fortsetzung derselben zu betrachten (N. 20).

Die Prophetie enthält nichts, was uns hindern kann, sie in die Zeit des Jesaja zu legen und ihm zuzuschreiben. Das Fehlen jeder Anspielung, sei es auf die Assyrier, sei es auf eine bevorstehende oder kürzlich bestandene Kriegsgefahr, läſst es dann so gut als sicher erscheinen, daſs sie dem syrisch-ephraimitischen Kriege und also auch der direkten Berührung mit den Assyriern voraufgeht. Damit stimmt ihre Stellung im Anfang der Sammlung, deren Aufschrift Kap. II, 1 steht, wohl überein. Man könnte nur fragen, ob Jesaja in den Jahren 735 oder 736 hat sprechen und schreiben können, als ob diese Feinde sich nicht schon in der Ferne zeigten. Doch kann uns dies nicht bewegen, die Echtheit der Prophetie zu leugnen, dann noch eher die Chronologie, nach welcher das Sterbejahr des Usia fast unmittelbar dem syrisch-ephraimitischen Kriege voraufgeht, zu revidieren.

Die Hypothese von T. Roorda, daſs *Jes.* (I) II—IV (V) infolge eines Irrtums in das Buch *Jesaja* aufgenommen sei, in Wahrheit aber Micha zum Autor habe, beruht auf einer unrichtigen Auffassung der Erscheinungen, von denen sie ausgeht, und wird durch die Übereinstimmung zwischen *Jes.* I—V und Michas Prophetieen nicht dargethan [6]).

Dem Abschnitt Kap. II, 6 (5)—IV, 6 geht unmittelbar vorauf eine Aufschrift („Das Wort, welches Jesaja ben Amos über Juda und Jerusalem gesehen hat", Kap. II, 1) und eine Prophetie, betreffend die Wallfahrt vieler Nationen nach dem erhöhten Jerusalem und den Anbruch des allgemeinen Friedens (Vs. 2—5 [4]). Sie gehören indes nicht in dem Sinne zu einander, daſs die Aufschrift die Prophetie, und zwar ausschlieſslich beträfe (T. Roorda, vgl. N. 6); vielmehr bezieht sich diese Aufschrift auf alles Folgende und nur insofern auch auf die Prophetie Vs. 2—5 (4). Die Frage, ob sie mit Recht die Prophetie dem Jesaja zuschreibt, muſs erwogen werden im Zusammenhange mit der Thatsache, daſs Vs. 2—4, abgesehen von unbedeutenden Abweichungen, auch *Micha* IV, 1—3 sich findet, und dort noch ein oder zwei Verse folgen, welche damit ein Ganzes auszumachen scheinen. Die Hypothese, daſs entweder *Jes.* II, 2—4 oder *Micha* IV, 1—4 (5) das Original und also der andere Abschnitt eine Kopie davon wäre, ist unannehmbar; vielmehr sind die beiden Abschnitte zu betrachten als mehr oder weniger getreue Abschriften eines Originals, welches uns im A. T. nicht erhalten ist [7]). Dieses ursprüngliche Stück kann sehr wohl von einem älteren Zeitgenossen des Jesaja und des Micha geschrieben sein: weder Inhalt noch Form des Abschnittes verbieten das, und es wird durch die Thatsache, daſs sie einen Teil der Schriften

zweier Propheten des VIII. Jahrhunderts bilden, stark anempfohlen[8]). Die Möglichkeit besteht also auch, dafs Jesaja die Prophetie dieses unbekannten Vorgängers aufgenommen und sie als Einleitung vor seine eigene Weissagung gestellt hat. Doch wahrscheinlich ist das nicht: Vs. 2—5 (4) hängen mit dem folgenden nur äufserst lose oder überhaupt gar nicht zusammen, und die Bemühungen, doch einen gewissen Zusammenhang herzustellen, sind alle mifsglückt. Darum nehmen wir lieber an, dafs der Compilator der Kapitel II ff. den Versen 2—4, welche er mit Recht für alt und mit Unrecht für Jesajanisch hielt und denen er nicht ohne Grund grofse Bedeutung beilegte, gerade nach der von ihm aufgesetzten Aufschrift den Ehrenplatz einräumte[9]).

[4]) Vgl. über Kap. IV, 2—6 Stade (*ZatW.* IV, 149—151); über Kap. III, 16—IV Oort (*Th. T.* XX, 561—568). Die Einheit von Kap. II, 6 (5)—IV wird von beiden nicht geleugnet, wohl aber von Guthe (l. c. S. 45 f.), welcher die erste Hälfte an den Anfang, Kap. III, 16—IV in die zweite Periode (vgl. S. 12 ff.) der Jesajanischen Thätigkeit verlegt. Was jedoch in Kap. IV, 3 über den „Rest in Zion" gesagt wird, unterscheidet sich nicht wesentlich von den Ideen darüber in Kap. VII, VIII, 1 bis IX, 6 und anderen Prophetieen unserer ersten Gruppe. Weshalb es unentschieden gelassen wird, ob die Strafrede mit II, 6 oder wohl mit II, 5 beginnt, ist deutlich, denn Vs. 5 läfst sich als Anfang der Rede betrachten — besonders dann, wenn man sich erlaubt, Vs. 6 עמך in חסך zu verändern und zu übersetzen: „denn du hast deine Frömmigkeit fahren lassen, Haus Jakobs!" — aber auch als Fortsetzung von Vs. 2—4, womit die Formel ebenso zusammenhängt wie *Micha* IV, 5 mit Vs. 1—4. Siehe ferner N. 7—9.

[5]) Diese Zeitbestimmung wird nun auch fast allgemein angenommen, nur Stade (*GdVI.* I, 608, 611 f.) legt diese Prophetie unter Hiskia vor das Jahr 701, jedoch ohne diese Abweichung zu rechtfertigen. Die Zurückdatierung des Sterbejahres des Usia würde nicht allein Platz schaffen für die ältesten Prophetieen des Jesaja, sondern auch den Zahlen für die Regierungszeitdauer des Jotham und Achas (2 *Kön.* XV, 33; XVI, 2) zu gute kommen; doch würde jeder darauf zielende Vorschlag bei einem Mangel an bestimmten Anweisungen im Text von 2 *Kön.* mit Recht zurückgewiesen werden.

[6]) Der erste Teil der *Orientalia* edd. T. G. J. Juynboll, T. Roorda, H. E. Weyers (1840) enthält (p. 65—174) eine *Annotatio ad Vatt. Jesajae* C. I—IX, 6 von T. Roorda, worin (p. 79—91) die Authentie von *Jes.* I—V bestritten wird und zwar in folgender Weise. Allgemein wird anerkannt, dafs *Jes.* II, 2—4 und *Micha* IV, 1—4 nicht herstammen von den beiden Autoren, bei welchen wir diese Worte finden, sondern vielmehr von einem anderen Propheten, dessen Ausspruch jene übernahmen (vgl. N. 7—9); wer der ältere Prophet sei, erklärt man, nicht zu wissen. Doch nun wird ja in Kap. II, 1 mit so vielen Worten Jesaja ben Amos als Autor des folgenden Vaticiniums genannt. Wir müssen also Kap. II, 2—4 ihm zuschreiben; dann kann aber die Predigt, welche an diesen Text angeschlossen wird, Kap. II, 5—V nicht von seiner Hand herrühren; ebensowenig Kap. I, denn dieses hängt mit Kap. II—V eng zusammen. Wir müssen also annehmen, dafs der Verfasser von Kap. I—V Worte Jesajas mit

Nennung ihres Autors mitten in seine eigene Prophetie aufgenommen habe. Wer der Schreiber ist, scheint noch nachgewiesen werden zu können: es ist kein anderer als Micha, dessen Aufmerksamkeit, wie aus Kap. IV, 1—4 hervorgeht, auf Jesajas Worte gerichtet war. Wirklich besteht zwischen seinen Weissagungen und *Jes.* I—V eine oft schlagende Übereinstimmung (vgl. I, 1 mit *Micha* I, 1; — I, 10 mit *Micha* III, 1; — I, 11 ff. mit *Micha* VI, 6—8; — I, 20 mit *Micha* IV, 4; — II, 6—8 mit *Micha* V, 9—12; — III, 7 mit *Micha* II, 4; — V, 7 mit *Michas* vielfältigen Paronomasieen; — V, 8 mit *Micha* II, 2; — V, 29 mit *Micha* V, 7). Vgl. meine Bekämpfung dieser Ansicht in der I. holl. Aufl. II, 58, 60; die Antwort Roordas, *Comm. in Vat. Michae*, p. 5 sq., und de Goeje in „*De Gids*“, 1870, II, 132 f.

Roordas Ansicht ist unhaltbar, denn 1) die Behauptung, dafs die Sammlung der Jesajanischen Prophetieen erst bei Kap. VI, der Vision seiner Berufung, beginne, ist unrichtig: Kap. VI, 1 ist kein erster Anfang, und es kann — sowohl für Jesaja als auch für einen späteren Redactor — Gründe gegeben haben, Kap. VI nicht voranzustellen (vgl. N. 1—3). 2) In keinem Falle bilden Kap. I—V ein Ganzes: wenn dies nicht schon durch die Entstehungszeit von Kap. I, V ausgeschlossen wäre (N. 20; § 43, N. 14—18), so würde doch der Mangel an Zusammenhang zwischen diesen Kapiteln und II—IV uns verbieten, sie für eine einzige Weissagung zu halten. Die Annahme, dafs der Autor dieser Rede Jesajas Prophetie (II, 2—4) mit ihrer Aufschrift (II, 1) in seine eigene Schrift aufnimmt — an sich selbst sehr unwahrscheinlich! — ergiebt sich also als falsch. Aufserdem 3) betrifft Kap. II, 1 nicht ausschliefslich Vs. 2—4, sondern die folgenden Jesajanischen Prophetieen, wahrscheinlich bis Kap. XII, 6 (vgl. § 50). Reichte es nur bis Vs. 4, dann würde es wahrscheinlich anders lauten und der Anfang eines neuen Stückes nach Vs. 4 auf eine andere Weise bezeichnet sein. Wenn damit der Hypothese Roordas der Grund, auf welchem sie ruht, entzogen ist, so wird sie überdies 4) nur mit sehr schwachen linguistischen Beweisen empfohlen: die Anzahl der Parallelstellen in Kap. I—V und bei Micha ist bei weitem nicht genügend, sie dem Micha zuzuschreiben und wird 5) mehr als aufgewogen durch die zahlreichen Jesajanischen Worte und Ausdrücke. Roorda selbst weist auf Kap. III, 12 (IX, 15), V, 25 (IX, 11 u. s. w.; unten N. 20) hin. Vgl. ferner V, 6 (VII, 24), V, 19, 24 (קדוש ישראל, bei Micha niemals); IV, 3 (XIX, 18) u. s. w. u. s. w.

[7]) Über Kap. II, 1 in Verbindung mit Vs. 2—4 siehe N. 6. Die Differenzen zwischen beiden Stellen, soweit sie parallel laufen, sind nicht derartig, dafs daraus die Priorität der einen oder der anderen abgeleitet werden könnte. Ein solches Verhältnis scheint erst recht nicht anzunehmen zu sein, wenn wir auf das Folgende achten. Micha kann nämlich nicht aus *Jes.* II geschöpft haben, denn er giebt mehr, als dort zu finden war; IV, 4 ist nicht ein gleichgiltiger Zusatz zu Vs. 1—3 (Stade), sondern die Fortsetzung der Schilderung des ungestörten Friedens; IV, 5 kann von einer anderen Hand herrühren, aber der darin ausgesprochene Gedanke würde von dem Verfasser anders formuliert sein, wenn er *Jes.* II, 5 vor Augen gehabt hätte. Umgekehrt kann Jesaja nicht wohl *Micha* IV gefolgt sein, weil die Chronologie dem entgegen ist, — denn Micha prophezeite unter Hiskia (vgl. unten Hptst. X) — ebenso widerspricht dem die Form von *Jes.* II, 5 aus denselben Gründen, aus denen dieser Vers dem Autor von *Micha* IV, 5 unbekannt gewesen sein mufs. Nehmen wir dagegen an, dafs die

beiden Texte Kopieen eines Originals sind, dann bietet ihr gegenseitiges Verhältnis nicht die geringste Schwierigkeit. Lebenszeit und Name des Schreibers sind dann ganz unbekannt; die Vermutung Hitzigs (*Jes.* S. 22) und anderer, dafs es Joel sei, fällt bei einer richtigeren Bestimmung über dessen Lebenszeit (vgl. Hptst. X) zusammen und findet, auch hiervon abgesehen, in dem Verhältnis von *Jes.* II, 2—4 zu der Prophetie Joels keine Unterstützung.

[8]) Anders Stade (*ZatW.* I, 165 f.; III, 14 ff. und in Erwiderung auf Cornills und Nowacks Gegenbemerkungen [ebendas. IV, 88 n., 278 ff.] IV, 292 vgl. 260). Er behauptet, dafs die Propheten des VIII. Jahrhunderts stets ein Volk oder bestimmte Völker vor Augen hatten, und dafs, wenn sie auch hin und wieder eine von einer oder mehreren fremden Nationen (*Jes.* XVIII, 7; XIX, 18 ff.) dargebrachte Huldigung für Jahwe erwähnen, doch die Idee einer Bekehrung „vieler Völker“ oder „aller Nationen“ ihnen und im allgemeinen der vorexilischen Prophetie fremd sei. Doch hat er sich, um diese Behauptung aufrecht halten zu können, genötigt gesehen, eine allmählich anwachsende Zahl vorexilischer Texte den Autoren, unter deren Namen sie gehen, zu entnehmen und für „sekundär“ oder interpoliert zu halten, und das oft aus sehr schwachen, ja nichtigen Gründen. Auf diese Weise macht er sich los von *Jes.* VIII, 9; XIV, 24—27; XVII, 12—14; XXIX, 7 (was wird aber aus V. 8b?), sowie von *Jer.* III, 17, 18 (*ZatW.* III, 14 f.; vgl. IV, 151—154). Unten bei der Erörterung der hierher bezüglichen Prophetieen, kommen wir, soweit es nötig ist, auf diese Thesen zurück. Doch schon jetzt fällt ins Auge, dafs sie die Grenze zwischen Kritik und Hyperkritik überschreiten. Überdies erreichen sie ihren Zweck nicht. Denn aufser den erwähnten Stellen müfsten noch andere gestrichen werden, so *Jer.* XII, 15—17; XVI, 19—21; XXXIII, 9; *Zeph.* III, 9 und aus *Jes.* selbst XVIII, 3. Oder ist es nicht höchst bemerkenswert, dafs der Prophet hier „alle Bewohner der Welt und die auf dem Erdboden sitzen“ aufruft, dafs sie achtgeben auf das grofse Werk, welches zu vollbringen Jahwe sich rüstet (Vs. 4—6)? Ist diese Aufforderung denn so sehr verschieden von der Aussicht, welche sich uns in Kap. II, 2—4 eröffnet? Ohne Vorbehalt geben wir zu, dafs sie erst in und nach der Verbannung allgemein und ein Teil des Volksglaubens wurde, doch das ist kein Grund, zu leugnen, dafs schon im VIII. Jahrhundert ein einzelner sich dazu hat erheben können.

[9]) Die Commentatoren zu *Jes.* II—IV (und *Micha* IV) haben das Unmögliche versucht, um nachzuweisen, dafs *Jes.* II, 2—4 (5) (und *Micha* IV, 1—4 [5]) mit dem, was darauf folgt, zusammenhängen. Am annehmbarsten ist noch die Vermutung, dafs der Prophet die herrliche Weissagung seines Vorgängers oder Zeitgenossen voranstellt, um dadurch auf die Sünden seines Volkes ein helleres Licht fallen und den gewaltigen Abstand fühlen zu lassen zwischen dem Heute und der herrlichen Zukunft. Doch wenn dem so wäre, so möchte man mit Recht erwarten, dafs er im Verlauf seiner Rede auf die Zukunft und ihre Verwirklichung zurückgekommen sein würde. Das ist aber nicht der Fall. Aus diesen Gründen schien es ratsam, die Aufnahme von Kap. II, 2—4 (und *Micha* IV, 1—4) dem Sammler zuzuschreiben und in Vs. 5 (und *Micha* IV, 5) einen Versuch desselben zu erkennen, die Prophetie wenigstens einigermafsen mit dem Folgenden zu verknüpfen.

Die Prophetie Kap. XVII, 1—11 mit der Aufschrift מַשָּׂא דַּמָּשֶׂק, Orakel von Damascus[10]), verkündigt wirklich die Verwüstung dieser und anderer syrischer Städte (Vs. 1, 2), aber richtet sich darnach an das Reich Ephraim (Vs. 3—11) und zwar mit Androhung eines zweifachen Strafgerichts (Vs. 3—6, 9—11), deren erstes seinen Zweck vermutlich nicht verfehlen werde (Vs. 7, 8). Was darauf in Kap. XVII folgt (Vs. 12—14), hat mit dem Vorhergehenden nichts zu thun und hätte entweder als selbständige Weissagung betrachtet oder mit Kap. XVIII verbunden werden müssen. Die Prophetie Kap. XVII, 1—11, deren Text viel gelitten hat, entbehrt überdies eines befriedigenden Schlusses und ist vielleicht nur ein Fragment[11]). Indessen ist weder ihr Jesajanischer Ursprung, noch ihr Alter zweifelhaft. Die Vereinigung von Syrien und Ephraim weist auf den gegen Juda gerichteten Bund dieser zwei Reiche hin, welcher indessen noch nicht zu Thätlichkeiten geführt zu haben scheint. Der Abschnitt fällt also unmittelbar vor den syrisch-ephraimitischen Krieg[12]).

[10]) Dasselbe מַשָּׂא mit dem Eigennamen des Landes oder der Stadt, auf welche die Prophetie sich bezieht, kommt vor in den Aufschriften *Jes.* XIII, 1; XIV, 28 (hier in abweichender Form); XV, 1; XVII, 1; XIX, 1; XXI, 1, 11, 13; XXII, 1; XXIII, 1; XXX, 6a. Aus dieser Aufzählung geht hervor, dafs der Gebrauch dieses Wortes zu den Eigentümlichkeiten der Sammlung gehört welche mit Kap. XIII beginnt (NB in Vs. 1*b* wird auch Jesaja ben Amos aufs neue genannt!) und deutlich bis Kap. XXIII, wahrscheinlich sogar bis Kap. XXVII, durchgeht (über XXX, 6 siehe § 43, N. 11); aber ebenso erhellt, dafs in dieser Sammlung eine Anzahl Prophetieen vorkommen, welche entweder eine andere (Kap. XX, 1) oder überhaupt keine Aufschrift haben (Kap. XIV, 24—27; XVII, 12—14; XVIII; XXII, 15—25) — das letztere wahrscheinlich darum, weil der Sammler sie nicht für selbständige Weissagungen ansah. Eigentlich bezeichnet מַשָּׂא *das Aufgehobene, das Emporgehobene;* in diesem Sinne wird es z. B. 2 *Kön.* V, 17; VIII, 9; 2 *Chron.* XXXV, 3; *Jes.* XLVI, 1, wo man ebensogut *Last* übersetzen kann, gebraucht. Doch wird das Verbum נָשָׂא auch ohne Zusatz von קוֹל gebraucht für: (die Stimme) *erheben* oder *anheben* (z. B. *Jes.* III, 7; *Mich.* II, 4). Davon ist abgeleitet eine neue Bedeutung von מַשָּׂא = *das Anheben, Ausspruch,* deutlicher: *göttliche Offenbarung* oder *Orakelspruch.* Mit Unrecht hat Hengstenberg (*Christ. d. A. T.*, III, 1, S. 337 ff.) diesen Gebrauch von מַשָּׂא geleugnet und dafür behauptet, dafs es immer zur Bezeichnung einer „*Unglücksprophetie*" (= Last, von Jahwe einer Person oder einem Volke auferlegt) gebraucht werde; seine Annahme wird widerlegt durch *Zach.* XII, 1; *Spr.* XXX, 1; XXXI, 1 (doch ist die Auslegung dieser beiden Stellen zweifelhaft) und besonders durch *Jer.* XXIII, 33—39. Aus dieser Stelle geht hervor, dafs Jeremias Zeitgenossen ihn spottend fragten: „Was ist der Massa Jahwes?" (Vs. 33, 34, 36, 38), indem sie auf die doppelte Bedeutung des Wortes anspielten, welches der Prophet vom Orakelspruch, die Frager im Sinne von Last gebrauchten. Jeremia will das nicht länger dulden und befiehlt den Gebrauch anderer Formeln (was hat

Jahwe geantwortet, gesprochen? Vs. 35, 37), während er übrigens selbst (Vs. 33, 36, 39) seinen Gegnern ihr Wortspiel zurückgiebt. — Jesaja selbst gebraucht das Wort מַשָּׂא in dem Sinne von Ausspruch nirgends. Schon hieraus kann man ableiten, dafs die Aufschriften in Kap. XIII ff. nicht von seiner Hand sind. Doch geht das überdies daraus hervor, dafs manche dieser Aufschriften unrichtig oder wenigstens nicht recht passend sind, wovon wir uns bei der Behandlung der betreffenden Prophetieen in diesem und den folgenden Paragraphen überzeugen werden. Sogleich ist Kap. XVII, 1a nur halb richtig, denn von Vs. 3 an beschäftigt sich der Prophet hauptsächlich mit Ephraim.

[11]) Bezüglich des Textes siehe de Lagarde, *Semit*, I, 29—32. und speciell über Vs. 7, 8 Stade, *ZatW.*, III, 11—13. Nach diesen Versen, welche eine Rückkehr Israels zu seinem Schöpfer verkündigen, würde man etwas anderes erwarten als Vs. 9—11, welche zwar sehr dunkel sind, aber doch sicherlich von Strafe und Abfall handeln. Es gelingt uns also nicht, uns von dem Gange der Prophetie in ihrem Ganzen vollständig Rechenschaft zu geben.

[12]) Man achte darauf, dafs Assur nicht erwähnt wird als Vollstrecker der Strafe an Syrien und Ephraim; dafs das Gericht über die beiden Reiche in sehr unbestimmten Ausdrücken beschrieben wird; dafs nach Vs. 7, 8 die Hoffnung auf Bekehrung Israels nicht aufgegeben ist. Dies alles ändert sich in den Weissagungen, welche unter dem Endrucke der Feindseligkeiten ausgesprochen sind (siehe unten!), und weist also auf die Priorität von Kap. XVII, 1—11 hin.

Kap. VII berichtet uns von einem zweimaligen Zusammentreffen Jesajas mit Achas und dem bei diesen Gelegenheiten vom Propheten Geredeten. Gegen die Authentie des Hauptinhaltes der Verse 3—9 und 11—25, in denen uns die beiden Prophetieen mitgeteilt werden, besteht kein einziges giltiges Bedenken[13]). Doch finden sich in den Einzelheiten allerlei Schwierigkeiten, welche besonders durch de Lagarde, obwohl nicht ohne Übertreibung, ans Licht gezogen worden sind[14]). Die Schwierigkeiten dürfen aber nicht zur Verkennung der Echtheit der beiden Prophetieen selbst führen. Sie fallen nämlich gröfstenteils fort, wenn wir annehmen, dafs Vs. 8*b*, die Worte את־מלך אשור in Vs. 17, במלך אשור in Vs. 20, aber auch — worauf Budde zuerst aufmerksam gemacht hat — Vs. 22*a* und vor allem Vs. 16 Glossen sind, welche mit Unrecht in den Text aufgenommen wurden[15]). Das von diesen späteren Zusätzen gesäuberte Kap. VII kann indessen nicht von Jesaja selbst, sondern mufs von einem seiner Getreuen (Kap. VIII, 2, 16) niedergeschrieben sein; Vs. 1 ist als unentbehrliche historische Einleitung von dem Sammler aus 2 *Kön.* (Kap. XVI, 5) entnommen[16]).

[13]) Vgl. aufser den Kommentaren de Lagarde, *Semit.* I, 9—14; C. J. Bredenkamp, *Vat. quod de Immanuele edidit Jesaias*, Kap. VII, 1—IX, 6 (1880); K. Budde, *Über das 7. Cap. d. B. Jesaja (Etudes archéologiques — dédiées à M. le Dr. C. Leemans*, p. 121—126); Guthe, l. c., S. 39 ff.

Hinsichtlich der Verse 3—9 ist folgendes zu bemerken: Niemand verkennt, dafs J. das Fehlschlagen des Anschlages der verbündeten Könige erwartet hat, und gegen die Ankündigung desselben in dieser Form giebt es kein einziges Bedenken; Vs. 6 enthält eine Einzelheit, welche nur einem wohlunterrichteten Zeitgenossen bekannt sein konnte; Vs. 9b — nach de Lagarde „die Vollendung des Unsinns" — ermahnt das Haus Davids zum Vertrauen auf Jahwes Versprechen und Hilfe und macht davon sein Heil abhängig, — ebenso passend als rein Jesajanisch; Vs. 8b endlich ist eine Glosse (N. 15). Auch die Verse 11—25 stammen im allgemeinen ohne Zweifel von Jesaja ab. Das Anerbieten eines Zeichens würde dann allein unsinnige Vermessenheit gewesen sein, wenn damit ein von Achas zu bestimmendes Wunder gemeint wäre. Doch liegt das ebensowenig in dem Worte, als es aus Vs. 14 ff. abgeleitet werden kann. Achas' Weigerung erklärt sich daraus, dafs er durch die Annahme sich würde verpflichtet haben, dem Worte Jahwes, welches Jesaja ihm verkündigt hatte, Vs. 9b, zu folgen und also die Hilfe Assurs nicht anzurufen. Immanuel — von dem durchaus nichts gesagt wird, woraus hervorgehen könnte, dafs er von David abstamme und zum Herrschen bestimmt sei, und welcher darum mit Unrecht letzthin von Guthe mit dem Davididen aus Kap. IX, 5 f.; XI, 1—5 identificiert wird — Immanuel ist in seinen Schicksalen und in seiner Entwickelung das Bild von Israels Zukunft und Bestimmung. Er wächst auf in einem verwüsteten und für den Ackerbau untauglichen Lande („Käse und Honig wird er essen", Vs. 15a) und wird in einem Leben voll Entbehrung zu einem Manne nach dem Herzen Jahwes gebildet („auf dafs er wisse das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen", Vs. 15b). In diesen Zustand wird Judäa gebracht durch die egyptischen und assyrischen Heerscharen, welche einander auf ihrem Grundgebiet begegnen und sich bekämpfen (Vs. 17 ff.). Diese Erwartung dürfte dem Jesaja nicht abgesprochen werden, wenn wir auch vollständig aufser stande wären, sie zu erklären. Doch das ist nicht der Fall, denn eine Bundesgenossenschaft Rezins und Pekahs, die natürlich gegen Assur gerichtet ist, ist gar nicht unwahrscheinlich und rechtfertigt vollständig Jesajas Prophezeiung — welcher jedoch, wie bekannt ist, der Ausgang damals nicht entsprochen hat. Vgl. noch S. 44 f. über *Jes.* V. Auch Vs. 11—25 enthält deshalb keinen einzigen entscheidenden Beweis gegen die Authentie.

[14]) Vgl. Gesenius, *Jes.* II, 1, S. 270 f.; de Lagarde, l. c., und dagegen u. a. Hitzig, *Jes.*, S. 69; Budde, l. c. Befremdend ist aufser dem durchgängigen Gebrauch der dritten Person, wo von Jesaja die Sprache ist, Vs. 8b, 10 (zu lesen ישעיהו statt יהוה ?), das Fehlen des Zusammenhanges zwischen Vs. 16 und 17, Vs. 22a in Verbindung mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden. Siehe ferner N. 13 und 15 f.

[15]) Über Vs. 8b — sonderbar genug von de Lagarde als echt betrachtet und mit beifsendem Spott als Waffe gegen die Echtheit der ganzen Prophetie gebraucht — vgl. die Commentare. Die Ankündigung von der Aufhebung des Bestehens Ephraims nach noch 65 Jahren pafst gar nicht in den Zusammenhang und ist in Jesajas Prophetieen ohne Parallele; vermutlich ist sie an dieser Stelle eingefügt, als infolge eines neuen Zuzuges assyrischer Kolonisten der Rest der zehn Stämme die Bedeutung und Selbständigkeit verlor. — In Vs. 17, 20 mufs „der König von Assur" eine Glosse sein, denn Vs. 17 u. ff. verkündigen die Verwüstung Judäas auch seitens der Egypter; Vs. 18a ist in dieser Hin-

sicht unzweideutig und kann sicher nicht der Erhaltung der bezüglichen Worte in Vs. 17, 20, welche schon in formeller Hinsicht sehr verdächtig erscheinen, geopfert werden. — Vs. 22*a* ist von der Hand eines Lesers, welcher es nicht verstand, dafs das Essen von Käse und Honig eine Folge des Stillstandes des Ackerbaues in dem verwüsteten Lande ist, und der den Gebrauch von Käse als täglicher Nahrung aus dem Überflusse von Milch erklärte. Vgl. Budde. — Ist in N. 13 der Inhalt der zweiten Weissagung des Jesaja richtig wiedergegeben, dann ist, wie Budde gut erkannt hat, Vs. 16 darin ein störendes Element, denn es lenkt die Aufmerksamkeit von der Verwüstung Judäas ab, welche in Vs. 15*a* vorausgesetzt und Vs. 17 ff. näher geschildert wird. Der Vers kann durch jemanden eingefügt worden sein, welcher nicht ganz ohne Grund sich wunderte, dafs von Vs. 10 an Syrien-Ephraim ganz aus dem Auge verloren wird. Dem steht gegenüber, dafs Vs. 16 („denn bevor der Knabe weifs, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, wird das Land, vor dessen zwei Königen euch graut, verlassen sein“) in eigenartiger Form einen Gedanken ausspricht, welchen J. gehegt haben kann, und welcher nicht wie eine Glosse aussieht. Doch wird dieser Einwurf mehr als aufgewogen durch das Mifsverständnis, welches Vs. 15b (לְדַעְתּוֹ ist nicht als Zeitbestimmung, sondern als Anweisung eines Zweckes aufzufassen, vgl. N. 13) in Vs. 16a erfährt (wo בְּטֶרֶם nur die zuerst genannte Auffassung zuläfst, und „das Böse verwerfen und das Gute erwählen“ als synonym mit „Erkenntnis [Unterscheidung] von Gut und Böse“ betrachtet wird). Mag also der Gedanke des Verses 16 kein Bedenken erregen, dann würden doch Form und Stellung des Verses dem Jesaja abgesprochen werden müssen. Vs. 17 mit כִּי aus Vs. 16 an der Spitze schliefst sich unmittelbar an Vs. 15 an.

[16]) Der durchgängige Gebrauch der dritten Person ist in einem Stück von Jesajas Hand nicht zu erklären; in dem Anfange hätte auch der Prophet diese Form gebrauchen können, aber in der Folge würde er sie ohne Zweifel haben fahren lassen; über Kap. XX vgl. § 43 N. 1. Dazu kommt, dafs der gesuchte poetische Stil des Verses 2 und im allgemeinen die Form mehr als eines Verses nicht den Eindruck des rein Jesajanischen machen. Der Versuch Buddes (l. c. S. 125), mittelst kleiner Veränderungen im Texte das Kapitel in eine Form zu bringen, welche von Jesaja selbst hergeleitet werden kann, ist sinnreich, aber auch gewagt. — Für die Entlehnung von Vs. 1 aus 2 *Kön.* XVI, 5 spricht die fast wörtliche Übereinstimmung, auch in der zweiten Hälfte des Verses, welcher in *Jes.* VII nicht an seinem Platze ist und also nicht umgekehrt von dem Autor der *Könige* aus *Jes.* entlehnt sein kann.

Auf Kap. VII folgt chronologisch Kap. VIII, 1—IX, 6. Der Name Maher-sjalal Chas-bas, welchen Jesaja zuerst aufzeichnete und dann einem seiner Söhne beilegte (Kap. VIII, 1—3), enthält eine Ankündigung des Schicksals, welches Damascus und Samaria treffen soll (Vs. 4). Aus der Fortsetzung der Prophetie geht hervor, dafs einige Judäer die Pläne Rezins und Pekahs begünstigten (Vs. 6), dafs aber die grofse Mehrzahl allein in der Hilfe der Assyrier das Heil erblickte. Auch der Prophet verkündigt, dafs Assur die Strafe an den verbündeten Königen vollziehen werde, aber daneben stellt er sich

selbst und die Seinen als Vorbilder des unbegrenzten Vertrauens auf Jahwe allein hin, von welchem er auch für die Teile des ephraimitischen Reiches, welche jetzt schon von den Assyriern erobert waren oder ihnen in kurzem in die Hände fallen würden, Rettung erwartet unter der Herrschaft eines hervorragenden Königs aus dem Geschlechte Davids (Kap. VIII, 7 bis IX, 6)[17]. Solche Aussichten in die Zukunft rechtfertigen die Annahme, dafs diese Prophetie während des syrisch-ephraimitischen Krieges, etwas später als die zwei Weissagungen in Kap. VII, ausgesprochen wurde[18].

[17]) In Kap. VIII, 7 sind die Worte את־מלך אשור ואת־כל־כבודו eine Glosse, vgl. VII, 17, 20, N. 15. Kap. VIII, 20—24 ist dunkel, wahrscheinlich infolge von Textverderb, doch weisen die Eigennamen in Vs. 23 deutlich genug auf die Gegend hin, welche zuerst für den Einfall der Assyrier blofsstand und, als die Prophetie niedergeschrieben wurde, ihnen jedenfalls schon in die Hände gefallen war. Zu ihrem traurigen Lose, welches in Vs. 23 f. als Dunkelheit und Angst gekennzeichnet wird, bilden Licht und Freude in Kap. IX, 1 f. den unverkennbaren Gegensatz; in ihrer Reihenfolge hängen diese Verse eng zusammen mit Vs. 3 f., wovon sich wiederum Vs. 5 f. nicht trennen läfst. Die Einheit von Kap. VIII, 1 bis IX, 6 ist also wohl gesichert. Stades Bedenken gegen die Echtheit von Kap. VIII, 23—IX, 6 (*GdVI.* I, 596, N. 2) sind bis jetzt nur angedeutet und darum für die Beurteilung kaum fafslich. Bei der sehr natürlichen Annahme, dafs die Prophetie aufgezeichnet wurde, als der Schlag gefallen war, verschwindet m. E. jedes Bedenken. — Über VIII, 9, 10 sagt Stade (*ZatW.* IV, 260, N.): „Kap. VIII, 11 glaube ich mit VIII, 8 verbinden zu sollen, Vs. 9, 10 sind mir inhaltlich wie formell anstöfsig und scheinen mir an der Stelle, an welcher sie stehen, nicht am Platze.“ In der That hätte der Prophet Vs. 11 ff. auf Vs. 8 folgen lassen können, dann würde seine Rede an Einheit gewonnen haben. Doch es scheint mir sehr natürlich, dafs Vs. 8, die Ankündigung der Überschwemmung des Landes Israels seitens der Assyrier, ihm die Herzensergiefsung von Vs. 9, 10 entlockt, welche Wort für Wort mit seinem Sprachgebrauche übereinstimmt und worin auch עמים und כל מרחקי־ארץ nur mit Unrecht einen Anstofs geben dürften (N. 8).

[18]) Manche Ausleger (Grotius, Hitzig, Ewald, Meier u. a.) halten Kap. VII, 1—IX, 6 für eine Prophetie, und wirklich weist „Immanuel“, VIII, 8, 10 direkt auf VII, 14 zurück. Doch erklärt sich das auch, wenn Kap. VII (hier oben mit Recht als authentisch angesehen und) kurz vor Kap. VIII ausgesprochen ist. Zur letzten Annahme wird man geführt durch den Inhalt von Kap. VIII, 1 bis IX, 6 im ganzen, besonders durch VIII, 20 ff., welche die in VII (und XVII, 1—11) noch zukünftige Katastrophe als gegenwärtig, wenn nicht als schon geschehen schildern.

Die in vier gleiche Strophen zerfallende Prophetie, *Jes.* IX, 7—X, 4, setzt (IX, 10) die Niederlage voraus, welche Rezin seitens der Assyrier erlitten hat, und die damit gleichzeitige Eroberung des nördlichen Palästina (2 *Kön.* XVI, 9; XV, 29). Sie ist gegen die

Bewohner des Zehnstämmereiches gerichtet, welchen sie neue Strafgerichte ankündigt, weil sie, statt durch das bisherige Übel zur Einkehr in sich gekommen zu sein, sich hochmütig benahmen, von der Zukunft Verbesserung erhofften und sich mancherlei Sünden schuldig machten. Wahrscheinlich ist diese Prophetie ausgesprochen kurz nach dem syrisch-ephraimitischen Kriege, als Israel sich von dem Schlage der Assyrier zu erholen begann[19]).

Wie aus Vs. 25*b* hervorgeht, hängt Kap. V mit IX, 7—X, 4 eng zusammen (vgl. IX, 11, 16, 20; X, 4). Es wird also wahrscheinlich zugleich mit der letztgenannten Prophetie in seine gegenwärtige Form gebracht worden sein, doch kann der erste Teil, Kap. V, 1—24, älter und mit Kap. II—IV fast gleichzeitig sein. Der Prophet beginnt seine Rede an die Bewohner Jerusalems und die Männer Judas mit einem Vergleich: ein Weinberg, welcher von dem Besitzer mit grofser Sorgfalt gepflegt wird, bringt keine Früchte; darum soll seine Umzäunung umgeworfen und der Weinberg selbst abgeweidet und zertreten werden (Vs. 1—6). Dieses Bild wird sofort auf Juda angewandt (Vs. 7), über dessen Übertretungen dann (Vs. 8—23) ein wiederholtes Wehe! ausgerufen wird. Der unmittelbar darauf folgende Vs. 24 kann noch als allgemeine Ankündigung des Strafgerichts aufgefafst werden, doch geht Jesaja in Vs. 25 offenbar von der Annahme aus, dafs die Ausführung bereits begonnen hat: „Darum entbrannte der Zorn Jahwes über sein Volk und er wandte seine Hand wider ihn und schlug ihn, so dafs die Berge bebten und ihre Leichen wie Koth mitten auf der Strafse lagen; durch dies alles ist sein Zorn nicht abgewandt und seine Hand bleibt noch ausgestreckt.“ Dann erst folgt die Prophezeiung des noch bevorstehenden Strafgerichtes (Vs. 26—30), welcher, wie aus den Ausdrücken des Propheten selbst hervorgeht, die Erwartung zu Grunde liegt, dafs die Assyrier Judäa überfluten und gänzlich verwüsten werden. Diese Erwartung wird, verbunden mit der Aussicht auf einen Einfall der Egypter, auch Kap. VII, 17—25 ausgesprochen und kann später, als Kap. IX, 7—X, 4 niedergeschrieben war, von Jesaja an Kap. V, 1—24 angefügt worden sein. Vollständige Sicherheit ist in diesem Punkte nicht zu erreichen[20]).

[19]) Jede Strophe endigt mit den Worten (IX, 11, 16, 20; X, 4): „durch dies alles ist sein (Jahwes) Zorn nicht abgewandt und seine Hand bleibt noch ausgestreckt.“ Die zweite Strophe, IX, 12—16, ist um einen Vers zu lang, aber dann auch durch eine matte Glosse (Vs. 14) verunreinigt, in der die Worte ראשׁ וְזָנָב (Vs. 13), welche sprüchwörtlich aufzufassen sind, auf diese Weise erklärt werden: „Der Alte und der Ansehnliche, das ist der Kopf, und der Prophet, welcher Lügen lehrt, das ist der Schwanz.“ Dafs Jesaja so nicht geschrieben

haben kann, ist mit Recht von den meisten Auslegern erkannt worden. — Die aufeinander folgenden Strafgerichte über Israel werden Kap. IX, 10—20 geschildert, die Sünden des Volkes Kap. IX, 8, 9 (Hochmut und Verhärtung), X, 1, 2 (ungerechte und gewaltthätige Handlungen) getadelt. Es kann auffallend erscheinen, dafs Kap. IX, 10, 11 neben den Feinden des Rezin, d. h. den Assyriern, auch die Aramäer und die Philister erwähnt werden. Die erstgenannten erscheinen hier als Unterthanen von Assur und nehmen als solche Teil an dem neuen Feldzuge gegen Ephraim, welchen der Prophet voraussieht; über die Philister und die ihnen hier zugeschriebene Rolle wird nach Anleitung von Kap. XIV, 28—32 näher gehandelt werden (§ 43).

[20]) Die Unsicherheit des oben Behaupteten darf nicht geleugnet werden. Das „Wehe!" über die Sünden des Volkes geht regelmäfsig hindurch bis Vs. 23. Dann folgt in Vs. 24, 25a die Ankündigung des Gerichts, welche, wie sogleich auffällt, noch sehr unbestimmt ist: das sündige Volk soll zertreten werden und unter furchtbaren Naturerscheinungen von Jahwe geschlagen werden, also dafs die Leichen wie Koth auf den Strafsen liegen; wie das geschehen soll und durch wen, wird nicht gesagt. Darauf folgt dann (Vs. 25b): „durch dies alles ist der Zorn Jahwes nicht abgewandt und seine Hand bleibt noch ausgestreckt." Abgesehen von Kap. IX, 7—X, 4 ist das sehr fremd, denn der Anfang „durch dies alles" ist nur halb motiviert durch Vs. 24, 25a; aber überdies verursacht nun der Gebrauch derselben Worte als Refrain in Kap. IX, 7—X, 4 Bedenken, weil V, 25b (—30) durch drei oder vier selbständige Abschnitte davon getrennt ist. Ewald (*PrAB*[2], I, 312 ff.) und nach diesem andere haben angenommen, dafs hier eine Verschiebung stattgefunden hat und die ursprüngliche Aufeinanderfolge der Verse diese gewesen ist: V, 25; IX, 7 (oder besser: 8) bis X, 4; V, 26—30. Doch ist V, 25 (anfangend mit עַל־כֵּן) ein ungeschickter Anfang, während umgekehrt IX, 7 ein vorzüglich passender Anfang genannt werden kann. Aufserdem ist Vs. 25a viel kürzer als die Strophen, welche in IX, 7 bis X, 4 dem Refrain voraufgehen, was Ewald vergebens aufzuheben sucht dadurch, dafs er Vs. 25 vollständig als Vorschlag drucken läfst. Die in dem Texte ausgesprochene und von Cheyne (*Proph. Is.*[1] I, 13) zwar nicht vorgeschlagene, so doch inspirierte Mutmafsung ist derartigen Bedenken nicht preisgegeben und darum leichter annehmbar. Kap. V, 1—24 mufste in der That später, gleichzeitig mit und unmittelbar nach dem syrisch-ephraimitischen Kriege, den Eindruck des Unbeendigten machen und kann dann sehr wohl unter dem Einflusse von Kap. IX, 7—X, 4 und der Ereignisse, welche mittlerweile stattgefunden hatten oder in kurzer Zeit erwartet wurden, durch Kap. V, 25—30 ergänzt und abgerundet sein.

Dem Kap. XXIII mit der Aufschrift מַשָּׂא צֹר, Orakel über Tyrus, wird erst nach langem Zögern eine Stelle in diesem Paragraphen eingeräumt. Dies geschieht auf Grund des Berichtes von Menander bei Flavius Josephus (*Arch. Jud.* IX, 14, § 2), welcher besagt, dafs der assyrische König Salmaneser IV (727—723) sich erst ganz Phönizien unterwarf und dann mit Hilfe der übrigen Phönizier Neu-Tyrus fünf Jahre lang belagerte. Diese Kriegszüge können Jesaja Anlafs gegeben haben, zu verkündigen, dafs die phönizischen Städte

verwüstet, ihre Bewohner weggeführt werden sollten und dafs der Handel von Tyrus demzufolge gänzlich verfallen sollte (Vs. 1—14). Ferner wird noch hinzugefügt, dafs nach 70 Jahren eine Periode neuer Blüte für sie anbrechen werde, deren Früchte die Priester im jerusalemischen Tempel mitgeniefsen sollten (Vs. 15—18)[21]). Die Möglichkeit ist indessen nicht ausgeschlossen, dafs spätere assyrische Könige Phönizien bedroht oder bekriegt haben, und die Prophetie darauf Bezug nimmt; ja sogar die Belagerung von Tyrus durch Nebukadnezar (586—573) kann dem Autor vor Augen gestanden haben. Es befremdet uns also nicht, dafs der Jesajanische Ursprung von Kap. XXIII von manchen geleugnet wird[22]). Vs. 13, welcher die Frage zur Entscheidung bringen müfste, ist verzweifelt dunkel und vielleicht korrupt. Nach der am wenigsten unwahrscheinlichen Auffassung tritt dort wohl Assur handelnd auf. Bei diesem Stande der Sache scheint die Leugnung der Authentie, wenn auch allenfalls begreiflich, so doch nicht eigentlich erlaubt, und darum wird der erste Teil, Vs. 1—14, hier dem Jesaja zugeschrieben und in die Jahre 725 ff. gelegt[23]). In Vs. 15—18 dagegen, welche durchaus nicht in Jesajas Geist und Stil sind, haben wir eine jüngere Nachschrift zu sehen, eine Nachbildung der Prophetie des Jeremia Kap. XXV, 11 f.; XXIX, 10, die wahrscheinlich nach dem Exil den Versen 1—14 angefügt werde[24]).

[21]) Die Aufschrift (vgl. N. 10) ist nicht unrichtig, wenn wir annehmen, dafs der Gegenstand der Prophetie darin a potiori angegeben wird, denn sie bezieht sich nicht auf Tyrus (Vs. 5, 8, 15, 17), sondern auch auf Sidon (Vs. 2, 4, 12) und Phönizien im allgemeinen. Hinsichtlich ihres Inhaltes mufs noch bemerkt werden, dafs auch auf die phönizischen Kolonieen auf den Inseln und an den Küsten des mittelländischen Meeres, auf Egypten (Vs. 5) und den dort durch Tyrus' Fall hervorgebrachten Eindruck geachtet wird.

Nach dem gewöhnlichen Texte der *Arch. Jud.* erwähnt Menander l. c. zwar „den König der Assyrier", aber er nennt diesen nicht; es ist Josephus, welcher zweimal diesen König mit dem Salmaneser aus 2 *Kön.* XVII identificiert. Nun mufs dieser dafür seine Gründe gehabt haben, und es ist also a priori sehr unwahrscheinlich, dafs er Menanders Bericht auf einen andern als den von diesem gemeinten — und sicher auch namentlich genannten — König anwendet. Doch bleibt es denkbar, dafs er diesen Fehler begangen hat, und es darf also, solange wir von dem *Receptus* ausgehen, die Ansicht Ed. Meiers (*G. d. A.* I, 435, 467), dafs Menander Sanheribs Kriegsthaten im Auge hat, nicht als durchaus unannehmbar betrachtet werden: Sanherib hat wirklich in einem seiner ersten Regierungsjahre den König von Sidon, Eluläus, bekriegt, abgesetzt und durch Ithobal ersetzt (Schrader, *KAT.*[2] S. 286 ff.), und bei Menander heifst zwar nicht der sidonische, wohl aber der tyrische König gleichfalls Eluläus. Doch die Sache ändert sich, wenn wir mit B. Niese (Fl. Josephi, *Opp.* II, 326) an Stelle von *ἐπὶ τούτους πέμψας ὁ τ. Α. Βασιλεύς* lesen: *ἐπὶ τούτου Σελάμψας ὁ τ. Α. Βασιλεύς*; dieser Text wird durch die

alten Zeugen sehr anempfohlen und durch den Zusammenhang auch gefordert (vgl. Schrader in Bezolds *Zeitschr. f. d. Assyriologie* I, 126 f.). Selampsas ist nämlich ohne Zweifel = Salmaneser (IV), und also die Kombination des Berichtes von Menander mit den Inschriften Sanheribs nicht länger erlaubt. An der fünfjährigen Blokade von Tyrus unter Salmaneser — wahrscheinlich erst unter Sargon — wir wissen nicht, wie geendet, vgl. Tiele, l. c., S. 237 f. — kann deshalb nicht gezweifelt werden, und ebensowenig kann geleugnet werden, dafs für Jesaja darin ein Anlafs lag, über die Zukunft Phöniziens nachzudenken und sich auszusprechen. Legt man auf den Bericht des Menander Gewicht, dafs während der Blokade Tyrus allein stand, und die übrigen phönizischen Städte den Assyriern halfen, dann würde Kap. XXIII, 2, 4, 11, worin ein gutes gegenseitiges Einverständnis aller Phönizier angenommen wird, dazu führen müssen, die Prophetie nicht mit der zweiten, sondern mit der ersten Expedition des Salmaneser in Verbindung zu bringen. Doch es ist die Frage, ob der Prophet sich in die Einzelheiten des damaligen politischen Zustandes vertieft und nicht vielmehr die phönizischen Handelsstädte, welche doch trotz ihrer zeitlichen Uneinigkeit zusammen gehörten, im Auge gehabt hat. Auch aus Vs. 1, 12, wo Chittim, d. h. die Insel Cyprus und seine Bewohner, genannt werden, läfst sich für das richtige Alter der Weissagung keine sichere Folgerung ziehen. Wir wissen nämlich nicht, ob die Dämpfung ihres Aufstandes durch Eluläus (vgl. Josephus l. c.) dem assyrischen Feldzuge voraufgegangen oder wohl darauf gefolgt ist, und aufserdem läfst sich der Inhalt dieser Verse mit beiden Hypothesen wohl vereinigen. Wie dann auch das Verhältnis der cyprischen Kolonisten zu dem Mutterlande gestaltet sein mag, in jedem Falle können die Schiffe von Tarsis auf Cypern vernehmen, welches Schicksal die phönizischen Städte getroffen hat (Vs. 1), und die Sidonier in ihrer Erwartung enttäuscht werden, dafs sie auf der Insel einen sicheren Zufluchtsort finden würden (Vs. 12).

[22]) Über die Unternehmung Sanheribs siehe N. 21. Spätere assyrische Kriegszüge gegen Phönizien sind uns nicht bekannt, doch ist das kein Beweis dafür, dafs sie im Verlaufe des VII. Jahrhunderts nicht stattgefunden haben. Über Nebukadrezars Belagerung von Tyrus vgl. Josephus, *Arch. Jud.* XI, 11, § 1; *C. Ap.* I, 21 und die Bemerkungen über *Ez.* XXVI—XXIX in H. IX. Aus letztgenannter Thatsache erklären den Ursprung von *Jes.* XXIII: Eichhorn (*Einl. in d. A. T.* IV, 106 ff.), Bertholdt (*Einl.* S. 1373 ff., 1390), Rosenmüller (*Scholia* ad l.), Hitzig (*Jes.* S. 269 ff.). Movers, welchem Bleek (*Einl.*[4] S. 351) folgt, schrieb die Prophetie anfangs dem *Jeremia* zu (*De utriusque rec. Vatt. Jeremiae — indole et origine* p. 34 sq.) und nahm an, dafs sie irrtümlich in das Buch *Jesaja* aufgenommen sei; später (*Die Phönizier*, II, 1, S. 396) hielt er sie für die Umarbeitung einer echt Jesajanischen Weissagung durch Jeremia. Ewald endlich sieht in Vs. 1—14 ein Produkt der assyrischen Periode von einem der Schüler des Jesaja, in Vs. 15—18 eine Zugabe aus der persischen Zeit. Ebenso auch E. Meier.

[23]) Ewalds Vermutung, dafs statt א׳ כשׂדים gelesen werden mufs א׳ כנענים, d. h. das Land der Phönizier selbst, wird angenommen von Schrader (*KAT.*[2] S. 409 f.), früher auch von Cheyne (*The book of Isaiah*, p. 58 sq.; doch siehe auch *Notes and Criticismus on the Hebr. text of Isaiah*, 1868, p. 22—27). Sie erscheint ganz verwerflich, denn der Sprachgebrauch würde א׳ הַכְּנַעֲנִי verlangen, und man begreift nicht, wie der Prophet dazu

kommen kann, in diesem Teile der Weissagung das Schicksal „des Landes der Kanaaniten“ als etwas Neues zu erwähnen („Siehe, das Land u. s. w. Dies ist das Volk u. s. w.“). Andere annehmbare Vorschläge zur Verbesserung des Textes giebt es nicht, so dafs die Thatsache bestehen bleibt: in Vs. 13 werden beide, Assur und das Land der Chaldäer, genannt. Doch mufs hinzugefügt werden, dafs Assur in Vs. 13a das handelnde Subjekt ist und dies in Vs. 13b bleibt: die Pluralia הקימו und עוררו mit dem folg. *sing.* שׂמה müssen wohl auf das unmittelbar vorangehende *Collectivum* sich beziehen; dem entfernteren „Land der Chaldäer“ und „dies ist das Volk“ läfst sich ihr Subjekt nicht entnehmen. Demnach versetzt uns Vs. 13 in die assyrische Zeit. Durch die Erwähnung „des Landes der Chaldäer“ dürfen wir uns nicht davon abbringen lassen. Kann sie uns, dies zugegeben, vielleicht dienen zur Bestimmung des wahren Alters der Prophetie? Tiele fand früher in Vs. 13 eine Anspielung auf die Unterwerfung und Verwüstung von Chaldäa durch Sargon im Jahre 709 (*Vergel. Gesch. van de Egypt. en Mesop. godsdiensten*, 1872, S. 707), aber er hat diese Ansicht, welche Cheyne (*Proph. Js.* [1] I, 133) übernahm, später fallen lassen. M. E. mit Recht: die Thatsache, wie wichtig sie auch an und für sich ist (vgl. Tieles *Babyl. ass. Gesch.* S. 244 ff., 271 ff.), gehört kaum in den Gesichtskreis des Jesaja und seiner ersten Leser und pafst schlecht in die Weissagung gegen Tyrus. Vs. 13 spricht also nicht gegen die oben empfohlene Zeitbestimmung, aber auch nicht dafür: bis zur näheren Aufklärung läfst der Vs. die chronologische Frage *in statu quo.* Ebenso verbietet uns Vs. 13 nicht, die Prophetie dem Jesaja zuzuschreiben, gleichwohl ohne für diesen ihren Ursprung einen positiven Beweis zu liefern. In dieser Hinsicht steht er mit Vs. 1—12, 14 auf einer Linie: wir halten uns nicht für berechtigt, sie dem Propheten abzusprechen, unter dessen Namen sie stehen, aber wir suchen vergebens in ihrer Form wie auch in ihrem Inhalte eine zuverlässige Anweisung für seine Autorschaft.

[24]) Berührungspunkte mit dem Sprachgebrauche des Jesaja, welche in Vs. 1—14 nicht gänzlich fehlen (vgl. Vs. 4 mit I, 2; — Vs. 8 f. [יעץ] mit XIV, 24, 27; XIX, 12; — Vs. 11 mit V, 25 und ll. pp.; — Vs. 13 [מַפֵּלָה] mit XVII, 1), sucht man in Vs. 15—18 vergebens; jedenfalls kann שִׁירָה, Vs. 15 vgl. V, 1 als solcher nicht gelten. Im Widerspruch mit Jesajas Denkweise und Stil scheint mir zu stehen die Vergleichung von Tyrus mit einer Hure, ihres Handels mit Hurereitreiben (Vs. 17b), und demnach des von ihr erlangten Gewinnes mit Hurenlohn (Vs. 17, 18); die Rücksichtnahme auf die Wohlfahrt der Priester Jahwes (הישׁבים לפני), welche aus V. 18 spricht; der Gebrauch von manchen Worten, welche sonst bei J. nicht vorkommen, darunter das offenbar jüngere מכסה (Vs. 18). Dies sind ebensoviele Punkte der Übereinstimmung mit der Litteratur der exilischen und nachexilischen Zeit, z. B. mit *Ez.* XXVII—XXIX. Dazu kommt noch der Parallelismus von Vs. 15, 17 mit *Jer.* ll. ll., was doch wohl nicht aus einer Nachbildung von Vs. 15—18 seitens des Jeremia (oder seines Interpolators) erklärt werden kann; viel wahrscheinlicher ist wenigstens das umgekehrte Verhältnis, wobei die (bereits zum Teil erfüllte) Prophetie von Israels Wiederherstellung auf seine Nachbarn ausgedehnt wird, doch so, dafs der Unterschied zwischen diesen beiden nicht aus dem Auge verloren und das Glück von Tyrus zum Schlusse der Verherrlichung Jahwes und seines Heiligtums dienstbar gemacht wird. Endlich merke man noch auf die lose Anknüpfung an Vs. 1—14: „auf diesen Tag“ (Vs. 15) bezieht sich nicht zurück auf das

Vorangehende, sondern auf den Anfang der neuen Periode, welche der Autor erwartet.

Endlich kann noch zu dieser Gruppe Kap. XXVIII gerechnet werden, welches sonst in § 43 die erste Stelle würde einnehmen müssen. Das Kapitel beginnt (Vs. 1—4) mit der Ankündigung des bevorstehenden Falles von Samaria, richtet sich aber im weiteren Verlaufe an die Einwohner Judäas: auch sie sollen, wenn die von Jahwe bestimmte Zeit erschienen sein wird, von den Assyriern für ihren Unglauben und ihr hochmütiges Selbstvertrauen bestraft werden (Vs. 7—29), und erst danach brechen für die Übriggebliebenen bessere Tage an (Vs. 5, 6). Die Prophetie fällt kurz vor oder schon in die ersten Tage der Belagerung von Samaria, 724—722 (2 *Kön.* XVII, 5); nach dem Falle der Stadt wird sie niedergeschrieben worden sein[25]).

[25]) Mit Ausnahme von Hitzig (*Jes.* S. 333 ff.), welcher — trotz der Verse 1—4, die er als eine Schilderung der Vergangenheit ansieht — Kap. XXVIII mit Kap. XXIX—XXXIII in Verbindung bringt mit Sanheribs Feldzug, sind die Ausleger hinsichtlich des Alters dieser Prophetie sämtlich einig. Hitzig kann insofern recht haben, als die Aufzeichnung der Prophetie offenbar nach 722 gelegt werden mufs. Ihr Verlauf ist dieser, dafs Jesaja, nachdem er Samarias Fall (Vs. 1—4) vorhergesagt und (Vs. 5, 6) einen Blick auf Israels Zukunft geworfen hat, in Vs. 7 ff. zu der Wirklichkeit zurückkehrt und zwar speciell zu den Judäern, in deren Mitte er sich aufhielt. Dafs diese gemeint sind, geht deutlich aus Vs. 14 hervor, während ihr Übermut und ihre Vermessenheit, womit sie Jesajas Ermahnungen abwiesen, in Vs. 7, 8, 9, 10 sehr lebendig geschildert werden; ebenso ihr Selbstvertrauen in Vs. 15, dem gegenüber der Prophet sowohl die Unantastbarkeit von Zion, dem Sitze Jahwes, als auch die Nichtigkeit ihrer Berechnungen behauptet (Vs. 16, 17; 18—22). Beachtung verdient noch der schöne, dem Landbau entlehnte Vergleich, an welchem Jesaja die Weisheit Jahwes und die zeitgemäfse Ausführung seiner Pläne erläutert (Vs. 23—29).

§ 43. Die Prophetieen des Jesaja ben Amos. Zweite Gruppe: Von Samarias Fall bis zum Ende der prophetischen Laufbahn des Jesaja.

Jes. XX datiert nach Vs. 1 aus dem Jahre der Belagerung Asdods durch den Feldherrn des assyrischen Königs Sargon, d. h. aus dem Jahre 711. Es ist zweifelhaft, ob Jesaja wirklich, wie ihm in Vs. 2 befohlen wird, sich drei Jahre hindurch ohne Obergewand und barfufs seinen Mitbürgern gezeigt hat, um ihnen auf diese Weise zu veranschaulichen, welches Schicksal die Egyptier und Äthiopier und demnächst auch die Philister zu erwarten hatten (Vs. 3—6). Durch

die blofse Schilderung dieses symbolischen Aufzuges wurde wenigstens seine Absicht ebensogut, wenn nicht besser, erreicht. Indessen berührt diese Unsicherheit bezüglich der wahren Auffassung von *Jes.* XX in keiner Weise die Frage nach der Echtheit des Kapitels, welche über allem Zweifel zu stehen scheint [1]).

[1]) Vgl. aufser den Commentaren B. Stade, *De Isaiae vatt. Aethiopicis diatribe* (Lips. 1873), p. 40 sqq., 56 sqq., welcher (p. 63 sq.) die wörtliche Auffassung von Vs. 2 befürwortet. Über die Belagerung von Asdod siehe Schrader, *KAT.*[2], S. 392 ff.; Tiele, *Babyl. Assyr. Gesch.* S. 244, 269 ff. Die Form des Kapitels weicht von der gewöhnlichen ab und nähert sich der des Kap. VII. Doch daraus kann kein Bedenken gegen den Jesajanischen Ursprung erwachsen. Jedenfalls ist die Beschreibung dessen, was J. auf Befehl Jahwes that, hier gerade das Wort Jahwes, welches er seinen Zeitgenossen vermitteln mufste, und konnte schwerlich in einer anderen Form als in der der Erzählung gegeben werden. Der durchgängige Gebrauch der dritten Person hat also nichts Befremdendes.

Die Prophetieen Jes. XXI, 11, 12 und Vs. 13—17 sind kurz und so allgemeinen Inhalts, dafs ihre Entstehungszeit nicht sicher festzustellen ist. Duma, in der Aufschrift zuerst genannt, ist wahrscheinlich ein symbolischer Name von Edom [2]). Eine Gesandtschaft der Edomiter an Jesaja ist zwar nicht wahrscheinlich, aber sie wird auch durch Vs. 11, 12 nicht gerade gefordert. Die Aufschrift von Vs. 13—17 (מַשָּׂא בַּעְרָב) ist Vs. 13 entlehnt und nicht richtig, da die Prophetie, wie aus Vs. 16, 17 erhellt, sich vor allem auf die Kedarener bezieht [3]). Beide Weissagungen stehen mit den Eroberungen der Assyrier im Zusammenhange und fallen wahrscheinlich in eins dieser Jahre, in welchen sie ihre Macht allmählich in der Richtung von Egypten weiter ausbreiteten [4]). Daraus erklärt sich ihre Aufnahme in diese Gruppe nach Kap. XX.

[2]) Über משׂא vgl. § 42, N. 10. Der Redactor, welcher sich dieses Wortes zu bedienen pflegt, ist nach Kap. XXI, 1; XXII, 1 — worüber unten N. 19—21 und in § 46 das Nähere — ein Freund von symbolischen Namen. Die Frage, auf welche Jesaja antwortet, kommt aus Seïr, dem von den Edomitern bewohnten Gebirge; *Duma* und *Edom* werden fast mit ganz denselben Buchstaben geschrieben; endlich bedeutet דּוּמָה *Stille*, *Stillschweigen*, während die ganz ausweichende Antwort des Propheten thatsächlich dem Stillschweigen gleichkommt. Aus allen diesen Gründen ist Duma als symbolische Bezeichnung von Edom aufzufassen. Zwar gab es einen ismaelitischen Stamm dieses Namens (*Gen.* XXV, 14), doch ist es unbewiesen und unwahrscheinlich, dafs derselbe auf dem Gebirge Seïr wohnte, und das Ansehen dieser Aufschrift ist nicht grofs genug, dies annehmbar zu machen. Bezieht sich die Prophetie auf Edom, dann haben wir uns ihre Entstehung folgendermafsen vorzustellen. Die Assyrier dehnten ihre Herrschaft schon weiter und weiter aus und bedrohten u. a. auch die Edomiter.

Da ist es dem Propheten, als vernähme er aus Seïr eine Stimme, welche ihn fragt: „Wie weit ist die Nacht schon verstrichen?“ („Wird es bald Morgen? Kommt bald das Licht?“); er beantwortet diese Frage — sofern der Text rein ist, woran viele nicht ohne Gründe zweifeln — gänzlich ausweichend: „Der Morgen (das Heil) kommt, aber auch die Nacht (das Unheil); wenn ihr fragen wollt, fragt, kehrt zurück, kommt (d. h. kommt ein anderes Mal wieder)!“ — Andere meinen, dafs die Worte אלי קרא [*man ruft mir*] von einer Gesandtschaft verstanden werden müssen, welche aus Seïr zu Jesaja oder wenigstens nach Jerusalem kam, sei es (Knobel a. a. O. S. 176 f.) von den Edomitern selbst, in welchem Falle die Prophetie ihrem Abfalle, d. h. dem Syrisch-ephraimitischen Kriege vorangehen würde; sei es von den Simeoniten, welche (1 *Chr.* IV, 39—43) unter der Regierung des Hiskia auf dem Gebirge Seïr sich niedergelassen haben. Diese letzte Ansicht, welche Hitzig (vgl. seine *Sprüche Salomos* S. 310 ff. und die dort citierten Schriften) mit grofsem Scharfsinne entwickelt hat, hat Eingang gefunden bei Bertheau, *Sprüche* S. XV ff.; *Chronik* S. 49; und bei Dozy, *De Israeliten te Mekka* (1864), p. 72, 99 ff.; sie soll unten (Hptst. XIII) eigens beurteilt werden. Hier lenke ich nur auf folgendes die Aufmerksamkeit, 1) dafs der Zug der Simeoniten nach Seïr, 1 *Chr.* IV, 42, 43, vielleicht erst nach der Regierung des Hiskia stattgefunden hat; 2) dafs die Kombination von Massa und Duma in *Gen.* XXV, 14 kein Recht verleiht, das, was *Spr.* XXX, 1; XXXI, 1 betreffend Massa zu lesen sein wird, auf Duma, *Jes.* XXI, 11 anzuwenden; die Vermutung, dafs der Autor der Aufschrift habe schreiben wollen: massa Massa (d. h. Orakel über Massa), deutlichkeitshalber aber geschrieben habe: massa Duma, schwebt vollständig in der Luft; 3) dafs Jesaja höchst wahrscheinlich eine Anfrage von Israeliten, welche sich im Auslande niedergelassen haben, nicht würde bezeichnet haben als *eine Stimme aus Seïr*, ohne ein einziges Wort der Erklärung. Wie Vs. 11 nun einmal lautet, läfst er uns bestimmt an die bekannten Bewohner des Gebirges, d. h. an Edom oder wenigstens an einen damit verwandten Stamm denken. Aus allen diesen Gründen scheint Hitzigs Ansicht nicht annehmbar. Die Ansicht von Dozy fällt mit der ganzen scharfsinnigen Kombination, wozu sie gehört, zusammen. Vgl. K. H. Graf in *ZdMG.* XIX, 330 ff.; *Der Stamm Simeon* (1866). Doch auch die Erklärung Knobels ist unwahrscheinlich: wie konnte es den Edomitern in den Sinn kommen, einen israelitischen Propheten um Rat zu fragen? Eine Gesandtschaft im eigentlichen Sinne des Wortes würde wohl auch deutlicher bezeichnet worden sein, als durch die Worte: man ruft zu mir, welche uns viel eher auf das Gebiet des Geistes, als in die Wirklichkeit versetzen.

[8]) An Stelle des zweiten בַּיַּעַר mufs höchst wahrscheinlich gelesen werden בָּעֶרֶב, *des Abends*. Verhält sich dies so, dann bedarf es für die Unechtheit der Aufschrift keines näheren Beweises. Behält man aber die masoretische Vokalisierung bei, dann mufs man anerkennen, dafs die Aufschrift der Weissagung selbst entnommen ist. Woher kommt sonst auch die Präposition בְּ, welche hinter מַשָּׂא schlecht pafst und auch sonst nicht damit verbunden wird? Übrigens schildern Vs. 13—15 die Flucht der Karawanen der Dedaniten, doch geht aus Vs. 16 (man achte auf כִּי) hervor, dafs es dem Propheten vor allem um die Kedarener zu thun ist.

[4]) Eine nähere Bestimmung scheint nicht wohl möglich, denn Prophetieen von so geringem Umfange zeigen natürlich nur wenige und schwache Spuren der Verhältnisse, unter welchen sie niedergeschrieben sind, und aufserdem ist unsere Kenntnis der Geschichte dieser Zeiten und Volksstämme höchst unvollständig. Es erschien darum ratsam, die beiden Weissagungen, welche doch wahrscheinlich mit den Kriegszügen der Assyrier im Zusammenhange stehen, hier unterzubringen, hinsichtlich ihres Alters jedoch nichts weiter zu entscheiden.

Die Stellung von Kap. X, 5—XII, sowie die Übereinstimmung zwischen Kap. XI, 1—5 und Kap. IX, 5, 6 könnte uns vermuten lassen, dafs diese Prophetie zu der ersten Periode der Thätigkeit des Jesaja gehört. Allein diese Vermutung wird, soweit sie Kap. X, 5—34 betrifft, durch den Inhalt dieser Verse widerlegt. Sie setzen nämlich (Vs. 9—11) Eroberungen voraus, welche erst Sargon gemacht hat, und sie fallen also entweder unter die Regierung dieses Königs oder später unter Sanherib. Das erste ist das Wahrscheinlichste, denn, obwohl dieser Teil der Prophetie von der tiefen Entrüstung über den Hochmut und die Prahlereien der Assyrier zeugt, geht doch daraus nicht hervor, dafs sie das ihnen unterworfene Juda (Vs. 27) unmittelbar bedrohen. Auch wird in den Prophetieen aus Sanheribs Zeit ein anderer Ton gegen ihn angeschlagen wie hier. Aus diesen Gründen legen wir Kap. X, 5—34 in eins der späteren Jahre Sargons, 711—706[5]).

Kap. XI, 1—5, die Ankündigung eines grofsen und vortrefflichen Königs aus Davids Geschlecht, und Vs. 6—9, die einer vollständigen Umwandlung der Natur, folgt unmittelbar auf Kap. X, 5—34 und wird dann auch gewöhnlich als die Fortsetzung dieser Prophetie betrachtet. In der That giebt es dagegen keine schwerwiegenden Bedenken, obwohl anerkannt werden mufs, dafs ein unmittelbarer Zusammenhang fehlt, und dafs das Stillschweigen, welches in Kap. XI, 1—5, 6—9 über die Assyrier bewahrt wird, nach Kap. X, 5—34 befremdend ist[6]).

Kap. XI, 11—16 wird durch Vs. 10 einigermafsen mit dem Vorangehenden verbunden und geht allmählich über in Kap. XII, ein Loblied, welches den Verbannten, deren Rückkehr in Vs. 11, 12 angekündigt war, in den Mund gelegt wird. Gegen den Jesajanischen Ursprung dieser Abschnitte erheben sich schwere Bedenken. Solch eine Zerstreuung Israels, wie sie Kap. XI, 11 f. angenommen wird, hat Jesaja weder gekannt, noch vorausgesehen. Die Vereinigung von Ephraim und Juda (Vs. 13) lag, soweit wir dem nachgehen können, ebensowenig innerhalb seines Gesichtskreises wie die Unterwerfung und Plünderung der benachbarten Völker (Vs. 14). Anspielungen, wie die in Vs. 15 f., sind nicht in seinem gewöhnlichen Stile. Kap. XII endlich steht und

fällt mit Kap. XI, 11—16. Aus diesen Gründen haben wir Kap. XI, 10—XII zu halten für eine exilische Erweiterung der vorangehenden Prophetie des Jesaja, Kap. X, 5—34, XI, 1—9 und die Jesajanischen Wendungen darin zu erklären aus der Nachbildung des Propheten, dessen Prophezeiung sie ergänzt [7]).

[5]) Wir müssen noch immer die von Gesenius, Umbreit, Meier und Knobel vertretene Ansicht verwerfen, dafs Kap. X, 5 ff. zu den älteren Prophetieen des Jesaja gehöre. Letzterer weist, aufser auf die Stellung der Prophetie, auf Kap. X, 27 hin (einen Vers, der aber auch auf spätere Jahre pafst, denn während Sargons Regierung war Juda Assur unterworfen), ferner auf X, 9—11 (wo thatsächlich auf die Eroberung von Damaskus [733] und Samaria [722] hingedeutet wird — bedeutsame Ereignisse, welche in den Jahren 711—706 sicher noch nicht vergessen waren — aber ebenso auf die Eroberung von Carchemîs, Calno, Arpad und Hamath, d. h. auf Ereignisse aus verschiedenen Regierungsjahren Sargons; vgl. Schrader, *KAT.*[2] S. 384 f.; Tiele, l. c. S. 238 ff.), ferner auf die Übereinstimmung zwischen XI, 1—5 und IX, 5 f. (siehe darüber N. 6), endlich auf die formelle Verwandtschaft zwischen Kap. X, 5 ff. und den unmittelbar vorangehenden Weissagungen (welche aber nicht beweist, dafs sie damit gleichzeitig sind, auch nicht von Knobels Standpunkte aus, denn Vs. 9, 11 zwingen uns, in jedem Falle herabzusteigen bis nach der Verwüstung von Samaria im Jahre 722). Im Gegensatze zu unserer früheren Ansicht legen wir jetzt Kap. X, 5—34 nicht unter Sanheribs, sondern unter Sargons Regierung. Für Sanherib spricht nicht die Übereinstimmung zwischen Kap. X, 8—11 und 2 *Kön.* XVIII, 33—35; *Jes.* XXXVI, 18—20; denn angenommen, dafs die assyrischen Gesandten gerade so gesprochen haben, so geht doch nicht aus ihren Worten hervor, dafs die Städte, welche sie erwähnen, alle von Sanherib und nicht schon von Sargon erobert sind; auch nicht aus X, 11, denn darin pocht Assur allein auf das, was er in diesem Falle würde thun können. Dagegen spricht m. E. der Ton der Prophetie laut gegen ihre Ableitung aus Sanheribs Regierungszeit. Ihr Autor beurteilt und bestraft die Assyrier von religiös-sittlichem Standpunkte, aber gehört nicht mit seinem Volke zu ihren gegenwärtigen oder zukünftigen Schlachtopfern; sie atmet Entrüstung, aber weder Erbitterung, noch Besorgtheit. Überdies pafst Kap. X, 27 nicht auf die Jahre nach Hiskias Abfall. Vgl. noch Schrader (*KAT.*[2] S. 386 f.), welcher für Sanheribs Regierung spricht, aber mit Recht meint, dafs Juda noch nicht unmittelbar bedroht wird, und Cheyne (*Proph. Is.*[1] I, 66 sq.), welcher sich für Sargon erklärt, aber mit Unrecht annimmt, dafs Hiskia mit ihm im Kriege gelegen habe (§ 41 N. 4). Von jedem die Hälfte, das scheint mir die richtige Auffassung zu sein.

Vs. 20—23 passen schlecht in den Zusammenhang; denn sie handeln von dem Reste Israels und seiner Erhaltung, nicht aber von Assur, wie Vs. 5—19 und Vs. 24 ff. Doch enthalten sie Jesajanische Gedanken, und ihr Sprachgebrauch ist auch der des Propheten. Vielleicht gab ihr Zusammentreffen mit Vs. 19 im Gebrauche von שְׁאָר dem Sammler Anlafs, sie hier aufzunehmen.

[6]) Gegen die Einheit von Kap. XI, 1 ff. und X, 5—34 siehe Guthe l. c. S. 38 f. Sein Hauptargument ist richtig, aber nicht entscheidend. Es ist

nämlich unbewiesen, dafs Jesaja sein ungünstiges Urteil über die Davidische Dynastie, welches Kap. (VII und) IX, 5 f. zu Grunde liegt, unter Hiskias Regierung ganz habe fahren lassen und deshalb damals Kap. XI, 1—5 nicht habe schreiben können. Die beiden Prophezeiungen von der Zukunft, welche Guthe wahrheitsgemäfs in Jesajas Prophetieen unterscheidet, stehen einander nicht so schroff gegenüber, dafs die zweite, aus den Jahren 722 ff., die erste völlig ausschliefst. Nichtsdestoweniger mufs anerkannt werden, dafs Kap. XI, 1 ff., für sich allein betrachtet, mit Kap. IX, 5 f. gleichzeitig erscheint, und dafs der Zusammenhang mit Kap. X, 5—34 lose genug ist, um die Trennung, welche G. befürwortet, möglich zu machen. Mit Kap. X verbindet sie „der allerdings wirksame Gegensatz zwischen dem dichten und stolzen Walde des assyrischen Heeres, welchen Jahwe fällen wird, und dem gefällten Baume der Davidischen Dynastie, welchen Jahwe wieder wachsen lassen wird“ (l. c. S. 39). Die Antithese kann von Jesaja selbst beabsichtigt sein, obwohl sie in dem Texte nicht angedeutet wird, aber sie kann auch dem Sammler Anlafs gegeben haben, Kap. XI, 1 ff. auf X, 5—34 folgen zu lassen. Guthes Ansicht ist also, wiewohl nicht bewiesen, doch gut aufrecht zu erhalten.

[7]) Vgl. Gesenius II, 1 S. 389 f. und die dort citierten Schriftsteller (über Kap. XI, 10 ff.); Ewald, *P. d. AB.*[2] I, 459 (über Kap. XII); Stade, *ZatW.* III, 16 (über Kap. XI, 10 bis XII). Die im Texte angeführten Bedenken scheinen mir jetzt unüberwindlich. Vs. 10 ist schon sofort nicht Jesajanisch: נֵס auch sonst wohl, aber immer ein Panier im eigentlichen Sinne (Kap. V, 26; XVIII, 3; XXX, 17; auch XI, 12) und nicht wie hier das Prädikat eines Herrschers; דרשׁ אל mit dem Davidssohn als Objekt ist fremd, שֹׁרֶשׁ ישׁי (?) offenbar aus Vs. 1 entlehnt. In Vs. 11 f. findet sich eine Anzahl von Ländern, in denen sich während des VIII. Jahrhunderts keine israelitischen Verbannten oder Flüchtlinge aufhielten und in איי הים, ארבע כנפות הארץ das deutliche Streben, von dem im Exile befindlichen Volke durchaus niemanden auszuschliefsen. Vs. 14 harmoniert schlecht mit Jesajas durchgängig idealer Auffassung von der Zukunft. In Vs. 15 f.; XII, 1 ff. ist die Abhängigkeit von dem Pentateuch, insbesondere von *Ex.* XIV f. gröfser als in den echten Prophetieen des Jesaja. Für ihn stand im Jahre 711 ff. die Offenbarung des Zornes Jahwes noch bevor, in Kap. XII wird sie vorausgesetzt und für ihre Abwendung gedankt. Demgegenüber stehen nun die Jesajanischen Ausdrücke, nicht so sehr in Kap. XI, 11—16, als vielmehr in Kap. XII; vgl. Vs. 4, 5 (נִשְׂגָּב, גאות) mit II, 11, 17 [XXXIII, 5] und IX, 17; XXVIII, 1, 3; — Vs. 6 (קדושׁ ישׂראל) mit I, 4 und ll. pp. und ferner Meier, *Jes.* S. 157 f. Doch erwäge man, dafs Kap. XI, 10—XII nicht ein jüngeres, zufällig hierher gesetztes Stück ist, sondern dafs es geschrieben ist zur Ergänzung der Prophetie Kap. XI, 1—9, welche in der exilischen Zeit, sei es vor oder sei es nach der nur teilweisen Wiederherstellung im Jahre 536 unvollständig erscheinen mufste, solange von der Rückkehr aus dem Exile nichts darin erwähnt wurde. In solch einem Einschiebsel ist der enge Anschlufs an den Sprachgebrauch des Jesaja nur natürlich.

Jes. XIV, 28—32 ist ein selbständiger Abschnitt für sich, welcher gegen die Philister gerichtet ist. Während diese sich freuen über den Fall ihres Unterdrückers, verkündigt der Prophet, dafs ein Feind aus

dem Norden sie überfallen und ihnen ein noch schwereres Joch auferlegen werde. Es ist schwer, die Zeit, in der die Prophetie aufgezeichnet ist, zu bestimmen. Die Aufschrift (Vs. 28) legt sie in das Sterbejahr des Achas, doch mit Unrecht. Der Tod dieses Königs, welchem die Philister nicht mehr unterworfen waren (2 *Chr.* XXVIII, 18), war für sie kein Grund zur Freude; ebensowenig konnte Jesaja erwarten, dafs Hiskia, auf welchen dann Vs. 29 angewandt werden müfste, für sie so gefährlich sein würde; aufserdem weist Vs. 31 viel eher auf die Assyrier, welche wirklich (*Jes.* XX, 1) Philistäa erobert haben [8]). Annehmbarer erscheint dagegen die Vermutung, dafs die Freude der Philister dem Tode des assyrischen Königs gilt, welcher ihnen so schwere Niederlagen beigebracht hat, nämlich Sargon, und dafs also Vs. 32 betrachtet werden mufs als ein abweisender Bescheid, welchen Jesaja den Gesandten der Philister erteilt, welche sich wahrscheinlich, um ein Bündnis herbeizuführen, bei der Thronbesteigung von Sargons Nachfolger, Sanherib, nach Jerusalem begeben hatten [9]).

[8]) Die Aufschrift Vs. 28 — von derselben Hand wie XIII, 1 u. s. w., vgl. § 42, N. 10 — ist mehr als eine blofse Zeitbestimmung, sie will auch den Inhalt erklären. Mit anderen Worten: die beiden Feinde, welche in Vs. 29 miteinander verglichen werden, die Schlange und der Basilisk, welcher zu einem fliegenden Drachen erwachsen soll, sind nach Vs. 28 Achas und Hiskia. Das ist also diese Auffassung der Prophetie, welche zuerst geprüft und aus den oben genannten Gründen verworfen werden mufs. Sind, wie es offenbar zu sein scheint, „die Bedürftigen und Armen" aus Vs. 30 dieselben wie „die Unterdrückten des Volkes Jahwes" in Vs. 32, dann folgt hieraus, dafs die Könige dieses Volkes in dieser Prophetie nicht gemeint sein können mit den gefährlichsten Feinden Philistäas (Vs. 29, 31). Der Autor der Aufschrift hat dies aus Vs. 29 abgeleitet, aber dabei nicht glücklich geraten. Nur darin erkannte er recht, dafs die beiden Feinde zu einem Volke, Geschlechte oder Familie gehören müssen: der Basilisk entsteht aus der Wurzel der Schlange und hat zur Frucht den Drachen. Es ist also nicht erlaubt, z. B. den einen mit Juda, den anderen mit Assur zu identifizieren.

[9]) Ist die oben vorgetragene Auffassung, welche übrigens sich selbst empfehlen mufs, die richtige, dann ist diese kurze Prophetie sehr wichtig. Sie beweist dann nämlich, dafs unmittelbar nach Sargons Tode Pläne zum Aufruhre geschmiedet wurden, und dafs die Versuche zur Vereinigung der Völker Palästinas untereinander und wohl auch mit Egypten in vollem Gange waren; aber auch, dafs Jesaja von Anfang an gegen diese Pläne aufgetreten ist.

Jes. XXIX versetzt uns in die Zeit, da Hiskia dem Sanherib die Schatzung verweigert hatte, und da man dem Einfalle eines assyrischen Heeres entgegensehen mufste. Jesaja prophezeit eine Belagerung Jerusalems, aber auch die Beschämung der Feinde (Vs. 1—8); beklagt sich über die

Unempfänglichkeit und Stumpfsinnigkeit des Volkes (Vs. 9—12) und wiederholt seine Voraussagung, nachdem er das Bündnis mit Egypten, welches damals vorbereitet wurde, getadelt hatte (Vs. 13—24)[10]). Aus etwas späterer Zeit, aber doch noch aus dem Jahre, welches dem Einfalle Sanheribs vorausging, datieren die beiden Prophetieen Jes. XXX und XXXI. welche in der Mifsbilligung des Bündnisses mit Egypten und der Sünden des Volkes, in der Ankündigung der bevorstehenden Niederlagen und der Belagerung von Jerusalem, aber auch in der Prophezeiung der Rettung der Hauptstadt, sowie besserer Zeiten miteinander übereinstimmen[11]).

[10]) Beachtung verdient das treffende Bild, womit Jesaja Vs. 7, 8 die Beschämung und die Enttäuschung der Feinde kennzeichnet; ferner seine Polemik gegen den Jahwe-Kultus, welcher sich auf Äufserlichkeiten beschränkt und nicht aus dem Herzen kommt, sowie gegen die „angelernten Menschengebote", auf deren Befolgung die Judäer sich beschränkten Vs. 13, 14; endlich auch der Name Ariël, mit welchem in Vs. 1 und 2 Jerusalem bezeichnet wird. Manche Ausleger erklären „Löwe Gottes" und meinen, dafs Jerusalem wegen seiner Unüberwindlichkeit und Unbezwingbarkeit so genannt wurde; andere fassen — mehr in Übereinstimmung mit dem deutlichen Sinne von Vs. 2 — Ariël als „Herd Gottes" auf. So nennt Jesaja die Hauptstadt in Vs. 1, weil sie den Altar und den Tempel Jahwes besitzt, in Vs. 2, weil sie durch die Flammen des Krieges heimgesucht werden soll. Vgl. Kap. XXXI, 9, und aufser *Ez.* XLIII, 15, 16 jetzt auch noch die Inschrift Mesas Vs. 12, 17 (Ed. Smend-Socin, S. 12, 21), woraus abgeleitet werden kann, dafs אראל einen der ins Auge fallenden Teile — die Feuerstelle? — und schliefslich den ganzen Altar bedeutet. Aus Vs. 15 ff. geht deutlich hervor, dafs das Bündnis mit Egypten erst angesponnen wurde, und zwar insgeheim, sei es, weil der Abfall des Hiskia noch nicht zum Abschlufs gekommen war, sei es, weil man das Gegenwirken des Jesaja und seiner Geistesverwandten fürchtete.

Der Text von Vs. 10 ist durch zwei Glossen verunreinigt, את־הנביאים und החזים sind unrichtige Erklärungen der unmittelbar vorangehenden Worte, welche nicht uneigentlich, sondern eigentlich gemeint sind. Das Bedenken Stades (*ZatW.* IV, 260 n.) gegen Vs. 7 ist unbegründet. Nicht die Feinde selbst werden dort mit einem Traume verglichen, sondern in Bezug auf sie wird gesagt, dafs es ihnen gehe, gleichwie in einem Traume, wie aus Vs. 8 näher hervorgeht, wie dem Hungrigen oder Durstigen, welcher von Essen oder Trinken träumt; היה כְּ bedeutet soviel wie das neutestamentliche *ὁμοία ἐστίν* oder *ὡμοιώθη*. Auch der Gebrauch von מצודה spricht gegen die Annahme, dafs Vs. 7 eine Glosse sei.

Der Vorschlag von Cheyne (*Proph. Is.* [1] I, 161 sq.), Kap. XXIX in zwei Prophetieen, und zwar von Vs. 1—12 und Vs. 13—24, zu teilen, wird angeraten durch ויאמר vor Vs. 13 und durch den Unterschied zwischen den Vorwürfen, welche in Vs. 9 ff. und Vs. 13 ff. an die Zuhörer gerichtet werden. Beide Prophetieen sind gleichwohl auch nach Cheyne gleichzeitig und von denselben politischen Umständen eingegeben.

[11]) Der Inhalt dieser Prophetieen ist folgender: I. Kap. XXX. Jesaja mifsbilligt auf das strengste die Absendung einer Gesandtschaft nach Egypten,

nicht allein, weil es dem Willen Jahwes widerspreche, sondern auch, weil es unnütz und zwecklos sei, denn Egypten werde die Hilfe, welche man von ihm erwarte, nicht gewähren können. Dieser Gedanke wird zusammengedrängt in die Worte von Vs. 7 רַהַב הֵם שָׁבֶת (d. h. ihr Toben ist Stillsitzen; Rahab ist später ein Name von Egypten geworden), welche der Prophet zu aller Warnung aufzeichnet (Vs. 1—8). Danach beklagt er sich über die Widerspenstigkeit seiner Volksgenossen im allgemeinen: wird Jahwes Mahnung von ihnen geschmäht und wird seinem Propheten Stillschweigen auferlegt, so wird er den Widerstand nicht ungestraft lassen (Vs. 9—14). Wenn Juda fremde Hilfe sucht und auf Rosse und Wagen sich verläfst, so wird es gerade dadurch untergehen; Demut und stilles Vertrauen auf Jahwe ist der einzige Weg zur Rettung (Vs. 15—18). Die Belagerung von Jerusalem soll diese Gesinnung bei den Einwohnern heranbilden und sie auf die Stimme Jahwes aufmerken lassen. Erst nachdem das Strafgericht an ihnen vollzogen ist, tritt Jahwe auf, um Assur zu bekämpfen, und damit brechen für sein Volk bessere Tage an (Vs. 19—33).

II. Kap. XXXI. Die Egypter sind machtlos und werden die von ihnen verlangte Hilfe nicht leisten; Jahwe selbst ist es, welcher Jerusalem zuerst an den Rand des Verderbens führt, dann aber die Rettung bringt (Vs. 1—6). Damit dann alle sich zu ihm bekehren und den Bilderdienst fahren lassen, wird Jahwe seine Wohnung beschirmen und Assur durchs Schwert umbringen (Vs. 7—9).

In dieser Übersicht ist Kap. XXX, 6*a*, משׂא בהמות נגב verwahrlost. Nach Analogie von Kap. XIII, 1 u. s. w. würde es den Anfang einer neuen Prophetie bezeichnen müssen, doch ist Vs. 6*b* ff. offenbar die Fortsetzung von Vs. 1—5. Andererseits lassen sich diese drei Worte nicht als ein Teil des Textes betrachten, denn sie bilden damit kein grammatisches Ganze. Es bleibt also nichts anderes übrig, als sie für eine Aufschrift von Kap. XXX f. zu halten, welche von einem der frühesten Leser, welcher Kap. XIII ff. kannte, neben die Prophetie geschrieben und dann von einem Abschreiber an eine ungeeignete Stelle im Texte aufgenommen worden ist.

Kap. XXIX—XXXI und Kap. XIV, 24—27 können ungefähr gleichzeitig sein. Ob diese kurze Ankündigung von Assurs Erniedrigung und Judas Rettung ehemals einen Teil eines gröfseren Ganzen ausmachte, mufs dahingestellt bleiben. Ein Argument für die Leugnung ihres Jesajanischen Ursprungs läfst sich nicht finden [12]).

Auch Kap. XVII, 12—XVIII stammt aus derselben Zeit. Die plötzliche Vernichtung des gewaltigen assyrischen Heeres (Kap. XVII, 12—14 vgl. XVIII, 4—6) wird hier als eine auch für die entfernten Äthiopier (Kap. XVIII, 1 f.), ja für alle Völker (Vs. 3) wichtige und Eindruck machende Thatsache dargestellt, weshalb sie Jahwe mit Gechenken huldigen sollen (Vs. 7). Nötigenfalls kann die eine Prophetie in zwei, Kap. XVII, 12—14 und Kap. XVIII, geteilt werden, doch spricht die Wahrscheinlichkeit nicht dafür. In keinem Falle kann Kap. XVII, 12—14 mit der vorhergehenden Prophetie, Vs. 1—11, verbunden werden (§ 42 N. 11) [13]).

[12]) Nach Stade ist Kap. XIV, 24—27, ebenso wie XVII, 12—14 (vgl. N. 13) „ein aus Jesajanischen Phrasen zusammengeleimtes Stück“ und mufs dem Redactor des Buches *Jesaja* zugeschrieben werden. Darin ist nur das richtig, dafs beide Abschnitte in der Wortwahl und im Stile durch und durch Jesajanisch sind, wie es bezüglich XIV, 24—27 hervorgeht aus der Vergleichung mit X. 7 (דמה); XIX, 12, 17 u. s. w. (יעץ); VII, 7; VIII, 10 u. s. w. (קים); VIII, 15; XXVIII, 13 u. s. w. (שׁבר); XVIII, 2, 7; XXII, 5 (nicht בוס, sondern מבוסה); IX, 3; X, 27 (סבל על); Vs. 25 (יד נטויה); VIII, 10 (הפר). Mit Kap. XVII, 12—14 ist es nicht anders. Von sklavischer Nachbildung ist indessen in beiden Stücken keine Spur zu finden, und wenn auch Kap. XIV, 24—27 nach Art der Sache nicht hervorragend bedeutend ist, so ist es doch in keiner Weise des Jesaja unwürdig. Über das Alter des Abschnittes kann kein nennenswerter Unterschied in den Ansichten bestehen, denn die enge Verwandtschaft mit Kap. XVII, 12 bis XVIII weist deutlich auf ihre Gleichzeitigkeit hin.

[13]) Vgl. aufser den Commentaren Stade, *De Is. vatt. Aeth.* p. 45 sqq., 76 sqq. Über die Echtheit von Kap. XVII, 12—14 siehe N. 12. Für die Verbindung dieser Verse mit Kap. XVIII spricht ihre Übereinstimmung mit Vs. 4—6. Dagegen kann man den neuen Anfang mit הוי in Kap. XVIII, 1 anführen, welcher aber nur beweist, dafs die Rede des Propheten hier eine Wendung nimmt, was sich mit ihrer Einheit aber sehr gut vereinigen läfst. — Die gewöhnliche Auffassung von Vs. 2 befriedigt m. E. nicht vollkommen. Die Gesandten gehen zu dem Volke der Äthiopier und empfangen ihren Auftrag von dem Propheten; aber dann werden sie auch nicht von dem äthiopischen Könige gesandt, sondern von Jesaja, und es mufs demgemäfs השלח im Anfange von Vs. 2 verbessert werden, und zwar entweder in שְׁלִיחַ, oder in (ה) אֶשְׁלָחָ. Dann erst ist die Verbindung zwischen Vs. 1, 2 und Vs. 3 hergestellt. Die Erklärung von Vs. 1—3 aus den damaligen politischen Verhältnissen und Plänen, wie sie z. B. Knobel [4] S. 150 f. giebt, ist höchst unnatürlich.

Jes. I, 2—31 ist eine hochernste, schwermütige Bufspredigt. Das schnöde undankbare und sündige Volk (Vs. 2—4) befindet sich zur Strafe für seine Übertretungen in einem tiefelenden Zustande; das Land ist verwüstet, Jerusalem allein noch aufbewahrt, der gänzliche Untergang steht bevor (Vs. 5—9). Jahwe wird zwar in seinem Heiligtume eifrig verehrt, aber er nimmt die Huldigung seiner abtrünnigen Verehrer nicht an (Vs. 10—15); er fordert Bekehrung, Reinheit und Rechtschaffenheit (Vs. 16 f.) und kann allein unter dieser Bedingung Vergebung und Heil schenken (Vs. 18—20). Ach, jetzt ist die Hauptstadt noch voll von Sünde, und die Vornehmen gehen voran mit Unrechtthun (Vs. 21—23); bevor die bessere Zukunft anbricht, und Jerusalem wieder Anspruch erhält auf den Ehrennamen einer rechtschaffenen Stadt und treuen Feste — diese Zukunft erwartet der Prophet sicher — mufs Jahwe strafend auftreten und die Übertreter ausrotten (Vs. 24—28); danach verschwindet auch jede Spur von religiösen Gebräuchen, welche Jahwe mifsfallen (Vs. 29—31) [14]).

Aus dieser Übersicht geht zu allererst hervor, dafs die Einheit der Prophetie nur ungerechterweise geleugnet werden kann. Ihre verschiedentlichen Teile sind zwar nicht im einzelnen ganz unentbehrlich — was diese Prophetie wahrlich mit den meisten prophetischen Reden gemein hat — aber sie greifen doch ineinander und bilden zusammen ein Ganzes[15]). Nicht weniger deutlich aber erhellt zum anderen, dafs das richtige Alter dieser Prophetie einer genauen Bestimmung kaum fähig ist. Es giebt aber keine Gründe, die Überlieferung, welche sie dem Jesaja zuerkennt, zu verwerfen[16]). Aus Vs. 5—9 mag man dann noch folgern, dafs sie im Zusammenhange steht mit einem höchst traurigen Zustande, in dem sich Juda während der prophetischen Wirksamkeit des Jesaja befand, also entweder mit dem syrisch-ephraimitischen Kriege oder mit dem Feldzuge Sanheribs gegen Hiskia. Allein auf die letztgenannte Thatsache pafst Vs. 5—9 voll und ganz[17]). Doch ist es nicht wahrscheinlich, auch im Hinblick auf die anderen Weissagungen aus derselben Zeit, dafs Jesaja eine Strafrede gehalten haben sollte, während die Assyrier Judäa verwüsteten und Jerusalem bedrohten. Dies führt uns zusammen genommen zu dem Resultate, dafs Kap. 1, 2—31 eine Übersicht der Jesajanischen Predigt gegen die Sünden seines Volkes, insbesondere der Einwohner Jerusalems ist, welche von ihm selbst nach Sanheribs Feldzuge abgefafst und vielleicht auch schon von ihm für die Einleitung zu einer Sammlung seiner Weissagungen bestimmt worden ist[18]).

[14]) Vgl. zu diesem Kapitel de Lagarde, *Semit.* I, 1—5; Cornill in *ZatW.* IV, 86—88; Stade, *G. d. V. I.* I, 608 N. 5, 612 f., 622; Oort in *Études-dédiées à Mr. Leemans* p. 113—116. — In meiner obigen Übersicht ist Vs. 5—9 als Schilderung der Gegenwart und nicht als Prophezeiung aufgefafst. Anders bei Caspari, *Beitr.* I; Hengstenberg, *Christol. des A. T.* II, 196 f., deren Ansicht wohl zu sehr mit den Worten des Propheten selbst kollidiert, als dafs sie jetzt noch eine vorsätzliche Widerlegung verdient.

[15]) Nach Anleitung von Koppe (Lowths *Jesajas* II, 6) hält de Lagarde das erste Kapitel unseres Propheten für ein zusammengestelltes Stück. Cornill findet darin nicht weniger als vier einzelne Prophetieen (Vs. 2 f., 4—9, 10—17, 8—31), welche von einem Redactor in ihrer gegenwärtigen Reihenfolge aneinandergereiht sind, wie denn das Folgende mit dem Vorhergehenden ein oder mehrere „Stichworte" gemein hat. Nach Stade sind Vs. 5—9 und Vs. 21—31 („Totenklage") später von Jesaja selbst eingeschoben worden. Für die Einheit erklärt sich Oort; und wirklich giebt es dagegen kein triftiges Bedenken. Insbesondere ist der Widerspruch, welchen man zwischen Vs. 5—9 und Vs. 10—15 finden will, nur eingebildet. Denn auch in der Zeit der Verwüstung und Bedrückung, ja da erst recht konnte man Jahwe eifrig dienen mit zahlreichen Opfern und Festen, weil Jerusalem selbst ja nicht in Feindeshand war (Vs. 8).

Siehe übrigens N. 18: bei der dort vertretenen Auffassung ist m. E. jedes Bedenken gegen die Einheit des Kapitels hinfällig.

[16]) Über T. Roorda, welcher *Jes.* I dem *Micha* zuspricht, siehe § 42 N. 6. Die bestimmten Beweise für die Autorschaft des Jesaja, welche aus seinem Sprachgebrauche und Stile hergeleitet sind, sind zwar nicht besonders zahlreich oder treffend, aber Einwendungen dagegen giebt es im ganzen nicht.

[17]) Es ist sehr zweifelhaft, ob die verbündeten Syrier und Ephraimiten Judäa so in die Enge getrieben haben, wie es in Vs. 5—9 angenommen wird. Doch wenn dem auch so wäre, dann würden sie doch durch Vs. 7, זרים אכלים אתה (d. h. ארצכם) ausgeschlossen werden, denn es ist nicht denkbar, dafs Jesaja ein Heer, welches zum grofsen Teile aus Ephraimiten bestand, durch „Fremde“ bezeichnet haben würde. Dazu nehme man noch, dafs der Prophet, so streng er auch in seinem Urteile über das Volk und insbesondere über Jerusalem war, doch den Glauben an die Erhaltung der Hauptstadt und an ihre sittliche Umgestaltung behält, ganz in Übereinstimmung mit der Überzeugung, welche er in anderen Weissagungen aus Sanheribs Zeit auszusprechen nicht müde wird.

[18]) Bei der Beurteilung dieser Ansicht merke man vor allem auf den Anfang der Prophetie, Vs. 2—4, sowohl auf die feierliche Anrufung von Himmel und Erde, als auch auf die allgemeinen Ausdrücke, mit welchen die Sünden „Israels“ („meines Volkes“) beschrieben werden; ferner auf Vs. 10—15, 16 f., wo vielleicht von einer einzelnen Thatsache, einem bestimmten grofsen Opfer zu Ehren Jahwes ausgegangen wird, aber um daran die prophetische Auffassung des wahren, Jahwe wohlgefälligen, Gottesdienstes anzuknüpfen. Auch in Vs. 21 ff. offenbart sich die Neigung, vom Besonderen zum Allgemeinen überzugehen. V. 29—31 allein behalten ihren besonderen Charakter, doch sind diese Verse noch nicht vollständig aufgeklärt, so dafs unser Urteil über das Ganze in keinem Falle sich darauf stützen darf.

Gegen die Echtheit von Kap. XXII, 1—14 sind von Cornill Bedenken geäufsert worden, welche als entscheidende anerkannt werden müfsten, wenn die Prophetie, wie gewöhnlich angenommen wird, entweder kurz vor oder zugleich mit dem Einfalle Sanheribs in Judäa ausgesprochen und aufgesetzt worden wäre [19]). Doch fallen diese Einwendungen fort, sobald man mit A. Sörensen und Guthe annimmt, dafs sie aus der Zeit kurz nach Sanheribs Feldzuge herdatiert. Jesaja blickt zurück auf das von den Assyriern angerichtete Blutbad, auf die Umzingelung Jerusalems durch ihre Truppen (Vs. 3—7) und auf die Verteidigungsmafsregeln, welche die Bürger ergriffen hatten (Vs. 8—11*a*). Er wirft der Bevölkerung von Jerusalem vor, dafs sie schon damals Jahwe nicht vertraute und jetzt, statt sich auf Jahwes Ruf wegen ihrer Sünden zu demütigen, sich ausgelassener Freude hingiebt (Vs. 1 f., 12 f.). Darum bedroht er sie mit dem Tode (Vs. 14). Diese Auffassung von Inhalt und Gedankengang der Weissagung entspricht nicht nur besser als einige andere ihren Worten und Ausdrücken [20]),

sondern rechtfertigt auch vollständig den Unterschied zwischen ihr und den Prophetieen, welche unmittelbar vor und gleichzeitig mit Sanheribs Einfalle abgefafst sind[21]).

[19]) In dieser Weise urteilen u. a. Lowth, Gesenius, Hitzig, Hendewerk, Knobel, Delitzsch über das Alter dieser Prophetie; bis zu einem gewissen Punkte auch Robertson Smith (*Prophets* p. 346 sq.), welcher gleichwohl meint, dafs die Mafsregeln zur Verteidigung der Hauptstadt (Vs. 8—11) bereits ergriffen waren. Auch Cheyne (*Proph. Is.* [1] I, 125 sqq.) ist der Ansicht, dafs der Feind noch vor den Thoren stand, als die Prophetie ausgesprochen wurde, und sieht in Vs. 1 f., 12 f. die Schilderung der Ausgelassenheit, welcher das Volk sich in seiner Verzweiflung überliefs. Doch stellt er die Prophetie unter die Regierung des Sargon, nicht des Sanherib — ebenso wie vor ihm Ewald und E. Meier, welche überdies, Döderlein und Dathe nachfolgend, Vs. 3 ff. als Beschreibung der Vergangenheit auffassen. Über den behaupteten Einfall Sargons in Judäa vgl. N. 20. Die gewöhnlichste Zeitbestimmung wird sogleich näher geprüft werden.

Cornills darauf gegründete Bedenken wider die Echtheit finden sich *ZatW.* IV, 96 n. und mögen hier hauptsächlich mit seinen eigenen Worten mitgeteilt werden. „Wie verträgt sich der Tenor von XXII, 1—14 mit den übrigen unzweifelhaft aus jener Zeit stammenden Reden? Dort festes Vertrauen auf Jahwes Schutz, nur Trost und Erhebung für König und Bevölkerung — hier ein leichtsinniges Volk, die tonangebenden Kreise wüste Prasser, welche, unbekümmert um den „Bruch Josephs", ihre tollen Orgieen feiern, und die ganze Rede ausmündend in den furchtbaren Schwur: *Es ist offenkundig* (l. בְּאָזְנֵי) *vor Jahwe Zebaoth: Nicht soll diese Schuld euch vergeben werden, bis dafs ihr sterbet, spricht Jahwe!* Ich mufs gestehen, dafs ich für diesen fundamentalen Widerspruch keine Lösung weifs." Zwar wird Hiskia gewöhnlich zu günstig beurteilt, während doch 2 *Kön.* XVIII, 14—16 stark gegen ihn spricht; doch „das genügt nicht, um *Jes.* XXII, 1—14 mit den übrigen *authentischen* Äufserungen Jesajas aus jener wichtigen und ereignisreichen Zeit auszugleichen."

[20]) Bevor dies bewiesen wird, mufs erst untersucht werden, ob der Weg, welchen Ewald c. s. eingeschlagen hat (vgl. N. 19), zu dem beabsichtigten Ziele führt. Die Hypothese, dafs unser Abschnitt sich auf den Kriegszug Sargons beziehe, ist letzthin von Kleinert in *Bemerkungen zu Jes. 20—22 und 2 Kön. 18—20* (*St. u. Kr.* 1877 S. 167—180) entwickelt worden. Seine scharfsinnige Darlegung — gutgeheifsen von Cheyne (vgl. N. 19), bestritten von Nowack, *Bemerkungen über das 14. Jahr des Hiskia* (*St. u. Kr.* 1881 S. 300—310) — ist in den Hauptzügen folgende. 2 *Kön.* XVIII, 13—16, welches nach Vs. 13 über Sanheribs Zug handelt, betrifft in Wahrheit den Einfall Sargons, welcher also in das 14. Jahr des Hiskia gelegt werden mufs. In dieses Jahr gehören ebenfalls die beiden Besonderheiten, welche in 2 *Kön.* XX, 1—11, 12—19 verzeichnet sind, die Krankheit des Hiskia und die Gesandtschaft Merodach Baladans, welche ohne Zweifel eine Bundesgenossenschaft zwischen diesem Vasallen Sargons und dem Königreiche Juda anbahnen sollte; 2 *Kön.* XX, 1—19 müfsten also unmittelbar auf XVIII, 13—16 folgen. Das dazwischen eingeschobene Stück Kap. XVIII, 17—XIX schildert die Ereignisse

aus dem 27. Jahre des Hiskia und müfste also hinter XX, 19 stehen. Mit 2 *Kön.* XVIII, 13—16, XX, 1—19 hängt nun *Jes.* XX—XXII zusammen, eine Gruppe echt Jesajanischer Prophetieen aus den Jahren 713—710. Kap. XXII ist das älteste derselben; Vs. 1-14 ist mit Recht von Ewald von den Sanherib-Stücken getrennt und mit einem Einfalle Sargons in Verband gebracht worden; Vs. 15—24 gehören ebenfalls, da Sebna hier noch Hausmeister ist, in die Jahre vor Sanheribs Kriegszug. Das Alter von Kap. XX wird durch die Aufschrift bestimmt. Gleichzeitig damit ist Kap. XXI, 1—10, nicht, wie man gewöhnlich meint, eine Prophetie über den Fall der Hauptstadt der chaldäischen Monarchie, sondern eine Ankündigung der Eroberung des abgefallenen Babels durch Assur, welcher in Vs. 2*a* bezeichnet wird als „der Treulose" und „der Verwüster", Beherrscher von Elam und Medien, die nach Vs. 2*b* Babel belagerten. Weshalb der Prophet und seine Zeitgenossen das Schicksal dieser Stadt mit Interesse verfolgten, lehrt uns 2 *Kön.* XX, 12—19. Endlich legt Kleinert auch noch *Jes.* XXI, 11—17 in dieselbe Zeit, vor allem deswegen, weil sie hierhin wohl passt und Prophetieen über Sargons Regierung sowohl voraufgehen, als auch nachfolgen.

Warum ein Kriegszug Sargons gegen Hiskia unwahrscheinlich erscheinen mufs, ist bereits § 41 N. 4*c* kurz nachgewiesen worden. Kleinerts Hypothese, dafs dieser Zug mit seinen für Hiskia verhängnisvollen Folgen in 2 *Kön.* XVIII, 13—16 beschrieben wird, ist in der That höchst bedenklich. Der Autor der *Könige*, welcher in Vs. 13 nicht Sargon, sondern Sanherib nennt, wird von niemandem weniger als von Sanherib selbst unterstützt, dessen Bericht über Hiskias Schätzung und ihren Betrag mit Vs. 14 (wahrscheinlich vollständig) übereinstimmt. Vgl. Schrader, *KAT.*[2] S. 293, 304. Es steht uns nicht frei, diesen merkwürdigen Parallelismus durch Abänderung von Vs. 13 zu zerstören und an Stelle dessen zu setzen einen israelitischen Bericht ohne assyrische Parallele und eine (in ihrer Art) authentische assyrische Erzählung, welche ganz anders lautet als die nun übrigbleibende israelitische Darstellung, 2 *Kön.* XVIII, 17—XIX. — Mit der Grundlage, auf welcher sie ruht, bricht die ganze Hypothese Kleinerts zusammen, so dafs wir bei ihren Unterteilen nicht lange zu verweilen brauchen. Aus *Jes.* XX kann durchaus nicht abgeleitet werden, dafs Juda an den kriegerischen Operationen Sargons, und noch dazu so stark, beteiligt war; vielmehr das Gegenteil ist der Fall. Kap. XXI, 1—10 pafst nicht in Kleinerts *casus positio*. Wenn Jesaja im Zusammenhange mit der Thatsache, welche 2 *Kön.* XX, 12—19 zu Grunde liegt, sich über das Schicksal Babels ausgesprochen hätte, so würden wir erwarten müssen, dafs er dies in einer anderen Form gethan hätte, mit direkter Zurückbeziehung auf die — deutlich von ihm zurückgewiesene — Bundesgenossenschaft zwischen Hiskia und Merodach Baladan. Überdies geht aus Kap. XXI, 1—10 durchaus nicht hervor, dafs Assur Babel belagert und einnimmt, und Elam sowie Medien ihm unterworfen sind; vielmehr scheinen diese in Vs. 2*b* die Hauptrolle zu spielen. Auch Vs. 9*b*, die Niederwerfung der Götzenbilder Babels, weist sicher nicht auf Assur, vielmehr auf das von Jahwe vollzogene Strafgericht, aber dann auch auf das spätere Babel, die Hauptstadt der chaldäischen Monarchie hin. Aus Kap. XXI, 11—17 ist, wie Kleinert anerkennt, keine Zeitbestimmung zu entnehmen. Auch in Kap. XXII, 1—14 findet seine Hypothese keine Unterstützung. Die Mafsregeln zur Verteidigung Jerusalems, welche Vs. 8—11 geschildert sind, werden

2 *Chr.* XXXII, 3—5 mit dem Kriegszuge Sanheribs in Zusammenhang gebracht. Wenn Sargon die Hauptstadt selbst so aus der Nähe bedroht hatte, wie aus Vs. 5—7 *ex hypothesi* folgt, dann wenigstens, sollte man meinen, müfste über sein Unternehmen aus 2 *Kön.* etwas sich ergeben. Als Beweis für die Datierung der Prophetie aus Sargons Regierung bleibt also allein übrig: ihre Differenz mit den Jesajanischen Sanherib-Stücken, welche jedoch auf eine andere Art und Weise ausgeglichen werden kann und mufs. Was endlich Kap. XXII, 15—24 betrifft, so behaupte ich, wenn meine Auffassung von dieser Prophetie richtig ist (siehe S. 64—66), dafs sie nach dem Einfalle Sanheribs geschrieben ist.

Meine Vorgänger in der oben vorgetragenen Erklärung von *Jes.* XXII, 1—14 sind A. Sörensen, *Juda und die assyrische Weltmacht. Eine Quellenuntersuchung*, S. 5 ff., und Guthe, *Zukunftsbild des Jesaja*, S. 32 f., 48 f. — Vs. 1 f., 12 f. lassen, im Zusammenhange betrachtet, keine andere Auffassung zu. Das Gejauchze in Vs. 1*b*, 2*a* ist das der geräuschvoll feiernden Menge (siehe Vs. 13); Vs. 2*b* enthält, dafs viele Jerusalemer erschlagen seien nicht durch das Schwert, sondern durch den Wein; vgl. XVI, 8; *Jer.* XXIII, 9; *Ps.* LXXVIII, 65. Nun bildet Vs. 13 einen Gegensatz zu Vs. 12: die Ausgelassenheit der Bürger steht im direkten Widerspruch mit der Absicht Jahwes, welcher sie zur Demütigung gerufen hatte — natürlich durch das Unglück, welches er ihnen gesandt, oder durch die Gefahr, in die er sie gebracht hatte. Darüber müssen also die vorhergehenden Verse, 3—11, uns belehren. Und das thun sie auch in der That. Vs. 8—11 beziehen sich deutlich auf das Vergangene. Denn der Prophet gebraucht durchgängig das *Perfectum* oder *Imperfectum* mit *wav relat.*; er läfst sich ferner viel zu sehr in Einzelheiten ein, als dafs man seine Worte als Prophezeiung auffassen könnte; endlich hat auch der Vorwurf Vs. 11*b* („Doch ihr habt nicht gesehen auf den, welcher solches alles thut, noch auf den geschaut, welcher es längst zubereitete") keinen Sinn, wenn die Bevölkerung nicht thatsächlich sich dieses Fehlers schuldig gemacht hatte. *A fortiori* müssen Vs. 3—7 sich auf das Vergangene beziehen, denn nach Vs. 8 sind die Verteidigungsmafsregeln die Folge des Angriffs. In diesen Versen befindet sich aber mehr als eine noch nicht gelöste Schwierigkeit. Insbesondere ist Vs. 3 dunkel, sowohl der Vers selbst, als auch sein Zusammenhang mit Vs. 1 f., und auch Vs. 5—7 enthalten viele Bedenken. Doch zunächst geht aus den *temporibus* hervor, dafs Jesaja über Geschehenes, nicht über Zukünftiges handelt; zum andern ist dies deutlich, dafs nicht nur viele Judäer getötet oder gefangen genommen worden sind (Vs. 3), sondern dafs auch Jerusalem, wenn es auch nicht regelrecht belagert worden ist, doch einen ernstlichen Angriff seitens der assyrischen Heerscharen auszuhalten gehabt hat (Vs. 5—7). Aus 2 *Kön.* XVIII, 13 —XIX würden wir dies nicht gefolgert haben, Kap. XIX, 32 ist sogar das Gegenteil zu lesen. Doch siehe über diese Erzählung im ganzen und über XIX, 32 im besonderen Teil I, 2 S. 86 f.; dafs sie von einem gleichzeitigen Stücke teils ergänzt wird, teils demselben widerspricht, ist nur natürlich. Siehe ferner über unsern Abschnitt im ganzen Sörensen und Guthe ll. cc.

[21]) Befremdend erscheint anfangs die verhältnismäfsig grofse Ausführlichkeit, mit der in Vs. 3—11 das Vergangene geschildert wird. Finden wir davon nun auch bei Jesaja kein zweites Beispiel, so ist es doch sehr natürlich, dafs er bei einer Gelegenheit, wie diese ist, in Einzelheiten sich einläfst. Nichts war passender, die ausgelassene Menge zu zwingen, in sich zu gehen, als die

Erinnerung an das, was sie kurz zuvor ausgestanden hatte, und an die Angst, welche sie dabei ergriffen hatte. — Ebenso erklärlich ist der hochernste, ja düstere Ton, welchen Jesaja hier anschlägt, besonders in Vs. 14, welcher alle Hoffnung auf Bekehrung und Vergebung abzuschneiden scheint. So konnte, ja so mufste Jesaja sich aussprechen unter dem Eindrucke der bitteren Enttäuschung, welche er erfuhr. Auf die Wirkung zum Guten, welche von der Prüfung ausgehen sollte, hatte er seine ganze Hoffnung gesetzt. Und siehe da, das Elend war gekommen und vorübergegangen und hatte die Menge gelassen, wie sie war. Ebenso schneidend wie der Kontrast zwischen Vs. 12 und 13 ist der Gegensatz zwischen seinen früheren hochgespannten Erwartungen und der ausgelassenen Stimmung der Bürgerschaft Jerusalems. Solange der Assyrier noch im Lande war, hatte der Prophet ja ermahnt und gestraft, aber ebenso getröstet und unterstützt durch die Aussicht auf Rettung. Nun der Feind sich zurückgezogen hatte, aber die Thatsachen zugleich bewiesen, dafs das Unglück seinen Zweck nicht erfüllt hatte, nun mufste er seinem geprefsten Herzen Luft machen und Jahwes unerbittliches Urteil verkünden.

Kap. XXII, 15—25 steht unter den Weissagungen von Jesaja vereinzelt da, insofern als der Prophet nirgendwo sonst denn hier sich auf die Einzelheiten der Staatsregierung einläfst und für oder gegen bestimmte Personen Partei ergreift. Dem königlichen Hausmeister Sebna wird um seiner Prunksucht und Anmafsung willen Entsetzung von seinem Amte und Verbannung angekündigt (Vs. 15—19); Eljakim dagegen, dem Diener Jahwes, wird die Würde Sebnas zuerteilt, und zwar als fester und bleibender Besitz, es sei denn, dafs er durch Verfallen in Nepotismus sich und den Seinen den Untergang bereiten sollte (Vs. 20—25). Nun war nach 2 *Kön.* XVIII, 18, 37; XIX, 2 (*Jes.* XXXVI, 3, 22; XXXVII, 2) dieser Eljakim wirklich Hiskias Hausmeister zur Zeit von Sanheribs Einfall, während Sebna damals die niedrigere Stellung eines Schreibers bekleidete. Es erscheint also naturgemäfs, Jesajas Drohung und Versprechen mit jener Regelung der Hofbeamtenstellen in Zusammenhang zu bringen und sie chronologisch unmittelbar vorangehen zu lassen. Und wirklich ist dies die gewöhnliche Auffassung. Dann ist indessen Jesajas Prophetie über Sebna nicht einmal zur Hälfte erfüllt, da dieser, statt in Ungnade zu fallen und verbannt zu werden, mit einem immerhin noch angesehenen Amte bedacht wurde, und so befremdet es uns in jeder Hinsicht, dafs die Prophetie nichtsdestoweniger uns aufbewahrt geblieben ist. Überdies ist nun solche Rangerniedrigung, wie sie nach dieser Auffassung mit Sebna stattgefunden hat, höchst unwahrscheinlich. Dies und jenes führt zu der Vermutung, dafs der Verfasser von 2 *Kön.* XVIII f. hinsichtlich der Staatsämter unter Hiskias Höflingen schlecht unterrichtet ist, vielleicht wohl durch *Jes.* XXII, 15—25 sich auf einen

falschen Weg hat bringen lassen; dafs zur Zeit von Sanheribs Einfall Sebna noch Hausmeister des Königs und Eljakim Schreiber war; dafs endlich *Jes.* XXII, 15—25 aus der Zeit kurz nach Sanheribs Abzug datiert und der Abschnitt also — was doch am meisten auf der Hand liegt — mit Vs. 1—14 gleichzeitig ist, auf die er unmittelbar folgt[22]).

[22]) Was den Sinn der Prophetie betrifft, so sei hier noch Folgendes angemerkt. 1) Die „Fortschleuderung“ Sebnas nach einem weit ausgedehnten Lande (Vs. 17 f.) wird gewöhnlich von seiner Wegführung in die Gefangenschaft durch die Assyrier verstanden. Aber hat denn Jesaja eine solche Wegführung, sei es auch nur von einzelnen, erwartet? Und wenn auch, konnte er sie hier so bezeichnen, wie Vs. 17 f. geschieht, und vernünftigerweise vorhersehen, dafs gerade Sebna ihr zum Opfer fallen würde? M. E. bezieht sich Vs. 17 f. auf Sebnas Verbannung durch Hiskia, die natürliche Folge seiner Absetzung (Vs. 19). 2) Vs. 25 wird mit Unrecht von Knobel und anderen auf Sebna bezogen, als wenn Jesaja zum Schlufs noch einmal zu dem Gegenstande von Vs. 15—19 zurückkehrte, während die Vergleichung mit Vs. 23 sonnenklar zeigt, dafs in Vs. 25 Eljakim gemeint ist. Auch widerspricht das nicht, wie man meint, dem in Vs. 22 f. gegebenen Versprechen. Vs. 24 f. mufs nämlich hypothetisch und demnach als Warnung aufgefafst werden: wenn Eljakim die ihm verliehene Macht mifsbraucht, um all die Seinen, Grofs und Klein, zu begünstigen, dann u. s. w.

Aus unsrer früheren Untersuchung (Teil I, 2 S. 84—87) geht unmittelbar hervor, dafs bei dem Autor von 2 *Kön.* ein solcher Irrtum, wie er hier oben vermutet wird, jedenfalls für möglich gehalten werden mufs, denn derselbe stand dem Hiskia fern genug, um sich hinsichtlich einer Einzelheit, wie diese es doch ist, irren zu können. Es ist aufserdem nicht einmal sicher, dafs er selbst daran schuld ist. Wenn in seiner Erzählung Sebna als Hausmeister und Eljakim ben Hilkia als Schreiber vorkam, dann kann einer der Redactoren der Königsbücher oder einer der ersten Leser auf Grund von *Jes.* XXII, 15—25 die beiden Namen umgesetzt haben. Es ist nur die Frage, ob es Gründe giebt, 2 *Kön.* XVIII, 18, sowie Parallelstellen, in ihrer gegenwärtigen Form für unrichtig zu halten. Zur Erläuterung dessen, was darüber im Texte gesagt ist, diene das Folgende. 1) Die Zahl der Prophetieen, welche sich nicht erfüllt haben und uns doch aufbewahrt sind, ist sehr ansehnlich. Die Behauptung, dafs Jesajas Urteil über Sebna wohl nicht auf uns gekommen sein würde, wenn es nur zur Hälfte ausgeführt worden wäre, erscheint also anfänglich fremd. Und doch ist sie wohlbegründet; denn bei einer Weisfagung wie dieser, welche selbst ebenso unzweideutig ist, wie ihre Erfüllung leicht zu beurteilen, ist schon die Aufzeichnung ein starker Beweis für ihre Bestätigung durch den Ausgang, ein Beweis, welcher durch die Aufbewahrung — jedenfalls in dem Kreise der Schüler und Geistesverwandten Jesajas — noch verstärkt wird. Was konnte den Propheten und seine Freunde dazu bewegen, die Erinnerung an seine bittere Strafrede gegen Sebna aufzuwecken oder lebendig zu erhalten, wenn dieser im Widerspruch damit auch fernerhin ein wichtiges und ansehnliches Amt bekleidete? 2) Die Degradation Sebnas zum Sophér oder Schreiber würde in der That eine höchst sonderbare gewesen sein, nicht allein, wie sich von selbst versteht, in Jesajas Augen, sondern auch an und für sich. So geht es in den

orientalischen Monarchieen am allerwenigsten zu. Der erste Staatsdiener verliert sein Amt, weil er in Ungnade fällt, und wird dadurch also untauglich auch für die Bekleidung eines niedrigeren Postens. Und umgekehrt, wer wie Eljakim zu dem höchsten Range erhoben wird, bekommt nicht zugleich seinen Vorgänger unter sich. Um so weniger kann eine solche merkwürdige Verfügung für glaublich gehalten werden, da es erhellt, dafs die beiden Personen verschiedene Richtungen repräsentieren; denn Sebna war, nach seinem Namen und den von Jesaja an ihn gerichteten Worten zu schliefsen (Vs. 16*a*), ein Fremdling, während Eljakim mit besonderem Nachdrucke der Diener Jahwes genannt wird (Vs. 20): endlich hatte der Prophet gegen den ersten sehr ernste Bedenken, bezüglich des letzteren hegte er die schönsten Erwartungen. Die Erhöhung Eljakims mufste also wohl die Vertreibung Sebnas zur Kehrseite haben. — Die Verwerfung der gewöhnlichen Ansicht bezüglich des Verhältnisses der Prophetie Jesajas zu der Regelung der Hofämter zur Zeit des Einfalls Sargons ist jetzt vollständig gerechtfertigt. Doch hängen beide, die in Frage stehende Regelung und Jesajas Prophetie, ohne Zweifel zusammen. Die Hypothese bezüglich ihres Zusammenhanges unter sich, welche hier oben aufgestellt wird, ist den Bedenken, welche die gewöhnliche Auffassung erweckt, nicht ausgesetzt und läfst aufserdem die Gleichzeitigkeit von *Jes.* XXII, 1—14 und 15—25, welche mit Recht von allen für wahrscheinlich gehalten wird, unangetastet. Die Thatsache, dafs diese beiden Prophetieen verständlich werden durch ein und dieselbe Modifikation der gangbaren Ansicht über ihren Ursprung, bürgt für ihre Richtigkeit.

Kap. XIX, welches die Aufschrift מַשָּׂא מִצְרָיִם, Orakel über Egypten, trägt, ist in mehr als einer Hinsicht eine strittige Prophetie. Von manchen wird sie ganz, von anderen teilweise — Vs. 18—20, Vs. 18—25, Vs. 17—25 oder Vs. 16—25 — dem Jesaja abgesprochen. Die Verfechter der Echtheit des ganzen Kapitels oder der ersten Hälfte verlegen dasfelbe entweder in die Regierungszeit Sargons, also in fast dieselbe Zeit wie *Jes.* XX (N. 1) oder in eins der letzten Jahre der prophetischen Wirksamkeit Jesajas noch unter Hiskia oder in den Anfang von Manasses Regierung[23]). Die Bedenken gegen Jesajas Autorschaft von Vs. 1—15 beruhen auf der unrichtigen Auffassung dieser Verse, als wenn darin die Dodekarchie gezeichnet und Psammetichs Alleinherrschaft (664—610?) vorhergesagt werden sollte. Diese Verse enthalten aber wohl eher die Ankündigung der Unterwerfung Egyptens unter die Herrschaft der Assyrier, welche Jesaja in mehr als einem Zeitpunkte seines Prophetenlebens und zwar in dieser Form niedergeschrieben haben kann[24]). Wichtigerer Art sind die Einwendungen gegen Vs. 16 (18) — 25 (20). Sie sind jedoch nicht überwiegend, besonders wenn wir annehmen, dafs diese Verse in die letzten Lebensjahre Jesajas, nach Sanheribs Feldzuge im Jahre 701 gehören — eine Zeitbestimmung, welche dann auch auf Vs. 1—15 bezogen werden darf[25]).

[23]) Die Echtheit der ganzen Prophetie wird geleugnet von Eichhorn (*Hebr. Proph.* I, 355 ff.) und Rosenmüller (*Scholia* ad h. l.). Gröfser ist die Zahl derer, welche den Schlufs dem Jesaja absprechen. Gesenius (*Jes.* II, 2 S. 593 ff., 639 f.) hält Vs. 18—20 für später hinzugefügt; Koppe (Lowths *Jes.* III, 20 f.) und Geiger (*Urschrift* u. s. w. S. 77 ff.) Vs. 18—25; de Wette, *Einl.*[6] S. 316 (anders Schrader in der VIII. Auflage S. 418 f.); Vs. 17—25; Hitzig (*Jes.* S. 217 ff.) und Vatke (*Einl.* S. 622) Vs. 16—25. Dagegen betrachten u. a. Ewald, Knobel, Stade (*de Is. vatt Aeth.* p. 31—33; *G. d. v. I.* I, 587), Cheyne, Robertson Smith (*Proph.* p. 333 sqq., 433 N. 5) das Ganze als authentisch. Ewald und Cheyne zwar, nicht ohne das Schwerwiegende der vorgebrachten Bedenken anzuerkennen und darum nicht ungeneigt, dem entgegenzukommen z. B. durch die Annahme, dafs die Prophetie oder wenigstens ihre zweite Hälfte von einem der Schüler Jesajas redigiert sei. Über die auseinandergehenden Ansichten bezüglich des Alters der Prophetie geben am besten die Kommentare Auskunft, weil in denselben zugleich die Gründe angegeben werden, auf denen sie beruhen. Für ihre Gleichzeitigkeit mit Kap. XVIII erklärt sich Robertson Smith l. c. Siehe ferner N. 24.

[24]) Über die sogenannte Dodekarchie vgl. jetzt Ed. Meyer, *Gesch. des Altertums* I, 561 f. und die dort angeführten Schriftsteller. Meyer legt den Kampf Psammetichs um die Alleinherrschaft in die Jahre c. 663—645. Deshalb kann, wenn sich Vs. 2—4 darauf beziehen, Jesaja der Autor der Prophetie nicht sein. Aber diese Auffassung ihres Inhaltes ist bestimmt nicht die richtige. Der „harte Meister“, welchen der Prophet ankündigt, ist kein egyptischer Fürst, sondern ein fremder Herrscher und zwar einer der assyrischen Könige, welche, wenigstens von 722 ab, Egypten bedrohten. Müfste sich Vs. 4 auf einen Monarchen beziehen, welcher sich wirklich des Landes bemächtigt hat, dann wäre entweder Esarhaddon (680 ff.) oder Asurbanipal (667 ff.) gemeint. Vgl. Meyer S. 475 ff. Aber es ist bekannt, dafs bereits Sargon und Sanherib mit den Herrschern Egyptens in Streit gerieten und die Unterwerfung des Landes im Sinne hatten (Schlacht bei Raphia 720, bei Altaku 701). Auch diesem Umstande kann die Prophetie ihre Entstehung zu verdanken haben; auch damals konnte der Zustand Egyptens so beschrieben werden wie in Vs. 2 f., denn während des ganzen VIII. Jahrhunderts standen äthiopische und einheimische Dynastieen einander feindlich gegenüber, welche mit wechselndem Glücke um den Besitz von Egypten kämpften. Vgl. Meyer S. 425 ff. Man kann also nicht behaupten, dafs der historische Hintergrund von Kap. XIX, 1—15 ein anderer sei als der der Jesajanischen Zeit, aber man hat dann auch kein Recht, die Überlieferung, welche ihm diese Verse zuschreibt, zu verwerfen. Sprache und Stil liefern freilich keinen positiven Beweis für Jesaja als Verfasser, aber sie stehen doch in keiner Hinsicht im Widerspruche mit seinem Sprachgebrauche, noch sind sie seiner unwürdig.

[25]) Die Bedenken gegen die Echtheit der Verse 16—25 sind am besten von Hitzig (S. 218 f.) entwickelt. Er weist hin 1) auf den Widerspruch mit Vs. 1—15: hier strenge Strafankündigung, Verspottung der egyptischen Religion und vermeintlichen Weisheit, in Vs. 16—25 dagegen wohlwollende Gesinnung gegen sie und hochfliegende Erwartungen bezüglich ihrer Bekehrung; — 2) auf die Unvereinbarkeit von Vs. 16—25 mit den politischen Verhältnissen in Jesajas Zeit, denn die Bundesgenossenschaft Egyptens und

Assurs war damals ebenso undenkbar wie die Aufnahme des kleinen Königreiches Juda in einen solchen Bund; — 3) auf den matten Stil, die Aneinanderreihung einzelner Besonderheiten durch das wiederholte ביום ההוא (Vs. 16, 18, 19 [21], 23, 24), die Vorhersagung eines bestimmten Ereignisses in Vs. 18 f. — alles im Widerspruche mit der Art und Weise des Jesaja und deutliche Kennzeichen späterer Zeiten. — Entscheidend sind freilich diese Bedenken nicht. Jesaja kann auf die Ankündigung der Erniedrigung die Prophetie haben folgen lassen, daſs Egypten Jahwes Macht erkennen und ihm huldigen würde; er nennt selbst das letzte die Frucht der ersten vergangenen Unterdrückung (Vs. 20). Er kann, fortschreitend in der Art von Kap. XVIII, 7 und von Kap. II, 2—4 (§ 42 N. 8), sich zu der Anschauung einer allgemeinen Anerkennung und Huldigung Jahwes erhoben haben, und er muſste sich diese dann in der Form eines Zusammenstimmens von Assur und Egypten mit Juda vorstellen. Es ist aber eine starke Verkennung seines Idealismus, zu behaupten, daſs er dies nicht hat thun können, weil — Juda soviel kleiner war! Endlich verbietet uns die Form von Vs. 16—25 nicht, sie dem Jesaja zuzuschreiben. Seine Idiotismen suchen wir hier vergeblich. Auch die Übereinstimmung von Vs. 18 mit I, 26, IV, 3 und von Vs. 22 mit VI, 10 kann nicht als positiver Beweis für seine Autorschaft gelten; aber ebensosehr fehlen die Einwendungen dagegen, denn Vs. 18 f. enthält keine Voraussagung einer einzelnen Besonderheit, sondern beschreibt Egyptens Bekehrung in konkreter Form. עיר הצדק, wie in Vs. 18 mit LXX gelesen werden muſs, ist ein sinnbildlicher Name (vgl. I, 26).

Dieses Abwägen der Beweise für und wider bringt uns indessen nicht zu einem bestimmten Resultate, denn die Möglichkeit, daſs Vs. 16—25 später der Prophetie des Jesaja hinzugefügt sei, ist nicht ausgeschlossen. Doch nun erwäge man das Folgende. 1) Mitten in Egyptenland soll ein Altar für Jahwe errichtet werden (Vs. 19), auf dem ihm zur Ehre Opfer und Gaben gebracht, wobei ihm Gelübde bezahlt werden (Vs. 21); an der Grenze ersteht zur Ehre Jahwes eine maççeba (Vs. 19). Das sind vordeuteronomische Gedanken, denn nach der Centralisation des Kultus zu Jerusalem und der Verwerfung der maççebas (*Deut.* XVI, 22) konnte die Erwartung einer Verehrung Jahwes nicht ferner in dieser Form ausgesprochen werden. Natürlich kommt dies der Annahme, daſs Vs. 16—25 von Jesajas Hand seien, zu gute. Daher auch 2) die Verlegenheit der Vertreter der Unechtheit, wenn sie die Interpolation von Vs. 16—25 erklären wollen. Eigentlich kommt nur ein darauf zielender Versuch in Anmerkung, nämlich der von Hitzig und Geiger. Sie nehmen an, daſs Onias, um dem von ihm gestifteten Tempel eine göttliche Weihe zu geben, Vs. 16(18)—25 der Jesajanischen Prophetie zugefügt habe, daſs ferner unter Assur (Vs. 23—25) Syrien, unter Assur und Egypten nicht diese Reiche selbst, sondern die syrischen und egyptischen Juden zu verstehen seien. Doch ist diese Auffassung eine grobe Verkennung des deutlich hervortretenden Zweckes der Prophetie; denn wo und wann sie auch entstanden sei, sie ist und bleibt eine Ankündigung der Bekehrung der Heiden; wäre auch mit Assur Syrien gemeint, dann wäre es doch nicht die jüdische Kolonie, welche sich im Lande befand. Für den Zweck, welchen Onias im Auge hatte, war also die Prophetie nicht geeignet und ist auch nicht dazu geschrieben worden. Seine Stiftung (vgl. Josephus, *Arch. Jud.* XIII, 3 §§ 1, 2; *Bell. Jud.* VII, 10 §§ 2, 3) lieſs sich, bei Mangel an Besserem, mit einer Berufung auf *Jes.* XIX, 18 ff. recht-

fertigen, aber sie kann diese Verse nicht in die Feder diktiert haben. Und selbst wenn dem anders wäre, so würde doch diese Hypothese ganz unannehmbar sein. Denn wie kann eine Interpolation c. 170 v. Chr. in Egypten entstanden und gegen die ausschliefsliche Berechtigung der jerusalemischen Priesterschaft gerichtet in allen, sogar in den palästinensischen Handschriften Eingang gefunden haben?

Aus solchen Gründen ist die Authentie von Vs. 16—25 wahrscheinlicher als ihre Unechtheit. Es würde befremdend sein, wenn Jesaja über Egypten und Assur sich so ausgesprochen hätte, während er z. B. in Kap. XVII, 12—XVIII und den übrigen Weissagungen aus derselben Zeit einen ganz anderen Ton anschlug. Dafs er aber später, als Sanherib abgezogen und die Gefahr vorbei war, die Hoffnung von Vs. 16—25 gehegt und niedergeschrieben hat, ist durchaus nicht unglaublich. Die Zeitbestimmung, bei der *Jes.* XIX, 16—25 zur jüngsten der Jesajanischen Prophetieen wird, ist denn auch hier oben angenommen und, da jeder Gegenbeweis fehlt, mit auf Vs. 1—15 angewandt.

§ 44. Die Prophetie wider Moab, *Jes.* XV, XVI.

Das Orakel wider Moab, מַשָּׂא מוֹאָב, in Kap. XV und XVI, nimmt unter den dem Jesaja zugesprochenen Prophetieen eine besondere Stelle ein. Es besteht nämlich aus zwei Teilen, Kap. XV, 1—XVI, 12 und Kap. XVI, 13 f., welche nach der natürlichsten Auffassung bezüglich des Anfanges des zweiten nicht von einer Hand sind, so dafs das Orakel in keinem Falle im ganzen dem Jesaja zugeschrieben werden kann [1]). Die Frage, ob denn wenigstens einer der beiden Teile mit Recht seinen Namen trägt, mufs hinsichtlich des ersten Teiles, Kap. XV, 1—XVI, 12, verneinend beantwortet werden. Die darin enthaltene Wehklage über das schreckliche Unheil, welches Land und Volk der Moabiter getroffen hat, zeigt kaum einen einzigen Berührungspunkt mit Jesajas echten Prophetieen und weicht sowohl in der Wortwahl und im Stil, als auch in der Gesinnung, von der sie zeugt, so sehr von diesen Prophetieen ab, dafs sie unmöglich denselben Autor wie diese haben kann [2]). Der zweite Teil dagegen, Kap. XVI, 13 f., hat in den Weissagungen Jesajas mehr als eine bemerkenswerte Parallele und kann, da auch der Inhalt zu keiner Einwendung Anlafs giebt, ihm nicht abgesprochen werden. Wann er sich über Moabs bevorstehende Erniedrigung ausgesprochen hat, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen, wahrscheinlich wohl unter Sargons Regierung [3]). Aus dem Jesajanischen Ursprunge von Kap. XVI, 13 f. folgt, dafs der erste Teil des Orakels, auf welches diese Verse zurückweisen, nicht jünger sein kann als aus dem VIII. Jahrhundert. Dem widerspricht nun weder Inhalt noch Form. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die Zeit der Entstehung genauer zu bestimmen, ja selbst den Autor anzugeben, doch haben sie

zu keinem Resultate geführt, welches man für einigermaſsen wahrscheinlich halten könnte[4]).

In Jeremias Prophetie wider Moab, Kap. XLVIII, finden wir verschiedene Verse aus *Jes.* XV und XVI vollständig oder zum Teil und gänzlich oder gar nicht umgeändert wieder[5]). Es scheint gewagt, aus dieser teilweisen Übereinstimmung abzuleiten, daſs die übrigen von Jeremia nicht benutzten Verse (*Jes.* XV, 1, 8 f.; XVI, 1—5, 13 f.) in seiner Zeit, um das Jahr 600, noch nicht vorhanden waren oder wenigstens in dem Exemplare, welches er vor sich hatte, nicht standen[6]). Daraus folgt dann auch nicht, daſs *Jes.* XV, XVI die spätere Umarbeitung eines älteren Originals ist — eine Annahme, welche überdies ihre eigenen Bedenken mit sich bringt[7]). *Jer.* XLVIII bietet also keinen Anlaſs, die oben vorgetragene Hypothese zu modifizieren, welche, wie es scheint, einfacher und vollständiger als einige andere die Erscheinungen, welche sich in *Jes.* XV und XVI zeigen, erklärt[8]).

[1]) Hätte der Autor selbst seiner Weissagung eine Nachschrift zugefügt, so würde sie ohne Zweifel anders lauten als Kap. XVI, 13 f. Er würde dann, wenn auch nicht absichtlich, so doch unwillkürlich haben hervortreten lassen, daſs das frühere Wort Jahwes von ihm selbst überbracht worden war. Auſserdem würde dann Kap. XV, 1—XVI, 12 wohl nicht bezeichnet sein als „das Wort, welches Jahwe gesprochen hat zu (oder betreffend) Moab“, denn in diesen Versen kommt der Name Jahwe nicht vor, und es wird zwar Moabs trauriges Los wohl geschildert und beklagt, aber doch nicht angekündigt: ebenso natürlich wie es ist, daſs sie von einem andern als Prophetie aufgefaſst wurden, ebenso sonderbar würde es sein, wenn der Autor selbst sie also gekennzeichnet hätte. Die Annahme, von der hierbei ausgegangen wird, daſs Vs. 13 sich auf die vorangehende Prophetie bezieht, braucht nicht besonders gerechtfertigt zu werden. Vitringas Ansicht, daſs Jesaja in Vs. 13 zu erkennen gäbe „rem, quam haec prophetia praenuntiat, non esse novam, sed dudum sibi aliisve prophetis revelatam“, ist nicht zu verteidigen. Übrigens läſst מאז gänzlich unbestimmt, wie groſs der Zeitraum sei, welcher zwischen Vs. 13 f. und XV, 1 —XVI, 12 liegt. Zuweilen wird durch diese Partikel ein bedeutender Zeitraum angedeutet (*Jes.* XLVIII, 3, 5, 7 f. u. s. w.), aber ebenso häufig eine relativ kurze Periode (*G.* XXXIX, 5; *E.* IV, 10; V, 23 u. s. w.).

[2]) Über Kap. XV, XVI im ganzen, vgl. auſser den Kommentaren L. de Geer, *De orac. in Moabitas, quod occurrit Jes. c. XV, XVI,* T. ad Rh., 1855; H. Oort, *Jezaja* 15 *en* 16 (*Theol. Tydschr.* XXI, 51—64); Baudissin, *Zur Erklärung des B. Jesaja Cap. 15 u. 16* (*St. u. Kr.* 1888 S. 509—521). — Was den Autor von Kap. XV, 1 bis XVI, 12 betrifft, so besteht zwischen diesem Abschnitte und den echt Jesajanischen Stücken ein Unterschied, welchen niemand leugnen wird oder kann, weil er zu sehr ins Auge fällt. Man giebt allgemein zu, daſs er sich durch Eintönigkeit und Mangel an Schwung kennzeichnet, ferner durch eine gewisse Weitläufigkeit, durch einen Ton der Klage und der Wehmut, welcher uns sonst aus Jesajas Prophetieen nicht entgegenklingt, endlich durch eine

mitleidsvolle Teilnahme (Kap. XV, 5; XVI, 9, 11), welche uns befremdet, wenn wir bedenken, in welcher Beziehung Moabiter und Israeliten gewöhnlich zu einander standen. Auch das ist nicht Jesajanisch, daſs der Name Jahwe in der ganzen Prophetie nicht vorkommt, und einen Abschnitt, welcher wie der unsrige so rein beschreibender Natur ist, ohne eine einzige Spur von theokratischer Betrachtung der Ereignisse, sucht man bei Jesaja vergebens. Diesen unleugbaren Abweichungen gegenüber stehen nun einige Berührungspunkte. Hävernick, *Einl.* II, 2 S. 110 ff. macht aufmerksam auf die Übereinstimmung zwischen Kap. XV, 1 und XXIII, 1 (?); zwischen XVI, 1 (הר בת ציון) und X, 32; zwischen XVI, 4 und XXIX, 20; zwischen XVI, 5 und IX, 6; zwischen XVI, 8 (הלם) und XXVIII, 1; endlich zwischen XVI, 7 ff. und V, 1 ff. Man bemerkt, daſs die Berührungspunkte, welche einige Bedeutung haben, sich besonders in Kap. XVI, 1—6 finden. Sie würden also höchstens dazu Anlaſs geben können, mit Ewald anzunehmen, daſs Jesaja diesen Abschnitt überarbeitet habe. Aber selbst diese Annahme wird nicht durchaus gefordert, denn die Übereinstimmung ist zu gering, die Erscheinungen, welche dem gegenüber stehen, in Schatten zu stellen. Hitzig (*Jes.* S. 179) hebt noch hervor, daſs פְּקֻדָּה Kap. XV, 7 *Vorrat* bezeichnet, dagegen Kap. X, 3 *Vergeltung*, während Kap. X, 13 עֲתִידוֹת in dem Sinne von *Vorrat* gebraucht wird. Würde nun Kap. XV, 1—XVI, 12 ausdrücklich dem Jesaja zugeschrieben, so könnten wir es unternehmen, für diesen durchgängigen Unterschied eine Erklärung zu suchen. Doch das Gegenteil ist wahr (vgl. N. 1, 3): eine Ansicht über den Verfasser von Kap. XV, 1—XVI, 12, welche alles gegen sich hat, wird nur auf Grund einer höchst unnatürlichen Auffassung von Kap. XVI, 13 f. vertreten.

[3]) Vs. 14 enthält die folgenden Jesajanischen Worte oder Formeln: כשני שכיר (XXI, 17); נקלה (III, 5); כבוד (XVII, 3, 4; XXI, 16); המון (vgl. V, 13, 14); מעט מזער (X, 25; XXIX, 17). Die Angabe eines Termins für die Erfüllung der Prophetie finden wir Kap. XX, 3 (vgl. auch XXXVII, 30) wieder. Zu der Erwartung, daſs Moab in kurzem gedemütigt werden würde, gaben die Verhältnisse zur Zeit der prophetischen Wirksamkeit Jesajas genügenden Anlaſs. Die Moabiter waren den Assyriern tributpflichtig (Schrader, *KAT.* [2] S. 140 f., 258, 291) und haben ohne Zweifel an mehr als einem Versuche der Nachbarn Egyptens zur Wiederherstellung ihrer Unabhängigkeit teilgenommen. Die Vermutung, daſs dies u. a. während der Regierung Sargons geschehen sein werde, und Jesaja im Hinblick darauf seine Nachschrift dem älteren Orakel hinzugefügt habe, beruht vor allem auf der Übereinstimmung zwischen Kap. XVI, 13 f. und XXI, 13—17 (§ 43 N. 4).

[4]) Unter diesen Versuchen kommt vor allem in Betracht derjenige von Hitzig, dessen Monographie: *Des Propheten Jonas Orakel über Moab* (1831; vgl. *Jes.* S. 178—184) bei Knobel (*Jes.* S. 134), Thenius (*Könige* S. 358) und anderen Zustimmung gefunden hat. Er geht aus von 2 *Kön.* XIV, 25, wo wir lesen, daſs Jerobeam II seinem Reiche die früheren Grenzen wiedergegeben hat (השיב את־גבול ישראל) von Hamath bis zum Toten Meere, „nach dem Worte Jahwes, des Gottes Israels, durch den Dienst des Jona ben Amittai" — und nimmt nun an, daſs uns in *Jes.* XV, 1—XVI, 12 ein Teil dieser Prophetie des Jona bewahrt geblieben sei. Seine sinnreiche und mit Talent vertretene Hypothese ist nicht annehmbar. Denn man beachte, 1) daſs von der schriftlichen

Aufzeichnung der Prophetie des Jona nichts dasteht; soviel wir wissen, war Amos, ein jüngerer Zeitgenosse des Jona, der erste, welcher seine Predigt niederschrieb, und da der Verfasser der *Könige* keinen Unterschied zwischen Jona und Propheten wie Ahia, Elia und Elisa macht, so sind wir nicht berechtigt, ihn in die Kategorie der Schriftpropheten einzureihen. Ebensowenig können wir 2) 2 *Kön.* l. c. so auffassen, als ob Jona die Eroberung und Einverleibung der Moabiter seitens des Jerobeam prophezeit habe. Das würde viel mehr gewesen sein als die Wiederherstellung der früheren Grenzen und von dem Geschichtschreiber unzweifelhaft anders ausgedrückt sein. Hitzig leitet aus *Am.* VI, 14 her, dafs unter Jerobeam „der Bach der Ebene" (נחל הערבה) die südliche Grenze des Reiches war, und identifiziert denselben mit dem „Bach der Weiden" (נ׳ הערבים), welcher *Jes.* XV, 7 als Grenze zwischen Moab und Edom vorkommt. Für die letzte Behauptung bleibt Hitzig den Beweis schuldig. Aber selbst wenn er ihn brächte, so würde es 3) nicht freistehen, *Jes.* XV, 1—XVI, 12 für die Prophetie Jonas oder ein Fragment desselben zu halten. Dafs die Israeliten Moabs Feinde und Überwinder seien, wird mit keinem Worte berührt. Der Autor, welcher gar nicht daran denkt, die Flucht der Moabiter als ein für Israel erfreuliches Ereignis aufzufassen, beklagt dasselbe vielmehr (vgl. N. 2); die Besitzergreifung ihres Grundgebietes, welche für Jona die Hauptsache gewesen sein würde, wird mit keinem Worte erwähnt. *Jes.* XV, 1—XVI, 12 entspricht also in keiner Hinsicht dem, was wir nach 2 *Kön.* XIV, 25 über Jonas Prophetie konstatieren müssen.

Mit Hitzigs Hypothese und zwar aus denselben Gründen ist die Ansicht hinfällig, dafs die Moabiter zwar nicht von Jerobeam II unterworfen, aber doch von israelitischen Heerscharen überfallen und aus ihrem Lande vertrieben waren: denn auch in diesem Falle würde der Autor von *Jes.* XV f. die Feinde Moabs genannt und einen anderen Ton angeschlagen haben. Ebensowenig können die Assyrier Moab diesen Schlag zugefügt haben, welchen dieser Autor im Auge hat, denn die Assyrier pflegten einen Teil der Überwundenen in die Gefangenschaft fortzuführen, wovon indessen in Kap. XV f. kein Wort steht; auch würde ihr Name wohl nicht verschwiegen sein. Die Thatsache, dafs die Feinde nicht genannt werden und nach Kap. XV, 1 in einem nächtlichen Überfalle die moabitische Hauptstadt überrumpelt haben, führt vielmehr zu der Annahme, dafs es arabische Räuberhorden gewesen sind, welche in ungewöhnlich grofser Anzahl in das Moabiterland einen Einfall gemacht und die ganze, von einem panischen Schrecken ergriffene Bevölkerung vor sich her ausgetrieben haben. Hiermit stimmt wohl die Erwartung des Ezechiel überein, dafs das Gericht über Moab ebenso wie über Ammon von den Söhnen des Ostens vollzogen werden soll (Kap. XXV, 8—11 vgl. 1—7). Sie scheinen also Moabs natürliche Feinde gewesen zu sein und brauchten deshalb in einer Wehklage über das von ihnen angerichtete Übel nicht mit Namen genannt zu werden. Ist dies richtig, dann liegt es vollständig in der Art der Sache, dafs mit der Katastrophe selbst auch das litterarische Erzeugnis, welches die Erinnerung daran bewahrt, sich nicht chronologisch bestimmen läfst. — Auch aus Kap. XVI, 1—5 läfst sich keine sichere Zeitbestimmung entnehmen. Diese Verse sind sehr dunkel und schon darum allein für den Zweck wenig brauchbar. Leitet man daraus mit Recht ab, dafs die Edomiter Juda unterworfen waren und deshalb zu Jerusalem um die Erlaubnis bitten mufsten, die Flüchtlinge aus Moab auf-

nehmen zu dürfen, so versetzen sie uns in die Jahre, welche zwischen Amasia (2 *Kön.* XIV, 7) und Achas (2 *Kön.* XVI, 6) liegen, d. h. zwischen c. 790 und 735. Dies stimmt zwar mit dem Resultate, welches wir in N. 2 und 3 erhalten haben, überein, aber es trägt zu einer näheren Bestimmung desselben nichts bei.

[5]) Die parallelen Stellen in den beiden Prophetieen sind die folgenden:

Jesaja XV, XVI	*Jeremia* XLVIII
„ XV, 2*b*, 3*a*	„ Vs. 37.
„ Vs. 3*b*	„ Vs. 38*a*.
„ Vs. 4*a*	„ Vs. 34.
„ Vs. 5	„ Vs. 36; Vs. 34 (עגלת שלישיה).
	„ Vs. 5 (Maalê Luhoth, Horonaim).
„ Vs. 6*a*	„ Vs. 34*b* (Die Wasser von Nimrim).
„ XVI, 6	„ Vs. 29, 30.
„ Vs. 7	„ Vs. 31.
„ Vs. 8, 9	„ Vs. 32.
„ Vs. 10	„ Vs. 33.
„ Vs. 11	„ Vs. 36.
„ Vs. 12	„ Vs. 35.

Ob hierzu noch *Jes.* XVI, 2 = *Jer.* Vs. 28 zugefügt werden mufs, ist sehr zweifelhaft, denn die beiden Verse sind nicht wörtlich parallel, und das Bild, welches sie miteinander gemein haben, ist durchaus nicht ungewöhnlich. Beachtung verdient indessen, dafs in *Jer.* Vs. 28 ebenso wie in *Jes.* Vs. 1 הסלע vorkommt.

[6]) So Oort l. c. S. 51 f. Aus den Parallelstellen selbst geht hervor, dafs Jeremia (oder der Interpolator von *Jer.* XLVIII? Siehe darüber § 56 N. 9) sich durchaus nicht für gebunden an das Original hielt und davon einen sehr freien Gebrauch machte. Er nahm herüber, wenn und sobald es ihm für seinen Zweck geeignet schien, und konnte also auch die im Texte genannten Verse ruhen lassen. Oort meint, dafs er wenigstens Kap. XVI, 5 und 13 f., welche vorzüglich zu dem Tone seines Stückes passen, nicht würde überschlagen haben, und dafs diese Verse also in dem von ihm gebrauchten Exemplare nicht gestanden hätten. Doch dem kann nicht zugestimmt werden. Der Segenswunsch Kap. XVI, 5 würde in *Jer.* XLVIII an ganz verkehrter Stelle stehen und XVI, 13 f., die Ankündigung von Moabs Erniedrigung innerhalb dreier Jahre, konnte nur dann aufgenommen sein, wenn zufällig auch Jeremia Veranlassung gehabt hätte, die Vollstreckung des Gerichtes in so kurzer Zeit zu erwarten. Vergleichen wir die Verse aus *Jes.* XV, XVI, welche in *Jer.* XLVIII wiederkehren, mit denen, welche sich dort nicht finden, so erhellt, dafs die letzten einen mehr individuellen Charakter zeigen als die ersten, dafs sie sich auch viel weniger leicht aus ihrem Zusammenhange herausnehmen und anderswo unterbringen lassen. Ohne nun behaupten zu dürfen, dafs sie gerade deswegen von Jeremia nicht aufgenommen seien, halte ich dies doch wenigstens nicht für unwahrscheinlich und folglich die Hypothese, dafs sie dem Propheten unbekannt geblieben seien, mindestens für überflüssig.

[7]) Vgl. wiederum Oort l. c. Ebenso wie Geiger (*Urschrift* u. s. w. S. 91 f.; vgl. Bleek, *Einl.* [4] S. 349) hält er Kap. XVI, 13 f. für einen Zusatz des Redactors oder Umarbeiters der vorhergehenden Prophetie, welcher kurz

vor Esra gelebt haben soll. Abgesehen von dem Bedenken hiergegen, welches aus N. 2 sich ergiebt, ist die Zeitbestimmung mit dem Inhalte von Kap. XVI, 13 f. sehr gut zu vereinigen. Aber sie pafst nicht auf andere Verse, welche ebenfalls dem Umarbeiter zugeschrieben werden, nämlich auf Kap. XVI, 1 ff., insbesondere nicht auf Vs. 5, denn der Wunsch oder die Erwartung, dafs „der Thron befestigt werden solle" und dafs darauf in der Hütte Davids ein gerechter Richter sitzen werde, setzt das Fortbestehen des Königtums voraus und mufs also vorexilisch sein. Die Notwendigkeit, welche sich hieraus ergiebt, mehr als eine Umarbeitung anzunehmen, ist ein neues Bedenken gegen die ganze Hypothese.

[8]) Die Ansicht, dafs Kap. XV, 1 bis XVI, 12 vorjesajanisch, Kap. XVI, 13 f. von Jesajas Hand sind, wird dann auch von den allermeisten Auslegern vertreten, u. a. von Rosenmüller, Gesenius, Hitzig, de Wette, Maurer, Ewald, Umbreit, Meier, Knobel, Cheyne (welcher sich geneigt zeigt, auch Kap. XVI, 4b, 5 dem Jesaja zuzuschreiben, *Proph. Is.* [1] I, 92 sq.), Robertson Smith (*Proph. of Israel* p. 92, 309) und Baudissin. Dafs bei Übereinstimmung in der Hauptsache bezüglich der Einzelheiten ein Unterschied der Ansichten bestehen bleibt, kann wegen des korrupten Textes der Prophetie und der Unsicherheit der Erklärung manches Verses nicht befremdend erscheinen.

§ 45. Die historischen Kapitel Jes. XXXVI—XXXIX.

Bei der Behandlung von 2 *Kön.* XVIII, 13—XX, 19 ergab sich (Teil I, 2 S. 84—87), dafs diese Kapitel und folglich auch *Jes.* XXXVI—XXXIX, welche damit parallel und manchmal gleichlautend sind, erst geraume Zeit nach Sanheribs Kriegszuge, zum Teil sogar erst von dem deuteronomischen Redactor der Königsbücher zu Papier gebracht sein können. Demgemäfs ist bezüglich Kap. XXXVI—XXXIX die Annahme, welche vor allem auf Grund ihrer Aufnahme in das Buch *Jesaja* vertreten worden ist und noch vertreten wird, hinfällig, dafs sie von Jesaja selbst geschrieben sein sollen, wogegen jedenfalls Inhalt und Form dieser Kapitel triftige Bedenken geltend machen[1]). Kap. XXXVI—XXXIX sind von dem Sammler der Jesajanischen Prophetieen dem Buche der *Könige* entlehnt und der von ihm veranstalteten Sammlung Kap. I—XXXV zugefügt worden, und zwar zur Erklärung und Ergänzung (vgl. Kap. XXXVII, 21—35) einiger Weissagungen, welche er aufgenommen hatte, sowie auch zur Verherrlichung der Person des Jesaja[2]).

Wie der Sammler von *Jes.* I—XXXV dabei zu Werke ging, lehrt ein Vergleich von Kap. XXXVI—XXXIX mit den parallelen Erzählungen in 2 *Kön.*, wobei natürlich beachtet werden mufs, dafs der Text, welchen er vor sich hatte, nicht derselbe war wie unser *Textus receptus*. Aus dieser Vergleichung[3]) geht dann hervor, dafs er seinem Originale meist genau gefolgt ist und nur einiges mit Abkürzung übernommen

hat. Bedeutende Abweichungen erlaubte er sich nur wenige. Die bedeutendsten sind: die Fortlassung von 2 *Kön.* XVIII, 14—16 [4]) und die Modifikation der Aufeinanderfolge der Einzelheiten in 2 *Kön.* XX, 1—10 (= *Jes.* XXXVIII), welch letzteres mit der Einschiebung des Hiskia-Liedes, *Jes.* XXXVIII, 9—20, in seine Erzählung von dessen Krankheit und Genesung zusammenhängt [5]). Es ist unsicher, ob dieser Dankpsalm zuerst von ihm oder schon in dem Liederbuche, welchem er ihm entlehnte, dem Hiskia zugeschrieben wurde. In jedem Falle geschah dies höchst wahrscheinlich mit Unrecht, denn der Psalm pafst weder zu diesem Dichter, noch zu den sehr eigentümlichen Verhältnissen, mit denen er hier in Verbindung gebracht wird [6]).

[1]) Siehe Teil I, 2 S. 84—87. Die dort angeführten Beweise gegen Jesajas Autorschaft von Kap. XXXVI und XXXVII sind vollkommen entscheidend. Wer dies jedoch anders beurteilen sollte, würde ihm doch Kap. XXXVIII absprechen müssen, welches die Vergleichung mit 2 *Kön.* XX, 1—11 nicht bestehen kann und offenbar von einer ungeübten Hand mit wenig Sorgfalt aus dem ursprünglicheren Stück zusammengestellt worden ist. Dafs Jesaja auf diese Weise sein eigenes Werk verpfuscht haben sollte, ist ganz undenkbar.

[2]) Kap. XXXVI—XXXIX bilden also einen Anhang in der Sammlung Jesajanischer Prophetieen und standen ohne Zweifel einmal am Schlusse, wie jetzt noch das historische Kapitel LII das Buch *Jeremia* beschliefst. Man darf nicht behaupten, dafs der Sammler des ganzen Buches Kap. XXXVI—XXXIX aufgenommen, sie aber vor Kap. XL—LXVI gestellt hat, weil sie nicht mit den letztgenannten Kapiteln, wohl aber mit Kap. I—XXXV zusammenhängen. Denn Kap. XXXVIII und XXXIX stehen mit keiner einzigen Prophetie Jesajas im Zusammenhange, und Kap. XXXVI, XXXVII nur mit einigen seiner Weissagungen, welche durchaus nicht alle dem historischen Appendix unmittelbar vorausgehen. Der Redactor, welcher Kap. XXXVI—XXXIX dem Buche Jesaja zufügte, that dies, weil sie die Wirksamkeit des Propheten und seinen Einflufs auf den Gang der Ereignisse ins Licht stellten, und er würde sie bestimmt auf Kap. LXVI haben folgen lassen, wenn Kap. XL—LXVI zu seiner Sammlung der Jesajanischen Prophetieen gehört hätten.

[3]) Die Frage, ob *Jes.* XXXVI—XXXIX 2 *Kön.* entnommen oder umgekehrt 2 *Kön.* XVIII, 13—XX, 19 aus dem Buche Jesaja herübergenommen seien, hat nicht ohne Grund seit geraumer Zeit die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Wird sie in erstgenanntem Sinne bejahend beantwortet, so bringt das mit sich, dafs das Buch *Jesaja* nicht von dem Propheten selbst redigiert ist, sowie dafs Kap. I—XXXIX einmal ohne Kap. XL—LXVI bestanden haben (vgl. N. 2). Wenn wir nun auch meinen, dafs diese beiden Thesen schon von anderen entscheidenden Beweisen bekräftigt werden, so ist es doch nicht überflüssig, vorsätzlich zu verfolgen, was hinsichtlich dessen aus *Jes.* XXXVI—XXXIX hervorgeht. Darum folgt hier ein vollständiges Register der Varianten, welche bei einer Vergleichung dieser Kapitel mit 2 *Kön.* XVIII, 13—XX, 19 konstatiert wurden. Neben den bedeutenden Differenzpunkten sind darin auch die weniger wichtigen aufgenommen, damit das Urteil über den bezüglichen Wert der beiden Texte

auf der Erwägung der gesamten Abweichungen beruhe. Die Varianten, welche ohne jeden Zweifel auf Rechnung des Abschreibers kommen, sind in ( ) gesetzt; diejenige Lesart, welche bestimmt den Vorzug vor der daneben stehenden verdient, ist mit * bezeichnet; wo eine solche Angabe fehlt, erscheint die Wahl mehr oder weniger zweifelhaft.

Jes. XXXVI—XXXIX.	2 *Kön.* XVIII, 13—XX, 19.
Vs. 1 ויהי בארבע	Vs. 13 ובארבע.*
	Vs. 14—16 fehlen in Jes. XXXVI.
Vs. 2. Rabsake allein; andere Reihenfolge der Wörter; ירושלמה; ferner ויעמד und במסלת.	Vs. 17 Tartan, Rabsaris u. Rabsake; * andere Reihenfolge der Wörter; ferner ויעלו ויבאו ירושלם ויעלו ויבאו ויעמדו * u. אשר במסלת.*
Vs. 3 fehlt „und sie riefen den König“; אליו (vergl. Vs. 2); ושבנא.	Vs. 18 „Und sie riefen den König;“ אלהם (vergl. Vs. 17); ושבנה.
Vs. 4 אליהם.	Vs. 19 אלהם.
Vs. 5 אמרתי.	Vs. 20 אמרת.
Vs. 6 הנה; בטחת.	Vs. 21 עתה הנה; בטחת לך.*
Vs. 7 תאמר; am Schluſs: תשתחוו.	Vs. 22 תאמרון;* am Schluſs: תשתחוו בירושלם.*
(Vs. 8 המלך אשור	Vs. 23 את־מלך אשור).
Vs. 10 ועתה*; על־הארץ הזאת להשחיתה; אל־הארץ	Vs. 25 עתה; על־המקום הזה להשחיתו *; על־הארץ.
Vs. 11 Eljakim; אלינו	Vs. 26 Eljakim b. Hilkia;* עמנו.
Vs. 12 ויאמר; אל־אדניך.*	Vs. 27 ויאמר אליהם;* על־אדניך.
Vs. 13 ויאמר; את־דברי.	Vs. 28 וידבר ויאמר; דְבַר.
Vs. 14 ישׁא; am Schluſs: אתכם.	Vs. 29 יַשִּׁיא; am Schluſs: אתכם מִיָּדוֹ (l. מִיָּדִי).*
Vs. 15 לא; העיר.	Vs. 30 ולא; את־העיר.*
(Vs. 16 המלך אשור	Vs. 31 מלך אשור).
Vs. 16 בורו vergl. Vs. 14.	Vs. 31 ברו vergl. Vs. 29.
Vs. 17, 18*a* kürzer zusammengefaſst als	Vs. 32.*
Vs. 18*b* ההצילו	Vs. 33 ההצל הצילו.*
Vs. 19 fehlen die Eigennamen Hena, Ivva; וכי.	Vs. 34 kommen sie vor; כי.*
Vs. 20 הארצות האלה	Vs. 35 הארצות.
Vs. 21 ויחרישו	Vs. 36 והחרישו, darnach העם.*
XXXVII: 2; ואת־שבנא; der Sohn des Amoz, der Prophet.	XIX: 2 ושבנא; Der Prophet, der Sohn des Amoz.
Vs. 4 דברי	Vs. 4 כל־דברי.
Vs. 6 אליהם; אותי.	Vs. 6 להם; אתי.
Vs. 7 נותֵן; אל־ארצו.	Vs. 7 נֹתֵן; לארצו.
(Vs. 9 על	Vs. 9 אל).
Vs. 9 יצא; וישמע וישלח.	Vs. 9 הנה יצא;* וישב וישלח.*
Vs. 10 בוטח	Vs. 10 בטח.
Vs. 11 אשר	Vs. 11 את־אשר.

Jes. XXXVI — XXXIX.	2 *Kön.* XVIII, 13—XX, 19.
Vs. 12 השׂתיתו ; תלשׂר.	Vs. 12 שׂחתו; * תלאשׂר.
Vs. 13 איה	Vs. 13 איו.
Vs. 14 ויקראהו.	Vs. 14 ויקראם. *
Vs. 15 אל־יהוה לאמר.	Vs. 15 לפני־יהוה ויאמר. *
Vs. 16 יהוה צבאות	Vs. 15 יהוה.
Vs. 17 עיניך; כל־דברי ; שׁלח.	Vs. 16 עינך; דברי ; שְׁלָחוֹ. *
Vs. 18 את־כל־הארצות.	Vs. 17 את־חגוים.*
Vs. 19 ונתן.	Vs. 18 ונתנו *
Vs. 20 om. נא ; לבדך.	Vs. 19 נא ; אלהים לבדך.*
Vs. 21 am Ende fehlt שׁמעתי, welches	Vs. 20 gefunden wird.*
(Vs. 23 אל	Vs. 22 על)
Vs. 24 עבדיך ; מבחר ; ואבוא; מרום ; קצו.	Vs. 23 מלאכיך;* מבחור ; ואבואה; מלון ; קצה.*
Vs. 25 מים.	Vs. 24 מים זרים.
Vs. 26 מימי ; חֲבֵאתִיהָ; (להשׁאית)	Vs. 25 למימי;* הֲבֵיאתיה; (להשׁות).
Vs. 27 ובשׂו ; (שׂדמת)	Vs. 26 ויבשׁו ; (שדפה).
(Vs. 30 שׂחים; ואכול	Vs. 29 סחישׁ ; ואכלו).
Vs. 32 יהוה צבאות	Vs. 31 יהוה.
Vs. 34 בא ; * יבוא.	Vs. 33 יבא ; יבא.
(Vs. 35 על	Vs. 34 אל).
Vs. 36 fehlt im Anfang ויהי בלילה ההוא; ferner וַיַּכֶּה ; ושׁמונים.	Vs. 35 im Anfang vollständiger;* ferner וַיַּךְ ; שׁמונים.
(Vs. 38 בכיו, welches Wort	Vs. 37 fehlt.)
XXXVIII, 2 ויסב הזקיהו פניו;	XX, 2 ויסב את־פניו.
Vs. 3*a* ויאמר	Vs. 2*b* לאמר.
Vs. 3 ובלב	Vs. 3 ובלבב.
Vs. 4 „Das Wort Jahwes geschah zu Jesaja" u. s. w.	Vs. 4 „Noch war J. nicht ausgegangen, als das Wort Jahwes zu ihm geschah" u. s. w.
Vs. 5 הָלוֹךְ ; zu Hiskia;" „siehe ich füge deinen Tagen 15 Jahre hinzu."	Vs. 5 שׁוב * „zu Hiskia, dem Fürsten meines Volkes", „siehe ich mache dich gesund; am dritten Tag wirst du hinaufgehen nach dem Hause Jahwes (Vs. 6), und ich werde deinen Tagen 15 Jahre hinzufügen." *
Vs. 6 am Ende fehlt: „um meinetwillen und um David, meines Knechtes, willen."	Vs. 6 „um meinetwillen und um David, meines Knechtes, willen."

Im weiteren laufen die beiden Erzählungen bis zum Ende von *Jes.* XXXVIII (d. h. bis 2 *Kön.* XX, 11) nicht mehr ganz parallel. Vgl. mit *Jes.* Vs. 7, 2 *Kön.* Vs. 8; mit *Jes.* Vs. 8, 2 *Kön.* Vs. 9—11; mit *Jes.* Vs. 21, 2 *Kön.* Vs. 7; mit *Jes.* Vs. 22, 2 *Kön.* Vs. 8; siehe auch ferner N. 5.

Jes. XXXVI—XXXIX.	2 *Kön.* XVIII, 13—XX, 19.
XXXIX, 1. מראדך*; וישמע; חלה ויחזק.*	XX, 12: בראדך; כי שמע; חלה* חזקיהו.
Vs. 2 (וישמח); את־בית; השמן	Vs. 13 (וישמע); את־כל־בית; שמן.
Vs. 3 באו אלי	Vs. 14 באו
Vs. 5 יהוה צבאות (vgl. XXXVII, 16, 32)	Vs. 16 יהוה (vgl. 2 K. XIX, 15, 31)
Vs. 6 בבל	Vs. 17 בבלה.*
Vs. 7 יקחו	Vs. 18 יקח (Qerê יקחו)
Vs. 8 כי יהיה שלום ואמת בימי	Vs. 19 הלוא אם־שלום ואמת יהיה בימי.*

Über die Fortlassung von 2 *Kön.* XVIII, 14—16 und das gegenseitige Verhältnis von 2 *Kön.* XX, 1—11 und *Jes.* XXXVIII siehe N. 4 und 5. Die übrigen Abweichungen mögen zwar minder wichtig sein, aber sie legen doch zu Gunsten von 2 *Kön.* ein unzweideutiges Zeugnis ab: in *Jes.* XXXVI—XXXIX sind Verkürzungen angebracht, welche weder die Lebendigkeit noch die Deutlichkeit der Vorstellung befördern und also sicher nicht original sind. Aus den *variae lectiones* läfst sich schwerlich etwas ableiten, denn auf dem langen Wege, welchen beide Texte zurückgelegt haben, sind beide beschädigt, so dafs ihr gegenwärtiges Verhältnis die Beziehung, in der sie anfänglich zu einander standen, nicht rein und deutlich wiedergiebt. Übrigens ist der Text in 2 *Kön.* gemeinhin besser als derjenige in *Jes.* XXXVI ff.

[4]) Dafs diese Verse wirklich von dem Sammler des ersten und der folgenden Kapitel des Jesaja weggelassen und nicht umgekehrt später in 2 *Kön.* XVIII aufgenommen sind, fällt sofort ins Auge. Sie sind, wie bereits früher nachgewiesen ist (Teil I, 2, S. 84 f.), von einem wohlunterrichteten und jedenfalls zuverlässigen Verfasser aufgezeichnet worden und bestimmt älter als der Rest der Erzählung. Hätten sie nicht von Anfang an einen Teil der Erzählung gebildet, dann würden sie wohl auch nicht darin eingeschaltet worden sein, denn es fällt nicht sofort in die Augen und ist selbst jetzt noch nicht mit Sicherheit zu sagen, wie sie damit in Harmonie zu bringen sind. Dagegen ist die Weglassung sehr gut zu erklären. Sie k a n n zufällig sein, denn Vs. 17, welcher in *Jes.* XXXVI auf Vs. 13 folgt — wie Vs. 2 auf Vs. 1 — beginnt ebenso wie Vs. 14 mit וישלח. Wahrscheinlicher ist gleichwohl die absichtliche Fortlassung: Vs. 14—16 sind für Hiskia und das Königreich Juda durchaus nicht ehrenvoll und, wie soeben erwähnt wurde, mit Vs. 17 ff. augenscheinlich in Widerspruch.

[5]) Wenn man *Jes.* XXXVIII, 1—8 mit 2 *Kön.* XX, 1—11 vergleicht, so erhellt, dafs der Redactor der erstgenannten Erzählung ganz fortgelassen hat 1) die Vorschrift des Jesaja bezüglich des von Hiskia anzuwendenden Heilmittels (Vs. 7); 2) die Frage des Hiskia nach einem Zeichen zur Bestätigung des ihm gegebenen Versprechens (Vs. 8) und im Zusammenhange damit seine Wahl, welche er unter zwei vom Propheten ihm vorgeschlagenen Zeichen trifft (Vs. 10). Wenigstens diese letzte Fortlassung hängt deutlich zusammen mit der Aufnahme des Liedes, welches zwar eine tötliche Krankheit und Dankbarkeit für die Wiederherstellung erwähnt, worin aber nichts von Zweifel an der Macht Jahwes oder an der Zuverlässigkeit seiner Versprechungen vorkommt. — Nun folgen auf das Danklied (Vs. 9—20) in Vs. 21, 22 die zuerst überschlagenen Verse

2 *Kön.* XX, 7, 8. Sie machen dort einen höchst sonderbaren Eindruck, denn wie konnte Hiskia über seine Rettung aus Todesgefahr jauchzen, bevor noch das Heilmittel angewandt oder auch nur von Jesaja angegeben war? Wie konnte er nach dem Lobpsalm fragen, welches Zeichen ihm die Bürgschaft geben würde von seinem Hinaufgehen zum Hause Jahwes, während NB. in der von Jesaja an ihn gerichteten Anrede (Vs. 5, 6, abweichend von 2 *Kön.* XX, 5, 6) der Tempelbesuch überhaupt nicht erwähnt war? Man fragt sich, ob der Redactor von *Jes.* XXXVIII so unbeholfen und verworren erzählt haben kann; ob Vs. 21, 22 nicht von einem Leser, welcher 2 *Kön.* XX kannte, *in margine* geschrieben und später auf höchst ungeschickte Weise von einem anderen in den Text aufgenommen ist? Ist das der Fall und endigte also *Jes.* XXXVIII ursprünglich mit Vs. 20, dann erhellt noch deutlicher, dafs der Redactor des Kapitels seine Erzählung auf die Mitteilung des Dankliedes angelegt hatte, womit er es ja beschliefst. Sind dagegen Vs. 21, 22 noch von seiner Hand, dann ist es ihm später in den Sinn gekommen, dafs er um des Psalmes willen sein Original unvollständig wiedergegeben hatte, und er hat dieses wenigstens noch einigermafsen wiederherstellen wollen.

[6]) Die Aufschrift, Vs. 9, worin ohne Zweifel statt מכתב gelesen werden mufs מכתם „Kleinod“ (vgl. *Ps.* XVI, LVI—LX), erinnert uns sofort sowohl durch den Gebrauch dieses Wortes als auch durch seinen ganzen Inhalt an die Aufschriften im Psalter, insbesondere an diejenigen, worin historische Einzelheiten vorkommen (*Ps.* III, VII, XVIII, XXXIV u. s. w. und unten Hptst. XVI). Es liegt also auf der Hand, anzunehmen, dafs der Psalm mit der Aufschrift einem Liederbuche entnommen ist. Doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs der Redactor von *Jes.* XXXVIII seine Überzeugung von dem Ursprunge des Liedes in einer Aufschrift von der gegebenen Form ausgedrückt hat. In beiden Fällen ist die Frage gerechtfertigt, ob der Psalm wohl in der That von Hiskias Hand ist. Die Wahrscheinlichkeit spricht für eine verneinende Antwort. Es geht nämlich durchaus nicht aus ihm hervor, dafs der Dichter ein König ist, noch auch — was wir doch nach Vs. 6 bestimmt erwarten sollten — dafs seine Krankheit zusammentrifft mit einer grofsen Gefahr, in der sein Volk sich befindet, und dafs also seine Wiederherstellung als Vorspiel der Rettung aus dieser Gefahr betrachtet werden kann. Die Klagen in Vs. 10 ff. sind ganz allgemein und so auch der Jubelton in Vs. 17 ff. Konnte Hiskia sich beschränken auf die Zusage, welche jeder andere an seiner Stelle hätte geben können (Vs. 19*b*): „Der Vater wird seinen Söhnen deine Treue bekannt machen“? Noch weniger pafst, wie es scheint, Vs. 20 in seinen Mund: der Text dieses Verses ist verdorben und darum die Bedeutung nicht ganz sicher; gleichwohl mag das daraus abgeleitet werden, dafs der Dichter mit zu denen gehört, welche im Tempel Jahwe durch ihr Saitenspiel verherrlichen. Konnte für Hiskia seine ganz eigenartige Stellung in der Gemeinde Jahwes so ganz in den Hintergrund treten, dafs er gleichsam in dieser Gemeinde aufging und als eins ihrer gewöhnlichen Glieder sprach? — Die Vergleichung von Vs. 9—20 mit den Psalmen, welche indessen hier noch nicht angestellt werden kann, macht es meines Erachtens höchst wahrscheinlich, dafs wir hier ein nachexilisches Gedicht vor uns haben, welches wie so viele andere Lieder aus jener Zeit dem David zugeschrieben wurden, vielleicht gerade auf Grund von Vs. 15 mit der Genesung Hiskias in Verbindung gebracht und dann ihm zuerkannt worden ist.

§ 46. Die unechten Stücke im ersten Teile des Buches Jesaja, Kap. I—XXXIX.

Die Prüfung des ersten Teiles des Buches *Jesaja* hat uns gelehrt, daſs darin mit den echt-Jesajanischen Prophetieen bisweilen auch ihre jüngere Erweiterung oder Umarbeitung aufgenommen wurde (§ 42, N. 9, 24; 43, N. 7). Es ist also *a priori* nicht unwahrscheinlich, daſs dieser Teil auch selbständige Stücke enthalten wird, welche von dem Sammler mit Unrecht dem Jesaja zugeschrieben wurden. In diesem Paragraphen soll der Versuch gemacht werden, nicht nur die Unechtheit, sondern auch das wahre Alter dieser Stücke nachzuweisen. Die Ordnung, in welcher sie behandelt werden, ist die ihrer vermutlichen chronologischen Aufeinanderfolge.

Auf die drei Kapitel XXIX—XXXI, welche mit Sanheribs Feldzug gegen Hiskia in Verbindung stehen (§ 43, N. 10, 11), folgen in Kap. XXXII f. drei Prophetieen (Kap. XXXII, 1—8; 9—20; XXXIII), welche ohne Zweifel nach dem Urteil des Sammlers sich auf dasselbe Ereignis beziehen [1]). Die erste, Kap. XXXII, 1—8, wird denn auch gewöhnlich mit Kap. XXXI verbunden und als der zweite Teil derselben betrachtet. In Wahrheit aber enthält sie eine ganz allgemeine und durchaus nicht actuelle Schilderung eines idealen Rechtsstaates, welche an Kap. XXXI angeknüpft sein kann, aber nicht zugleich damit entworfen ist. Die Vermutung, daſs sie nichtsdestoweniger von Jesajas Hand ist, kann hiermit nötigenfalls zusammengehen, aber besitzt doch nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit, da man in Kap. XXXII, 1—8 vergebens nach Merkmalen Jesajanischen Ursprungs sucht. Die Verse enthalten also eine jüngere Nachschrift zu der vorhergehenden Prophetie, welche von dem Autor dazu bestimmt war, die Lücke, welche er darin fand, auszufüllen [2]).

[1]) Vgl. über diese drei Prophetieen die wichtige Abhandlung von Stade, *ZatW.* IV, 256—271. — Die Behauptung, daſs sie nach dem Urteil des Sammlers mit Sanheribs Feldzuge in Verbindung stehen, ist zwar keines strikten Beweises fähig, hat aber doch viel Wahrscheinlichkeit für sich. Es gehen drei — nach dem Urteil dieses Sammlers vielleicht sogar vier — Kapitel voraus, welche sich auf dieses Ereignis beziehen; auf Kap. XXXV folgen die historischen Kapitel, von denen die beiden ersten, XXXVI f., die Erzählung darüber enthalten. Das ist sehr natürlich, wenn derjenige, welcher also ordnete, auch Kap. XXXII f. und XXXIV f. aus derselben Periode herleitete. In Kap. XXXIV f. fand diese Auffassung kaum einige Unterstützung. Hinsichtlich des Kap. XXXII f. jedoch wurde sie durch den Zusammenhang zwischen Kap. XXXI und XXXII, 1—8 empfohlen, ferner durch die Anspielungen auf ein groſses nationales Unglück

in Kap. XXXII, 9—20, sowie durch die Strafandrohung an einen ungenannten Zwingherrn in Kap. XXXIII.

²) Vgl. Stade, l. c., S. 270 f. Wenn Kap. XXXII, 1—8 wirklich mit XXXI gleichzeitig wäre und von ein und derselben Hand stammte, so würden wir erwarten müssen, dafs dieser Abschnitt Zusammenhang hätte mit den Vorwürfen, welche in Kap. XXXI, 1 ff. dem Hiskia und seinen Ratgebern gemacht wurden. Aber statt dessen enthält er eine allgemeine Ankündigung eines Königs und seiner Fürsten, welche gerecht richten werden, und unter deren Regierung die Bösen und die Guten nach ihrem Werte geschätzt und mit den Namen, welche ihnen zukommen, bezeichnet werden sollen. Man kann den Abschnitt vergleichen mit *Jes.* I, 17 ff., aber man bemerkt dann doch auch, dafs er damit formell nicht übereinstimmt und mit dem Vorhergehenden gleich wenig zusammenhängt, wie umgekehrt *Jes.* I, 17 ff. in den Zusammenhang passen. Vergebens sucht man bei Jesaja ein zweites Beispiel einer so abstrakten Beschreibung der Früchte des rettenden Dazwischentretens Jahwes in Sachen seines Volkes. Über das Alter des Abschnittes siehe N. 6.

Die zweite Prophetie, *Jes.* XXXII, 9—20, ist an die israelitischen Frauen, wahrscheinlich Bürgerinnen von Jerusalem (Vs. 19), gerichtet, welche, statt zu trauern über das Los ihres Vaterlandes, unbesorgt fortleben; ist erst die Not aufs höchste gestiegen, dann brechen für sie und ihr Volk bessere Zeiten an, Zeiten wahrer, weil von Jahwe gesandten, Ruhe und Stille. Die Stellen, in welchen diese Prophetie und die Weissagungen Jesajas sich berühren oder untereinander übereinstimmen, fehlen nicht, aber sie weisen keinesfalls auf einen und denselben Autor hin. Vielmehr verrät *Jes.* XXXII, 9—20 alle Kennzeichen, durch welche die Nachbildung sich gewöhnlich von ihrem Original unterscheidet[3]). Was den unbekannten Autor veranlafste, Jesajanische Ideen in dieser Form auszuarbeiten, ist schwer zu sagen, aber unerklärlich ist darum sein Verhältnis zu Jesaja doch nicht[4]).

³) Vgl. Stade, l. c., S. 266—270. Der Prophet erwartet eine vollständige Verwüstung des Landes (Vs. 12, 13) und der Stadt, mit welcher doch wohl Jerusalem gemeint ist (Vs. 14). Erst danach wird aus der Höhe ein Geist, der Geist Jahwes, ausgegossen, und alles neu gemacht (Vs. 15). Diese Aussicht stimmt nicht mit Jesajas Auffassung von der Zukunft zur Zeit des Einfalles Sanheribs überein. Cheyne, welcher dies richtig bemerkt und nachgewiesen hat (*Proph. Is.* [1] I, 177 sqq.), glaubt die Abweichung aus dem schmerzlichen Eindruck, welchen die Sorglosigkeit der jerusalemischen Frauen auf Jesaja gemacht hatte, erklären zu können. Aber es erhellt nicht, dafs die Frauen sich so versündigt hatten, dafs dadurch seine Erwartung bezüglich des Schicksales des Landes und der Hauptstadt gänzlich sich ändern konnte. Er fordert denn auch keine Demütigung oder Bekehrung von bestimmten Übertretungen: „der Geist aus der Höhe“ kommt nieder „auf uns“ und bringt die Umwandlung zustande. Das alles ist nicht-Jesajanisch und wird es auch nicht dadurch,

dafs der Verfasser die Umgestaltung in Ausdrücken beschreibt, welche Jesaja entlehnt sind (Vs. 15*b* = XXIX, 17*b*). Denn in Wirklichkeit passen in seine Reden diese Ausdrücke nur zur Hälfte, und er läfst ja auch in Vs. 16 eine Prophetie folgen, welche der ursprünglichen Absicht durchaus nicht entspricht. An Vs. 16 wird wiederum eine Prophezeiung angeknüpft (Vs. 17), worin eine Jesajanische Formel in abweichendem Sinne vorkommt: „die Gerechtigkeit" — zweimal aus Vs. 16 wiederholt — wird Frieden bewirken und הַשְׁקֵט וָבֶטַח — offenbar aus Kap. XXX, 15 entlehnt, wo jedoch von dem ruhig vertrauenden Verhalten der Menschen gegenüber Jahwe die Rede ist, während hier die Ruhe und Sicherheit gemeint sind, welche Jahwe seinem Volke schenkt. Die ganze Prophetie leidet an Mattigkeit; ein Gedanke wird an den andern gereiht, ohne dafs es deutlich ist, was der Verfasser eigentlich ausrichten will, wie denn auch die „sorglosen Frauen", welche er im Anfang auffordert, auf ihn zu hören (Vs. 9—11), ganz aus den Augen verloren und auch am Schlusse nicht wieder genannt werden.

[4]) Wahrscheinlich stand dem Autor *Jes.* III, 16 ff. vor den Augen, und er wollte in dieser Art die Frauen seiner Zeit ermahnen, aber er blieb von selbst bei Allgemeinheiten, weil er ihnen keine bestimmten Übertretungen vorzuwerfen und also keine andere Beschwerde vorzubringen hatte, als die, dafs sie kein Auge für die Zukunft hatten, wie diese seinem Geiste erschien. Es ist ihm sicherlich ernst mit den Gedanken, welche er ausspricht, aber die Art, in welcher er sie in Jesajanische Worte kleidet und damit verknüpft, stempelt doch seine Rede zu einem rhetorischen Versuch. Siehe ferner N. 6.

Auch die dritte Prophetie, *Jes.* XXXIII, ist eine Nachbildung der Jesajanischen Weissagungen. Zu jedem ihrer Teile — die Bedrohung eines ungenannten übermütigen Feindes, Vs. 1—12; die Schilderung des Eindruckes, welchen das an ihm vollzogene Gericht macht, Vs. 13—16, und die Skizze der Herrlichkeit des neugeborenen und von Jahwe beschirmten Jerusalem, Vs. 17—24 — lassen sich mehr oder weniger zutreffende Parallelen aus seinen echten Prophetieen beibringen. Aber die Art und Weise, in welcher diese Hauptgedanken ausgearbeitet und miteinander in Verbindung gebracht worden sind, ist ungeachtet der unverkennbaren Übereinstimmung nicht Jesajanisch. Der Eindruck. welchen Kap. XXXIII hinterläfst, ist der einer späteren Entwicklungsphase Jesajanischer Denkweise, welche teils als Vergeistigung und Veredelung, teils als Verfall bezeichnet werden mufs, die aber, wie sie auch immer zu beurteilen sein mag, in den Gedankenkreis des Propheten selbst nicht pafst. Das Kapitel mufs also hervorgegangen sein aus dem, was man in sehr weitem und uneigentlichem Sinne die Schule des Jesaja würde nennen können[5]).

Es liegt in der Art der Sache, dafs das Alter von Stücken, wie *Jes.* XXXII, 1—8; 9—20; XXXIII, gar nicht oder nur unsicher bestimmt werden kann: eins ihrer Kennzeichen ist gerade die Farblosig-

keit und das Abstrakte, das Fehlen von deutlichen Anspielungen auf Zeitverhältnisse, unter denen sie niedergeschrieben sind. Aus den in diesen Prophetieen niedergelegten Gedanken hat Stade gefolgert, dafs sie Produkte der nachexilischen Prophetie seien. Die Erwägungen, durch welche er sich bestimmen läfst, sind gleichwohl nicht entscheidend, während umgekehrt mehr als ein Punkt auf vorexilischen Ursprung hindeutet. Aus diesem Grunde ist, wenn auch nicht ohne Bedenken, den drei Prophetieen in der Reihe der nicht-Jesajanischen Stücke die erste Stelle eingeräumt worden [6]).

[5]) Vgl. Stade, l. c., S. 256—266, welcher hinsichtlich dieses Kapitels Ewald (*PdAB.* I², 471) zum Vorgänger hat. In dem ersten Teile treffen wir auf die unbestimmte Andeutung des Feindes: er heifst „Wüterich" und „Verräter" (Vs. 1); es sind „Völker" und „Nationen" (Vs. 3, 12), welche Jerusalem bedrohen und plötzlich durch ein Gottesgericht vertilgt werden sollen (Vs. 10—12). Dies erinnert uns an Jesajas Prophetieen wider Assur (§ 43, N. 10 ff.), aber weicht zugleich davon ab. Ebenso ist Jahwes Erhabenheit ein Jesajanischer Gedanke (Vs. 5 נִשְׂגָּב; vgl. II, 11 u. s. w.), aber nicht ihre Motivierung: „denn er wohnt in der Höhe". Noch weiter weichen Vs. 13—16 von Jesaja ab, sogleich die Aufforderung, Vs. 13, welche an diejenigen, die in der Ferne und in der Nähe sind, gerichtet ist, dafs sie vernehmen sollen, welche grofse Thaten Jahwe verrichtet hat. Doch vor allem Vs. 14—16: die Bestrafung des ungenannten Feindes wird von den Bewohnern Jerusalems nicht als eine Rettung angesehen und ist ihnen darum auch keine Ursache zur Freude, sondern sie bewirkt, dafs die Sünder unter ihnen ängstlich fragen, wer es bei dem schrecklichen Gott aushalten könne, eine Frage, welche dann von dem Propheten beantwortet wird. Vom sittlich-religiösen Standpunkte aus betrachtet stehen diese Verse sehr hoch, doch stellt ihr individueller Charakter, die darin gemachte Unterscheidung von Sündern und Gerechten in Zion, sie aufserhalb der Sphäre, in welcher sich Jesaja noch bewegt. Erst ein Jahrhundert nach ihm macht die nationale Auffassung des Jahwismus allmählich der mehr persönlichen Platz. Die Kehrseite davon ist, dafs in der ganzen Prophetie auf Bekehrung des Volkes zu Jahwe gar nicht gedrungen wird; ihr Autor ist kein Bufsprediger, was Jesaja stets ist. Die Schilderung der Messianischen Zeit in Vs. 17—24 ist ebensowenig Jesajanisch. Vs. 19 ist deutlich eine Nachbildung von *Jes.* XXVIII, 11; XXIX, 15, aber entbehrt des konkreten Charakters dieser Verse. Die Vergleichung Jahwes mit einem Strome, welcher rings um Jesusalem fliefst, wird Vs. 21 auf eine Weise ausgearbeitet, welche des Jesaja nicht würdig erscheint. Vs. 23*b*, 24 sind wiederum nicht in seiner Manier, vielmehr haben sie etwas Weiches und Quietistisches, was ihm fremd ist. Siehe ferner Stade, dessen vollständiger und kräftiger Beweis hier nicht wiederholt zu werden braucht.

[6]) Die Beweisführung Stades, l. c., verdient ernste Erwägung. Zu ihrer vollständigen Beurteilung ist es indessen erforderlich, auf die Geschichte der eschatologischen Ideen näher einzugehen, als wir uns hier erlauben können. Seine hauptsächlichste Behauptung ist die, dafs insbesondere die dritte Prophetie, aber dann auch die eng damit verwandte zweite in die Zeit gehören, in der

6*

sich bereits ein eschatologisches System gebildet hatte, welches von den damals Lebenden ganz oder teilweise ausgearbeitet werden konnte, woraus sie sozusagen herausgreifen konnten, was ihnen gerade paſste, ohne daſs sie derartige Einzelheiten zu motivieren oder einzurahmen brauchten, da auch ihre Leser sie kannten und als feststehende annahmen. Die Frage ist nun, ob diese Methode, welche ohne Zweifel in der nachexilischen Zeit angewandt wurde, auch schon bei *Jes.* XXXII f. angewandt wurde. Meines Erachtens kann darauf nicht bejahend geantwortet werden, vielmehr liegen diese beiden Kapitel auf dem Wege, welcher zur jüngeren Eschatologie führt, und gehen also chronologisch vorauf. In diesen Kapiteln herrscht noch das Aufnehmen und Anspinnen Jesajanischer Gedanken, welche dabei natürlich aus ihrem historischen Zusammenhange genommen und verallgemeinert werden. Dieser Eindruck, welchen man beim Lesen von *Jes.* XXXII f. empfängt, wird noch verstärkt durch die Art, in welcher sowohl Kap. XXXII, 1 als auch XXXIII, 17 eines Königs Erwähnung gethan wird. Nötigenfalls würde man letzteren Vers auf Jahwe, den himmlischen König, anwenden können (vgl. Vs. 22), aber wegen Kap. XXXII, 1 ist diese Auffassung nicht wahrscheinlich, und es ist wohl auch dort der irdische theokratische König gemeint. Aber dann wird in der ersten und in der dritten Prophetie sein Auftreten nicht vorhergesagt, sondern seine Anwesenheit vorausgesetzt. Folgt hieraus nicht, daſs sie zur vorexilischen Zeit gehören? Die Ansicht, daſs *Jes.* XXXII, XXXIII z. B. unter Josia während des Einfalls der scythischen Horden (vgl. § 52, N. 12) oder noch später im Hinblick auf die Chaldäer geschrieben sei, scheint nicht nur vertretbar, sondern sogar um dieser Stellen willen annehmbarer als Stades Zeitbestimmung.

Die beiden Prophetieen *Jes.* XIII, 2—XIV, 23 und XXI, 1—10 sind wider die Stadt Babel gerichtet, welche in Kap. XIII, 19; XIV, 4, 22; XXI, 9 ausdrücklich genannt und Kap. XXI, 1 vielleicht symbolisch bezeichnet wird [7]). In der erstgenannten Prophetie wird die Annäherung des Feindes, welcher gegen Babel anrückt, sowie der dadurch verursachte Schrecken beschrieben (Kap. XIII, 2—8), danach die Verwüstung des Landes der Chaldäer (Vs. 9—13) und der Hauptstadt selbst, welche von den Mediern nach gänzlicher Ausrottung der Bewohner in einen Schutthaufen verwandelt werden soll (Vs. 14—22); dies alles geschieht, weil Jahwe sein Volk befreien und nach Jerusalem zurückführen will (Kap. XIV, 1, 2); nach der Erlösung stimmt Israel einen Freudengesang an über den Fall des Königs von Babel (Vs. 3—20), woran der Prophet eine wiederholte Ankündigung der Verwüstung der Stadt anknüpft (Vs. 21—23). In Kap. XXI, 1—10 werden die Medier und Perser aufgefordert, den Kampf wider Babel zu beginnen (Vs. 1—5), und der Prophet verkündigt den bevorstehenden Fall der Stadt (Vs. 6—9) den unterdrückten Israeliten (Vs. 10).

Schon aus diesen Inhaltsangaben geht hervor, daſs beide Prophetieen während der babylonischen Gefangenschaft geschrieben sind und zwar,

nachdem Cyrus die Feindseligkeiten gegen das chaldäische Reich begonnen hatte, die erste wahrscheinlich etwas früher als die zweite. Es fällt nämlich in die Augen, dafs Babels Macht und Israels Gefangenschaft nicht prophezeit, sondern als gegenwärtig angenommen werden und dafs nur der Fall Babels noch in der Zukunft liegt[8]). Die vergangene Unterdrückung hat auf die Stimmung des Propheten und auf den Ton der Weissagungen, besonders in Kap. XIII, 2—XIV, 23, sichtlichen Einflufs ausgeübt[9]).

Mit Unrecht hat man also diese beiden Prophetieen dem Jesaja ben Amos zugesprochen. Könnte darüber noch ein Zweifel bestehen, so würde dieser doch verschwinden im Blick auf den Unterschied in Sprache und Stil zwischen Kap. XIII, 1—XIV, 23; XXI, 1—10 und den echt-Jesajanischen Weissagungen[10]). Bei dem geringen Umfang der zweiten Prophetie mufs es unbestimmt bleiben, ob sie dem Autor der ersteren zugeschrieben werden mufs. Bestimmte Gründe, beide Weissagungen oder eine von beiden den Autoren von Kap. XL—LXVI oder XXXIV, XXXV zuzuschreiben, giebt es nicht[11]). Wahrscheinlich haben wir also die Verfasser dieser Prophetieen unter ihren Zeitgenossen zu suchen, und gehörten sie mit zu den Gesandten Jahwes, auf welche in Kap. XL—LXVI hin und wieder angespielt wird (Kap. XL, 1; XLIV, 26).

[7]) Mit Kap. XIII beginnt die zweite Sammlung Jesajanischer Weissagungen (vgl. § 50), welche sich u. a. durch den Gebrauch des Wortes מַשָּׂא in den Aufschriften der einzelnen Prophetieen von dem ersten Teil (Kap. I—XII) unterscheidet. Auch die ausdrückliche Nennung von Jesaja ben Amos, Kap. XIII, 1 ist ein Beweis, dafs hier eine neue Sammlung beginnt. Vgl. übrigens über מַשָּׂא § 42, N. 10. In מדבר־ים, Kap. XXI, 1, sieht man gewöhnlich eine aus Vs. 1 entlehnte symbolische Bezeichnung Babels. Aber die Lesart ist unsicher (vgl. LXX), und die Erklärung dieses Ausdruckes, mit der man sich zufrieden geben mufs, sehr gezwungen.

[8]) Es ist fast überflüssig, Beweisstellen anzuführen. Insbesondere achte man auf Kap. XIII, 2, wo die Thore Babels durch פתחי נדיבים (*Thore der Mächtigen* oder *Herrscher*) bezeichnet werden; auf Vs. 5, wo Chaldäa einfach כל־הארץ (*das ganze Land*) genannt wird, und der Prophet also damit zugleich andeutet, dafs er dort wohnt; auf Vs. 17, wo die Meder erwähnt werden, ebenso wie in Vs. 19 Babel, *der Zierat der Königreiche*, *die Herrlichkeit* [und der] *Stolz der Chaldäer*, deren Verwüstung allein noch bevorsteht (Vs. 19*b*—22); auf Kap. XIV, 1, 2, wo aufs allerdeutlichste Israels Gefangenschaft als gegenwärtig angenommen und seine Rückkehr vorhergesagt wird; ferner auf Vs. 3—20, welche sich nur aus der geschehenen Unterdrückung erklären lassen (vgl. N. 9). Auch in Kap. XXI, 1—10 ist der historische Standpunkt des Propheten nicht zweifelhaft: man achte besonders auf Vs. 2 und 6 ff. Diese letzten Verse verglichen mit Kap. XIII, 17 (doch siehe auch Vs. 22*b*)

lassen es wahrscheinlich erscheinen, dafs Kap. XXI, 1—10 später geschrieben wurde.

[9]) Man achte nicht allein auf Kap. XIII, 19—23, sondern auch auf das Lied, Kap. XIV, 3—20. Zu welch sonderbarem Produkte macht man einen solchen Abschnitt, wenn man ihn dem Jesaja zuschreibt! Er entbehrt dann aller Wahrheit, denn die darin ausgedrückte Gemütsstimmung ist keine Frucht des Eindruckes, welchen die Wirklichkeit macht, sondern auf rein mechanische Weise erregt. Steht eine solche Vorstellung nicht in direktem Widerspruch mit Inhalt und Form des ganzen Abschnittes? Erhellt das nicht ganz deutlich, dafs der Dichter des Liedes selbst mitgelitten hat unter den Gewaltthaten des Königs von Babel?

[10]) Die Echtheit von *Jes.* XIII, 2—XIV, 23 ist besonders bewiesen worden von Hävernick, *Symbolae ad defend. authent. Jes.* XIII, XIV (1842) und *Einl.* II, 2 S. 78—106; über Kap. XXI, 1—10 wird gehandelt ibid. S. 116—123. Vgl. ferner noch Drechsler, Keil (*Einl.* § 67, N. 6—13) und Delitzsch (Drechslers *Jesaia* III, 400 f.). Unter ihren Beweisen — von denen die meisten bereits durch N. 8 und 9 entkräftet sind — nimmt auch die Übereinstimmung in Sprache und Stil zwischen diesen und den übrigen Jesajanischen Prophetieen eine wichtige Stelle ein. Hävernick (S. 104 f., 122 f.) weist hin auf die Übereinstimmung von Kap. XIV, 8 und XXXVII, 26; Kap. XIII, 2, 5 und V, 26; Kap. XIII, 11 und II, 9, 11; V, 15; IX, 8; X, 12 ff.; Kap. XIII, 19 und I, 7, 9; III, 9; Kap. XIV, 1 und II, 2; XI, 10, 11; Kap. XIV, 4 ff. und V, 1 ff.; XII; Kap. XIV, 5, 6 und IX, 3; X, 24; Kap. XIV, 11 und V, 14, wozu noch hinzugefügt werden mufs Kap. XIV, 9, 13, 14 (Erklärung uneigentlicher Ausdrücke durch eigentliche, ebenso wie Kap. I, 5—7, 22); XIV, 6 (מֻרדף, vgl. VIII, 8, 23; XXIX, 3); XIV, 23 (אגם, doch siehe § 47); XIV, 19 (נצר vgl. XI, 1), XIV, 6 (סרה vgl. I, 5; XXXI, 6); XIII, 3 (עליז vgl. XXII, 2; XIV, 20 (זרע im ungünstigen Sinne, vgl. I, 4); XIII, 13; XIV, 16 (הרגיז, vgl. XXIII, 11); ferner auf die Übereinstimmung von Kap. XXI, 2 und XXXIII, 1; von XXI, 2 (חזות) und XXIX, 11 (XXVIII, 18); von Kap. XXI, 6 und VIII, 11; Kap. XXI, 8 (שמר) und XXI, 11, 12, wozu noch hinzugefügt werden Kap. XXI, 3, 4 (vgl. XXII, 4); Vs. 5 (vgl. XXII, 13); Vs. 7, 9 (vgl. XXII, 6, 7). Wir haben geglaubt, dem Leser diese lange Liste von Parallelstellen nicht vorenthalten zu dürfen, können ihm aber die Kritik überlassen. Die wirklich bestehende Übereinstimmung ist derartig, dafs sie sich ohne weiteres aus der Nachbildung erklären läfst, die meisten Stellen aber scheinen voneinander unabhängig zu sein. So kommt z. B. עַלִּיז zwar *Jes.* XXII, 2: XXIII, 7 (XXXII, 13) vor, aber aufser Kap. XIII, 3 und XXIV, 8, auch noch *Zeph.* II, 15; III, 11, während das Verbum עלז im Alten Testament 17mal angetroffen wird. Was kann dann solch ein Zusammentreffen beweisen? Ebenso wird das Subst. סרה, aufser an den oben genannten Stellen, auch noch *Jes.* LIX, 13; D. XIII, 6; XIX, 16; *Jer.* XXVIII, 16; XXIX, 32 gebraucht. Auch die meisten übrigen Beispiele entbehren aller Beweiskraft. — Abweichungen von Jesajas Sprachgebrauch und Stil fehlen nicht; aber den hier gebrauchten Wörtern, welche wir bei Jesaja nicht wiederfinden, kann nicht viel Gewicht beigelegt werden; vielmehr aber 1) der Schreibweise, welche im allgemeinen fliefsender und leichter ist als die Jesajas; 2) den zahlreichen Parallelen zwischen diesen beiden Prophetieen und den übrigen, welche mit Unrecht dem Jesaja zugeschrieben werden. Vgl. beispielsweise

Kap. XIII, 8 mit XXI, 3; Kap. XIII, 13 mit XXXIV, 4; XXIV, 19, 20; Kap. XIII, 20 ff. mit XXXIV, 11 ff.

Über Kleinerts Verteidigung der Echtheit von *Jes.* XXI, 1—10 siehe oben § 43, N. 20.

[11]) Mit Recht hat man bemerkt, dafs der Verfasser von Kap. XL—LXVI in diese Sammlung auch Kap. XIII, 1—XIV, 23; XXI, 1—10 aufgenommen haben würde, wenn sie von seiner Hand wären. Dazu kommt, dafs der Geist, in welchem wenigstens Kap. XIII f. geschrieben ist, nicht der Geist des zweiten Jesaja ist; vielmehr stimmt er mit dem Charakter von Kap. XXXIV f. überein. Aber der Autor der letztgenannten Prophetie behandelt zwei Gegenstände (das Gericht über Edom und Israels Rückkehr), von denen nur der zweite Kap. XIV, 1, 2 eben berührt wird, während übrigens Babel sowohl in Kap. XIII f. als auch in Kap. XXI, 1—10 allein in den Vordergrund tritt; demzufolge kann die Vergleichung dieser beiden Prophetieen keine sichere Auskunft hinsichtlich ihres gemeinsamen Ursprunges bieten. Es erscheint auch aus diesen Gründen ratsam, aus der Übereinstimmung zwischen Kap. XIII f.; XXI, 1—10; XXXIV f. nichts mehr zu folgern, als dafs sie in eine und dieselbe Periode gehören.

Jes. XXXIV und XXXV werden gewöhnlich zusammengefafst, und in der That kann die glänzende Rückkehr der Gefangenen in ihr Vaterland, welche Kap. XXXV geschildert wird, betrachtet werden als die Kehrseite des Gerichtes über die Völker, insbesondere über Edom, welches in Kap. XXXIV gezeichnet wird. Doch mufs anerkannt werden, dafs der Zusammenhang zwischen den beiden Kapiteln sehr lose und der Übergang des einen zum anderen auf keinerlei Weise bezeichnet ist. Wenn wir sie trotzdem zusammen behandeln, so geschieht das, weil sie gleichzeitig und zwar nachexilisch sind, herstammend wahrscheinlich aus der Periode zwischen den Jahren 536 und 458. Dahin weist uns, was Kap. XXXIV betrifft, die Erwartung eines allgemeinen Gerichtes über die Nationen, sowie die tiefe Entrüstung gegen die Edomiter; was Kap. XXXV betrifft, das Versprechen der Rückkehr der zerstreuten Israeliten nach dem sichtlich bereits wieder bewohnten Jerusalem, welches von jemandem ausgesprochen wird, der selbst nicht mit zu den Exulanten gehört und, wie es scheint, in der Stadt wohnhaft ist[12]).

Es kann keine Rede davon sein, beide Kapitel dem Jesaja ben Amos zuzuschreiben. Dagegen spricht nicht allein ihr historischer Hintergrund, sondern auch ihr Sprachgebrauch[13]). Auch giebt es keine Gründe, sie mit anderen jüngeren Prophetieen, welche in das Buch *Jesaja* aufgenommen sind, von einem und demselben Autor herzuleiten.

[12]) Über das Verhältnis von Kap. XXXIV und XXXV zu einander verdient vor allem Cheyne zu Rate gezogen zu werden (*Proph. Is.* [1] I, 185 sqq.). Die

Übereinstimmung von XXXIV, 13 mit XXXV, 7 ist kein Beweis für die Einheit des Autors, wohl aber spricht dafür der Anschlufs an Jeremia und Zephanja (vgl. die Kommentare), welcher beiden Kapiteln gemeinsam ist. Übrigens ist die Frage, ob sie von einer Hand herrühren, von untergeordneter Bedeutung auch deshalb, weil die Erklärung eines jeden im besonderen nicht von der Antwort abhängig ist. Kap. XXXIV handelt von Vs. 5 ab über Edom, ohne Zweifel darum, weil nach des Verfassers Überzeugung dieses Volk mehr als jedes andere Strafe verdient und also zuerst von dem Gericht, welches über alle ergehen soll (Vs. 1—4), getroffen werden mufs. Edom wird hier also genannt nicht allein als Beispiel oder als Repräsentant der Nationen im allgemeinen, sondern aus bestimmten Gründen, worüber sogleich mehr. In Kap. XXXV wird die Rückkehr der Exulanten erst in Vs. 10 ausdrücklich berichtet. Cheyne (l. c.) folgert daraus, dafs das Vorhergehende aufgefafst werden mufs als „a description, not of the joyous return of the Jewish exiles from Babylonia, but of the glorious condition of Israel after the Return.“ In der That darf die Erneuerung der Natur, welche in Vs. 1 ff. beschrieben wird, nicht auf die Gegenden beschränkt werden, welche die Exulanten auf ihrer Reise nach dem Vaterland durchziehen sollten. Dafs aber doch diese Exulanten dem Propheten fortwährend im Geiste vorschwebten, geht meines Erachtens aus Vs. 8, 9 (zu beziehen auf den Pfad, welchen sie betreten sollten), aus Vs. 6*b* (ebenso auf die Wüste, durch welche ihr Weg führt) und aus Vs. 4*b* hervor (wo deutlich ihre Erlösung aus der Gefangenschaft gemeint ist).

Für die oben vorgeschlagene Zeitbestimmung spricht das Folgende. Als ganz besonderer Feind Israels und Gegenstand des Zornes Jahwes konnte Edom nicht hingestellt werden vor dem Jahre 586, als seine Gesinnung gegen das Volk Jahwes deutlich zum Vorschein kam und grofse Entrüstung hervorrief (*Ez.* XXV, 12; XXXV). Nachdem bei der Rückkehr an den Tag gekommen war, dafs sie sich einen Teil des Grundgebietes von Juda angeeignet hatten, wurde das Urteil über sie noch ungünstiger, und die Erbitterung nahm noch zu (*Ob.* Vs. 10—16; *Mal.* I, 2—5; *Ps.* CXXXVII, 7; über *Jes.* LXIII, 1—6 vgl. § 49, N. 5). In dieses zweite Stadium gehört nun auch Kap. XXXIV, 5 ff. Es ist sehr unwahrscheinlich, dafs schon während des Exils Edom als „das von Jahwe dem Untergang geweihte Volk“ (Vs. 5) betrachtet wurde und dafs die Erwartung eines Gerichtes, welches an Edom vollzogen werden sollte, in dem Bewufstsein der Verehrer Jahwes einen so weiten Raum einnahm, wie hier offenbar der Fall ist. Das war dagegen höchst natürlich nach der Erfahrung, welche man später machte. Die Schilderung der Verwüstung von Edomitis in Vs. 9 ff. weist überdies durch ihre Ausführlichkeit auf einen Autor hin, welcher in dem nahegelegenen Palästina und nicht in Babylonien wohnt. — Wenn Kap. XXXV älter wäre, so würde darin der Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels sicher nicht mit Stillschweigen übergangen worden sein. Der Schreiber spricht in Vs. 10 über die Exulanten nicht wie einer von ihnen, sondern wie jemand, der ihr Kommen erwartet. Wenn sie sich in die nur wenig zahlreiche Bevölkerung Jerusalems gefügt haben, dann „werden Traurigkeit und Wehklage fliehen“, und es bricht die Messianische Zeit an. Vor 536 würde dies sicher anders gedacht und ausgedrückt sein. — Die Gründe, aus denen das Jahr der Ankunft Esras in Judäa als wahrscheinlicher *terminus ad quem* für die Entstehung von Kap. XXXIV angegeben wird, sind rein negativer Art. Beide Kapitel

zeigen keine einzige Spur von Esras Einflufs, noch von dem Streit, welcher durch ihn in der jüdischen Gemeinde entbrannte. Das ist zwar nicht entscheidend, aber kann doch, da kein Beweis für einen jüngeren Ursprung dem gegenübersteht, angemerkt und benutzt werden.

[18]) Hinsichtlich der Übereinstimmung mit der Denkweise Jesajas und seinem Sprachgebrauche, welche in Kap. XXXIV f. bestehen soll, sind die Vertreter ihrer Echtheit nicht derselben Ansicht. Während Delitzsch (in Drechslers *Jes.* III, 400) zugiebt, dafs „überraschende Parallelen mit Jesaja" hier nicht zu notieren sind, und er die Echtheit dieser Kapitel aus ihrer Übereinstimmung mit *Jes.* XIII, 1—XIV, 23; XL—LXVI herleiten will, meint Hävernick (*Einl.* II, 2, S. 144 f.), dafs man sehr voreingenommen sein müsse, um in Kap. XXXIV f. die Hand Jesajas nicht zu erkennen. Er vergleicht XXXIV, 1 mit I, 2 und XXII, 24 (צאצאים); — XXXIV, 2 mit XI, 15 (החרים; doch XI, 15 lese man החריב); — XXXIV, 5 mit XXXII, 19 (ירד); — XXXIV, 9, 10 mit I, 9 f.; III, 9; — XXXV, 2 mit XXXIII, 9; — XXXV, 4 mit XXXII, 4; — XXXV, 5, 6 mit XXXII, 3, 4; XXIX, 18; — XXXIV, 16 mit XXX, 8; XXIX, 11 f. Da wir Kap. XXXII, XXXIII nicht dem Jesaja zusprechen können, so fallen von diesen ll. pp. sogleich einige fort. Aber wenn dem auch nicht so wäre, so müfsten wir doch ihre Beweiskraft leugnen, denn die Übereinstimmung beschränkt sich zum grofsen Teil auf den Gebrauch einzelner sehr bekannter Wörter und ist stets höchst unbedeutend. Auf jeden Fall wird sie mehr als aufgewogen durch die Punkte, in denen sie sich unterscheiden. Die Vorstellung des Unterganges von Himmel und Sternen (XXXIV, 4) ist dem Jesaja fremd; so auch die Vergleichung des Gerichtes mit einem Opfer (Vs. 2, 6 f.). Vergebens sucht man bei ihm eine solche Schilderung wie die der Wohnungen der wilden Tiere in den Trümmern der edomitischen Städte (XXXIV, 11—17). Auch gebraucht der Verfasser eine Anzahl von Wörtern, welche bei Jesaja niemals vorkommen; vgl. Knobel, *Jes.* [4], S. 281. Ohne Übertreibung darf man behaupten, dafs es niemandem in den Sinn kommen würde, die beiden Kapitel dem Jesaja zuzuschreiben, wenn sie nicht durch den Sammler in sein Buch aufgenommen wären. Das Resultat, zu dem die Erwägung des Inhaltes geleitet hat (N. 12), wird also durch die Form nur bestätigt.

Jes. XXIV—XXVII bilden eine Prophetie. Über ihre Bedeutung und ihren Ursprung sind die Ansichten sehr verschieden. Und wirklich treten der Feststellung derselben gar viele Schwierigkeiten entgegen, welche sich vielleicht bei keiner andern Weissagung des alten Bundes in solchem Mafse zeigen, wie gerade hier. Die Unverdorbenheit des masoretischen Textes ist an mehr als einer Stelle zweifelhaft (u. a. Kap. XXIV, 14—16; XXVI, 3, 16, 18; XXVII, 2, 7, 8), wodurch nicht nur der Sinn einzelner Verse, sondern auch die Auffassung des Zusammenhanges der Rede unsicher wird. Dazu kommt, dafs der Autor dieser Prophetie eine höchst eigenartige Schreibweise hat und, was hier vor allem zu beachten ist, sich jedesmal aus der Gegenwart in die Zukunft und von da wieder in die Gegenwart versetzt, so dafs es

bisweilen schwierig ist, den Übergang von dem einen Standpunkt zum anderen anzugeben. Es kann uns also nicht wundern, dafs sowohl über den Aufenthaltsort des Propheten, wie über seine Lebenszeit, ja auch über den eigentlichen Gegenstand der Prophetie die Ansichten der Ausleger, welche sie dem Jesaja absprechen, sehr weit auseinander gehen[14]).

[14]) Über *Jes.* XXIV—XXVII können aufser den Kommentaren zu Rate gezogen werden die Monographieen von Ed. Böhl, *Vat. Jes. C. XXIV—XXVII comment. illustr.* (Lips. 1861); Hilgenfeld (*Zeitschr. für wissensch. Theol.* IX [1866], S. 437—448); Smend, *Anmerkungen zu Jes. 24—27* (*ZatW.* IV [1884], S. 161—224); Oort, *Jezaja 24—27* (*ThT.* XX [1886], S. 166—194).

Der Jesajanische Ursprung von Kap. XXIV—XXVII wird behauptet u. a. von Hävernick, *Einl.* II, 2, S. 127—139; Keil, *Einl.* § 67; Drechsler, *Jesaja*, II, 1, S. 169 ff.; Delitzsch; E. Böhl, l. c.; von Orelli. Die übrigen Ausleger und Kritiker verlegen sie in eine spätere Periode: Bleek, *Einl.* [4], S. 351 f. unter die Regierung des Josia oder kurz danach; Hitzig, *Jes.*, S. 291 ff., nicht lange vor 597 v. Chr., das Jahr der Verwüstung Ninives, auf welche sich diese Prophetie beziehen und von einem Ephraimiten geschrieben sein soll; Knobel, *Jes.* [4], S. 205 ff.; Umbreit, *Jes.*, 2. Aufl.; Reufs, *Gesch.*, S. 403 ff. sehr kurz nach der Verwüstung von Jerusalem durch Nebukadrezar; ihr Autor ist einer der in Judäa zurückgebliebenen Juden; Gesenius, *Jes.*, II, 2, S. 756 ff.; Maurer, *Comment. gramm. crit.* I, p. 342 sqq.; Umbreit, *Jes.*, 1. Ausg.; de Wette, *Einl.* [8], S. 417 f.; Böttcher, *de Inferis* I, 1, p. 225 sqq., gegen Ende des babylonischen Exils; Stähelin, *Einl.* S. 233 f., in das babylonische Exil, ohne nähere Bestimmung; Gramberg, *Religionsideen des A. T.* II, 505, ganz kurz danach; der Verfasser ist einer der zurückgekehrten Exulanten; Ewald, *PdAB.* und Veth, *Bijb. Woord.* II, 120 ungefähr zu derselben Zeit: der Prophet schrieb im Hinblick auf den Feldzug des Cambyses gegen Egypten; Duhm, *Theol. der Proph.* S. 305 ff. in die persische Periode; Oort, l. c., ebenso, vor die Reformation des Esra und Nehemia; Smend, l. c., in die zweite Hälfte der Periode zwischen Nehemia und Alexander dem Grofsen; Vatke, *Einl.* S. 623, ungefähr in die Mitte des IV. Jahrhunderts; Hilgenfeld, l. c., in die ersten Jahre der griechischen Herrschaft; Vatke, *Bibl. Theol.* I, 550, N. 2; in die Makkabäerperiode. Es ist jedenfalls unnötig, nach dieser Aufzählung die Dunkelheit der ganzen Prophetie noch besonders zu bezeugen. Aber es entgeht unserer Aufmerksamkeit nicht, dafs die Zahl derer, welche sie in die persische Zeit legen, immer mehr zunimmt, und dafs sich zu Gunsten dieser Zeitbestimmung eine *communis opinio* zu bilden beginnt.

Jes. XXIV—XXVII enthält eine Ankündigung des Weltgerichtes und seiner Folgen, welche die Nationen ebenso wie Israel treffen werden. Das Gericht, welches der Prophet bald schildert, bald vorhersagt, ergeht über alles (Kap. XXIV, 16 ff.), auch über die Himmelskörper und die Geister, welche sie beherrschen (Vs. 21); die Weltreiche werden davon betroffen (Kap. XXVII, 1), und auch Israel, welches

sich mitten unter Fremden niedergelassen hat, mufs sich verbergen, um nicht davon vertilgt zu werden (Kap. XXVI, 20 f.). Insbesondere soll Moab den Zorn Jahwes spüren (Kap. XXV, 10—12), namentlich eine seiner Städte (Vs. 12), welche nirgends mit Namen bezeichnet, deren Verwüstung aber wiederholt angekündigt wird (Kap. XXV, 2; XXVI, 5 f.; XXVII, 10 f.). So ist denn Moab auch ausgeschlossen von dem Festmahl, welches von Jahwe ohne Zweifel nach Vollendung des Weltgerichtes auf Zion für die Völker bereitet wird, ausgeschlossen auch von dem Heil, welches ihnen dort geschenkt wird (Kap. XXV, 6--9 vgl. Vs. 10—12).

Der Prophet befindet sich, während er diese Erwartungen niederschreibt, zu Jerusalem oder doch in der Nähe (Kap. XXV, 6 f., 10 בהר הזה; vgl. XXIV, 23; XXVI, 1; XXVII, 13). Dort wohnt Jahwe, dort steht sein Tempel (Kap. XXIV, 23). Aber der Zustand des Landes ist betrübend (Vs. 12), und das Land verwüstet (Vs. 1—11). Die Bewohner, von Fremden umringt (Kap. XXVI, 20 f.) und von ihnen beherrscht (Vs. 13), nicht von eignen Fürsten geleitet (ibid.), haben die Strafe für ihre Sünden erlitten (Kap. XXVI, 12*b* vgl. XXIV, 5 ff.). Noch sind viele ihrer Brüder im Exil (Kap. XXIV, 13—15), aber man darf auf ihre Rückkehr hoffen (ibid.; XXVI, 1 ff.; XXVII, 12 f.), ebenso wie auf die Aufrichtung der Niedergeschlagenen (Kap. XXVI, 19)[15]).

Aus mehr als einem Punkte dieser Übersicht geht sonnenklar hervor, dafs Jesaja der Autor der Prophetie nicht sein kann. Ihr historischer Hintergrund ist ebensowenig der seiner Zeit[16]), wie die darin hervortretenden Ideen und Erwartungen mit den seinigen übereinstimmen[17]). Auch der Unterschied in Sprachgebrauch und Stil ist auffallend grofs[18]). Dagegen pafst *Jes.* XXIV—XXVII ganz in die persische Periode, 536 und ff.[19]). In welchen Teil der Periode die Prophetie gehört, würde nur dann genau festgestellt werden können, wenn wir sicher wüfsten, wann in der nachexilischen Zeit Juden und Moabiter in dem feindlichen Verhältnis zu einander gestanden haben, welches Kap. XXV, 10—12 und ll. pp. zu Grunde liegt; aber dieses Verhältnis, obschon es nicht unerklärlich ist, läfst sich nicht historisch nachweisen. Auch auf anderem Wege ist hinsichtlich des wahren Alters der Prophetie keine Sicherheit zu erlangen. Die Denkweise des Autors pafst vielleicht noch besser in das IV. als in das V. Jahrhundert v. Chr.[20]).

[15]) Zur Erläuterung obiger Übersicht dienen die folgenden Anmerkungen nach der Ordnung des Textes der Prophetie. Kap. XXIV, 1—12 wird von Ewald und anderen als Prophezeiung aufgefafst; sie können sich dafür berufen

auf Vs. 1—3, aber aus Vs. 4, 5 f., 7 ff. geht hervor, dafs der Autor die Gegenwart im Auge hat; Vs. 4, 7 ff. schildern einen schon vorhandenen Zustand, welcher nach Vs. 5 f. betrachtet werden mufs als die Strafe für die Sünden der Bewohner „des Landes", d. h. Judas und nicht der Erde, denn von diesen konnte nicht gesagt werden, dafs sie „die Gesetze übertreten und die Gebote gegen andere eintauschen und den ewigen Bund gebrochen hatten" (Vs. 5*b*). — Nachdem nun in Vs. 13—16*a* im voraus auf die Rückkehr der zerstreuten Israeliten ins Vaterland hingewiesen ist, wird in Vs. 16*b*—23 das allgemeine Gericht und zwar als noch zukünftig geschildert. — In dem Dankliede über die dadurch herbeigeführte Erlösung, Kap. XXV, 1—5, wird jetzt zum erstenmal einer von Fremden bewohnten Stadt Erwähnung gethan, welche in einen Schutthaufen umgewandelt ist. Welche Stadt gemeint ist, erhellt hier noch nicht. Man hat, nicht unnatürlich, an Ninive gedacht oder an Babel, aber mit Recht haben u. a. Smend und Oort eingesehen, dafs wir den Autor aus sich selbst erklären müssen, und also im Hinblick auf Vs. 12 (vgl. XXVI, 5 f.; XXVII, 10 f.) seine Worte auf eine Stadt der Moabiter, wahrscheinlich ihre Hauptstadt, zu beziehen haben. — Das Danklied geht über in die Schilderung des für die Nationen anzurichtenden Festmahles (Vs. 6—9), wozu die Skizzierung des Strafgerichtes über Moab einen scharfen Gegensatz bildet (Vs. 10—12). Wiederum folgt ein Loblied, welches die erlösten Israeliten in der Zukunft anstimmen sollen (Kap. XXVI, 1—12). — Danach kehrt der Autor zur Gegenwart zurück und klagt über die Unterdrückung, welche er jetzt mit seinem Volke ausstehen müsse, spricht aber zugleich die Hoffnung aus, dafs seine Toten auferstehen werden, und auch dadurch ein besserer Zustand herbeigeführt werden soll (Vs. 13—19). Vor der Hand mufs aber Israel, während Jahwe seine Strafgerichte vollzieht, sich verborgen halten (Vs. 20 f.). Die Weltreiche, als Meerungeheuer dargestellt, sollen von Jahwes Schwerte getroffen werden (XXVII, 1); welche Reiche gemeint sind, ist nicht deutlich zu ersehen, dafs aber Egypten dazu gehört, erscheint nicht zweifelhaft. Noch einmal erklingen über dieses Auftreten Jahwes die Jubeltöne seines Volkes (Vs. 2 ff.), und es wird hingewiesen auf die Früchte des Strafgerichtes, die Beseitigung aller abgöttischen Überbleibsel aus dem Lande Israels (Vs. 6—9). Moab dagegen — denn nach der Analogie von Kap. XXV, 10—12; XXVI, 5 f. ist dieses Volk hier gemeint — erhält keine Gnade, und der Platz, wo einst seine Festung stand, dient zur Weide für das Vieh (Vs. 10 f.). — Der Verfasser hat jetzt einen passenden Ruhepunkt erreicht und hätte, wie es uns scheint, wohl endigen können. Aber er hält es doch für gut, noch einmal die Rückkehr seiner zerstreuten Stammesgenossen anzukündigen, welche er zuerst darstellt als eine Einsammlung abgeschlagener Früchte (Vs. 12), danach als den Zug der Verbannten aus Assur und Egypten nach Jahwes Wohnung zu Jerusalem (Vs. 13). Nach Oort (l. c. S. 183 f.) widerspricht die letzte Darstellung der ersten, und stammt denn auch nicht von dem Schreiber her, sondern ist von dem Redactor des Buches *Jesaja* hinzugefügt worden. Aber harmoniert nicht die Erwartung eines solch glorreichen Aufzuges mit den ferneren Aussichten des Autors? und eignet sich Vs. 13 nicht viel besser denn Vs. 12 als Schlufswort der ganzen Prophetie?

[16]) Wenn der Inhalt der Prophetie richtig wiedergegeben ist, so kann von Jesaja als ihrem Autor eigentlich keine Rede mehr sein. Kennen wir auch

die Geschichte seiner Zeit nicht vollständig, so wissen wir doch genug davon, um versichern zu können, dafs es für ihn niemals einen Anlafs gegeben hat, gerade Moab als Gegenstand des Zornes Jahwes darzustellen. Aber auch der Zustand Israels, welcher in Kap. XXIV—XXVII angenommen wird, ist nicht der der Jesajanischen Zeit — auch nicht das Umringtsein und Beherrschtwerden von Fremden, noch die Zerstreuung über alle Länder, noch auch das riesengrofse Elend, wodurch die früher geschehenen Übertretungen mehr als gesühnt zu sein scheinen. Dafs demgegenüber der eine Vs. XXVII, 13 nichts entscheidet, geht zum Überflufs aus unserer Untersuchung nach dem Alter der Parallelstelle XI, 10 ff. (§ 43, N. 7) hervor. Es ist wahrlich nicht zu verwundern, dafs die heutigen Vertreter der Authentie, manche von ihnen gegen ihre Gewohnheit die Eigentümlichkeiten in dieser Prophetie nicht historisch, sondern tropisch oder symbolisch erklären, denn nur auf diese Weise ist wenigstens der Schein des Jesajanischen Ursprungs zu retten.

[17]) Dies gilt insbesondere von Kap. XXIV, 21, 23; XXV, 6—8; XXVI, 19. Die Züchtigung „des Heeres der Höhe in der Höhe" hat keinen Sinn, es sei denn, dafs man dabei denke an die Betrachtung der Sterne als beseelter Wesen und zwar als höherer Mächte, weshalb sie dann auch in der zuerst angeführten Stelle vor den „Königen des Erdreichs" genannt werden. Auch XXIV, 23 wird eine jüngere, dem Jesaja ganz fremde Idee ausgesprochen. Nicht minder fremd ist ihm die — übrigens treffend schöne — Erwartung Kap. XXV, 6—8, sowohl ihr Universalismus als auch die Idee des göttlichen Erbarmens, welches jede Thräne abwischt und der Herrschaft des Todes ein Ende macht. Auch Kap. XXVI, 19 enthält eine Vorstellung aus viel späterer Zeit als der des Jesaja. Zwar lehrt der Verfasser keine Unsterblichkeit aller (Vs. 14*a*), woraus folgt, dafs Vatke ihn mit Unrecht anfangs in die Makkabäerzeit setzte und mit Recht später von dieser Ansicht zurückgekommen ist (vgl. N. 14). Aber er erwartet doch vollen Ernstes, dafs ausnahmsweise „meine Leichen", d. h. die erschlagenen Israeliten, auferstehen und sich ihren Brüdern anschliefsen werden. Hätte Jesaja dies für möglich gehalten, so würde er ohne Zweifel auch anderwärts darauf hingedeutet haben. Siehe ferner noch N. 19 und 20.

[18]) Übereinstimmungspunkte mit Jesajas Sprachgebrauch fehlen nicht ganz, wie besonders Drechsler (*Jes.* II, 1 S. 214 ff.) und Delitzsch (ibid. III, 399) nachgewiesen haben. Aber sie sind, wenn man den Umfang der Prophetie berücksichtigt, doch nicht zahlreich und werden gänzlich in Schatten gestellt von den mannigfaltigen Abweichungen in Wörterwahl und Schreibweise. Vgl. u. a. Knobel, *Jes.*[4] S. 206 f.; Smend, l. c. S. 196—198, welche sie vollständig aufzählen. Die am meisten in die Augen fallende Eigentümlichkeit des Autors ist die grofse Zahl seiner Paronomasieen (Kap. XXIV, 1, 3, 4, 6, 16 f., 19, 21 f.; XXV, 1, 6 f., 10; XXVI, 5, 7), wobei der Gebrauch dieser Figur in den Prophetieen Jesajas nicht in Vergleich kommt. Aber es scheint unnötig, länger stillzustehen bei einer Verschiedenheit, welche auch Drechsler (l. c.) anerkennt.

[19]) Hinsichtlich des historischen Hintergrundes der Prophetie bedarf dies keines näheren Beweises, denn die Züge, welche nach N. 16 in Jesajas Zeit nicht passen, sind in der persischen Periode ganz an ihrer Stelle. Man beachte auch noch, dafs nirgends ein einheimischer König oder Fürst erwähnt wird; „seine (Jahwes) Ältesten" (XXIV, 23) scheinen wohl Priester zu sein; Fremde

regieren das Volk (XXVI, 13). — Aber auch die Ideen des Verfassers, sowie der Charakter der Prophetie versetzen uns in dieselbe Zeit, wie besonders Smend (l. c. S. 198 ff.) und Oort (l. c. S. 185 ff.) nachgewiesen haben. Schon auf den ersten Blick unterscheidet er sich dadurch von den vorexilischen Propheten, dafs er nicht als Bufsprediger auftritt. Israels Sünden werden nur beiläufig erwähnt (XXIV, 5); sie gehören in die Vergangenheit und sind durch das Unglück, welches es hat ertragen müssen, gesühnt (XXVII, 9); Israel ist den Völkern gegenüber der Gerechte XXIV, 16; XXVI, 2 f., 7). Ferner erhellt sein nachexilischer Standpunkt aus der Art und Weise, in der er seine Erwartungen in betreff der Zukunft vorträgt. Sie gehen bei ihm nicht aus den Elementen, welche die Gegenwart ihm bietet, hervor, sondern stehen unabhängig davon wie ein eschatologisches Dogma fest, von dem er ausgeht und welches er anwendet auf die Verhältnisse seiner Zeit, *in casu* auf die Feindseligkeiten, welche die Moabiter verübten. Dazu kommen noch einzelne Eigentümlichkeiten, welche in N. 17 erwähnt und in N. 20 näher zu besprechen sind.

[20]) Auch die sorgfältige Kritik von Smend (l. c. S. 207 ff.) hat hinsichtlich des nachexilischen Verhältnisses zwischen Moab und den Juden keinen Beitrag zur Erklärung von *Jes.* XXIV—XXVII geliefert. Was dort ferner noch vorkommt über den politischen Zustand, scheint ebensowenig zu einer näheren Zeitbestimmung zu führen. Oort (l. c. S. 188 f.) weist hin auf das Fehlen von eigentlichen Äufserungen politischer Erwartungen, und er hält dies für allein erklärlich in den Jahren 536—458, als die Juden sich noch nicht unter der Leitung von Esra und Nehemia als Volk konstituiert und von anderen Nationen scharf gesondert hatten. Oort macht ferner aufmerksam auf die Übereinstimmung von *Jes.* XXIV—XXVII mit *Neh.* I, 2 f., wo die Kolonie in Judäa bezeichnet wird als „die Übriggebliebenen von den Gefangenen in der Provinz", d. h. als einige im Lande zerstreute Familien, von denen dann ferner bezeugt wird, dafs sie in grofsem Elend und Schmach sich befinden, während die Wälle Jerusalems voll Breschen, und ihre Thore verbrannt sind (vgl. *Jes.* XXIV, 12). Diese Übereinstimmung ist in der That treffend, aber m. E. nicht entscheidend. Die Bewohner Judäas heifsen „die Übriggebliebenen aus der Gefangenschaft", nicht weil sie den Rest der dorthin Zurückgekehrten bildeten, sondern weil sie allein von den weit und breit Zerstreuten die israelitische Nation bildeten und repräsentierten. So bleibt also nur der Parallelismus zwischen *Jes.* XXIV, 12 und *Neh.* I, 3*b* übrig. Um denselben bestimmt anzuerkennen, würden wir annehmen müssen, dafs der Zustand, in betreff dessen Nehemia von Hanani aufgeklärt wird, von den Moabitern verursacht war, und dazu haben wir kein Recht. Die Verhältnisse, unter denen *Jes.* XXIV—XXVII geschrieben wurde, sind denen in *Neh.* I, 2 f. gleichartig, dafs sie aber dieselben seien wie diese, erhellt nicht.

Wir können also bei unseren Versuchen, das Alter von *Jes.* XXIV—XXVII näher zu bestimmen, nur mit der darin hervortretenden Denkart zu Rate gehen. Es liegt in der Art der Sache, dafs diese nicht zu sicheren Folgerungen führen kann. Im allgemeinen erscheint sie mir zu sehr gefördert für die erste Hälfte der persischen Periode. Insbesondere gilt das von Kap. XXIV, 21; XXVI, 14—19, welche ich am liebsten z. B. in einige Entfernung von *Zach.* I—VIII stelle. Beide Aussprüche liegen auf dem Wege zu den Ideen des II. Jahrhunderts, nach *Sirach* XVII, 16 und dem Buche *Daniel*. Der

Universalismus von Kap. XXV, 6—8 steht damit nicht in Widerspruch, denn auch nach Esra und Nehemia konnte über das Ende der Weltregierung Jahwes diese Erwartung gehegt werden (vgl. Teil I, 2 S. 192 ff. über *Ruth*, sowie unten Hptst. X über *Jona*) und zwar um so mehr, da der Autor in diesen Versen trotz seines Universalismus die Beziehung Jahwes zu seinem Volke noch festhält und die den Heiden erwiesenen Wohlthaten der Wegnahme von Israels Schmach für dienlich erachtet (Vs. 8*b*). — Weiter als bis zum II. Jahrhundert der persischen Periode brauchen wir gleichwohl nicht hinabzusteigen. Von griechischem Einflufs ist in der Prophetie ebensowenig zu spüren, wie von Andeutungen auf den Siegeszug Alexanders des Grofsen. Es erscheint also am ratsamsten, mit Smend und Vatke bei dem IV. Jahrhundert stehen zu bleiben.

§ 47. *Jes.* XL—LXVI.

A. Die Zeugnisse über den Ursprung dieser Kapitel und ihr Verhältnis zu den Jesajanischen Prophetieen.

Die letzten siebenundzwanzig Kapitel des Buches *Jesaja* tragen keinen allgemeinen Titel, und auch die Teile, in welche sie sich zerlegen lassen, sind nicht mit Aufschriften versehen. Ihr Inhalt läfst sich schwer in wenige Worte zusammenfassen, aber wird doch nicht unrichtig bezeichnet durch den Anfang: „Tröstet, tröstet mein Volk! spricht euer Gott“ (Kap. XL, 1 vgl. LXI, 1 ff.; L, 4). Die Bestrafung der Volkssünden und die Ermahnung zur Bekehrung fehlen nämlich zwar nicht ganz, aber sie treten doch gänzlich in den Hintergrund. Hauptsache dagegen ist die Ermutigung Israels, die Ankündigung der nahenden Erlösung und die Schilderung zukünftigen Heiles; dem ist auch die Bekämpfung der Götzen und ihrer Verehrer, sowie die Predigt von Jahwes Majestät untergeordnet und dienstbar. Wie diese Grundgedanken mit den Zeitumständen und den Bedürfnissen der Leser in Verbindung gebracht und näher entwickelt werden, wird im Verlaufe unserer Untersuchung sich von selbst herausstellen.

Viele Jahrhunderte nacheinander ist Jesaja ben Amos fast ohne Ausnahme[1]) von allen für den Autor dieser Kapitel gehalten worden und galt aus diesen Gründen für den gröfsten der israelitischen Propheten und für „den Evangelisten des Alten Bundes“. Aber gerade vor einem Jahrhundert, im Jahre 1789, trat Döderlein mit der Behauptung auf, dafs *Jes.* XL—LXVI aus den letzten Jahren der babylonischen Gefangenschaft datiere[2]). Diese Ansicht hat sich seit jener Zeit in immer weitere Kreise verbreitet und wird jetzt von den allermeisten protestantischen Auslegern vertreten, unter denen sich auch viele befinden, welche gewöhnlich die Resultate der Kritik nicht acceptieren[3]). Aber bei nicht wenigen fand sie heftige Bekämpfung,

und auch jetzt ist der Widerspruch noch nicht verstummt[4]). Überdies offenbarte sich im Verlauf der Untersuchung unter den Vertretern des jüngeren Ursprungs ein Auseinandergehen der Ansichten bezüglich der Heimat, der richtigen Datierung und der Einheit von *Jes*. XL—LXVI, und es werden noch jetzt von denen, welche darin übereinstimmen, dafs die für Jesaja sprechende Überlieferung zu verwerfen sei, ziemlich weit auseinandergehende diesbezügliche Meinungen vertreten.

[1]) A. Geiger hat im Jahre 1836 (*Wissensch. Zeitschrift für jüd. Theol.* II, 553—556) die Aufmerksamkeit gelenkt auf einige Winke, welche Abraham Ibn Esra († 1167) in seinem Kommentar zum Jesaja (Kap. XL, 1; XLIX, 7, 9; LIII, 12) gegeben hat, woraus hervorgehe, dafs dieser berühmte Ausleger *Jes*. XL ff. einem Propheten der Gefangenschaft zuerkannt hat. Geigers Auffassung der Worte Ibn Esras ist u. a. von Graetz, *Gesch. der Juden* VI, 207; Bleek, *Einl.* [4] S. 341; Cheyne, *Proph. Isr.* [1] II, 247 angenommen worden, dagegen ausführlich bestritten worden von Rutgers, l. c. S. 21—24. Ibn Esra spricht offenbar absichtlich in Rätseln, und es befremdet nicht, weder dafs seine Bemerkungen lange unbeachtet geblieben sind, noch dafs sie in verschiedenartiger Weise erklärt werden. Indessen spricht m. E. die Wahrscheinlichkeit für Geigers Auffassung, besonders hinsichtlich dessen Bemerkung zu Kap. XL, 1. Rutgers meint, dafs Ibn Esra dort auf die Bücher *Samuelis* verweise, weil nach 1 *Sam*. XXVIII, 14 Saul sich niederbeugt beim Hören des Namens Samuel, welcher damals bereits gestorben war (XXV, 1), ebenso wie in *Jes*. XLIX, 7 nach Ibn Esras Erklärung Könige sich niederbeugen werden nicht vor dem Propheten, wohl aber, wenn sie seinen Namen hören. Dagegen spricht aber, dafs 1 *Sam*. XXVIII, 14 von Ibn Esra nicht citiert wird, und dafs seine Leser schwerlich oder vielmehr überhaupt nicht an diese Stelle denken konnten, weil dort Saul sich niederbeugt, nicht beim Hören von Samuels Namen, sondern weil ihm mitgeteilt wird, dafs Samuel selbst aus dem Scheol emporgestiegen ist. Dagegen hat die Verweisung auf die Bücher *Samuelis*, wie sie Geiger versteht, einen sehr guten Sinn. Die Bücher heifsen „*Samuelis*“, obwohl der Tod dieses Propheten bereits 1 *Sam*. XXV, 1 erzählt wird, und also natürlich alles Folgende nicht von seiner Hand herrühren kann: ebenso — will dann Ibn Esra sagen — stehen auch Kap. I—LXVI unter dem Namen des Jesaja, obwohl von Kap. XL ab ein jüngerer Prophet redet. Was Rutgers (S. 22 N. 4) dagegen vorbringt, ist nicht stichhaltig. Wir lesen zwar in der Gemara *Baba Bathra* f. 15, dafs Nathan und Gad von 1 *Sam*. XXV, 1 ab die Bücher *Samuelis* geschrieben haben, aber diese Bücher heifsen doch nun *Samuelis*, und in der Baraitha, welche die Gemaristen kommentiert haben, steht einfach: „Samuel schrieb sein Buch und das Buch der Richter und Ruth.“ Die Analogie zwischen *Samuel* und *Jesaja* bleibt, insofern mit Kap. LX ein anderer Prophet zu schreiben beginnt, also auch für den bestehen, welcher an der Gemara festhält.

[2]) „Vates, quisquis is sit, populum exulum consolatur“ — schreibt Döderlein in seinen Bemerkungen zu Kap. LX, 1 (*Esaias* [3] p. 183). Am Schlusse dieser Bemerkungen (p. 185) weist er auf die Praefatio hin, wovon hier p. XII—XV in Betracht kommen. Er beruft sich dort auf Eichhorn, welcher (*Einl. in das A. T.* III, 76) auf Grund der Verschiedenheit in Sprache

und Stil Bedenken gegen die Authentie einiger Jesajanischer Prophetieen geäufsert hat, erwähnt, was dafür und dagegen spricht, und gelangt endlich zu diesem Schlufs: „Quare consentaneum videtur, orationem vel potius librum posteriorem, a cap. XL, ad serius Esaia aevum referre atque ab anonymo quodam, vel homonymo antiquo vate compositum profiteri. Quod quidem nullo periculo multo autem commodo statuitur." Denn dabei leidet die „libri elegantissimi divina auctoritas" keinen Schaden, und es lehrt uns verstehen, „quomodo devenire propheta potuerit ad haec argumenta, et consulere popularibus suis, et tempore quo publice prodiret intelligi, et diductis imaginibus describere exilii calamitatem, liberationis circumstantias, auxilii divini, promti et instantis, certitudinem ac propinquitatem." Es erschien mir nicht unwichtig, in Erinnerung zu bringen, wie vor 100 Jahren die Frage zuerst angeregt worden ist.

[3]) Die Vertreter der Ansicht von Döderlein hier vollständig aufzuzählen, ist wohl nicht nötig. Unter den Auslegern des Jesaja haben besonders Gesenius, Hitzig, Knobel die Erwägungen, welche dafür sprechen, auseinandergesetzt. Mit ihnen stimmen überein aufser Ewald, Umbreit, Hendewerk, Beck, Seinecke u. a. de Wette, Schrader, Movers, Bunsen (*Gott in der Gesch.* I, 383 ff.; *Bibelwerk* I, 2, S. 405 ff.), Bleek, Stähelin (*Einl.* S. 239 ff.), E. Meier (*Gesch. der poet. Nationallit. der Hebräer* S. 419 ff.), Veth (*Bijb. Woordenb.* II, 117 ff.), Davidson (*Intr. to the O. T.* III, 34 sqq.), Vatke; unter den Gelehrten von mehr konservativer Richtung Strack, Bredenkamp, König (*Ob.* I, 211 f. und sonst), von Orelli.

[4]) Zu den Vertretern der Echtheit gehören, aufser Kleinert und Hengstenberg (oben S. 27), die beiden Herausgeber von Drechslers *Jesaja*, H. A. Hahn (III, S. I—XX) und Delitzsch (III, 361—416; vgl. *Bibl. Comm.* von Keil u. Delitzsch, III, 1); Hävernick (*Einl.* II, 2, S. 150—194); Keil (*Einl.* § 72); R. Stier, *Jesajas nicht Pseudo-Jesajas. Ausl. von cap. 40—66* (Barmen, 1850); F. Hosse, *Die Weissag. des Proph. Jesaja* (Berlin, 1865); W. Kay in *The Speaker's Commentary* Vol. V p. 7—18; Klostermann (*Zeitschr. für luth. Theol.* 1876, S. 1—60). In den Niederlanden wird diese Ansicht vertreten von van der Palm (*Bijbelvertaling*); van Senden (*Verdediging van Bijbel en Openbaring* I, 542 f.); van Oosterzee (*Christol.* I, 297 ff.; II, 511 ff.; vgl. *Godg. Bijdragen*, 1856, S. 45—56; 1858, S. 187—198); und vor allem von A. Rutgers, *De echtheid van het tweede gedeelte van Jezaja aangetoond* (Leiden, 1866; vgl. *Th.T.* I, 79—92, 189—210).

Für die Behandlung von *Jes.* XL—LXVI stehen uns nun zwei Wege offen. Wir können entweder ausgehen von der Annahme, dafs die Frage nach dem Jesajanischen Ursprung nun von allen Seiten beleuchtet und endlich entschieden ist, und uns demnach beschränken auf die Einzelheiten, hinsichtlich deren eine Unsicherheit bestehen bleibt; oder aber die kritische Frage in ihrem Ganzen noch einmal aufstellen und unter Berücksichtigung der von anderer Seite angeführten Beweise lösen. Letztere Methode verdient für jetzt noch den Vorzug. Denn so lange die Vertreter der Authentie von *Jes.* XL—LXVI den Streit noch nicht aufgegeben haben, können sie Anspruch darauf machen,

gehört zu werden. Die Frage nach dem Ursprunge dieser Kapitel ist überdies in mehrerer Hinsicht höchst wichtig und verdient auch deshalb mehr als manche andere Streitfrage von geringerer Bedeutung sorgfältige, allseitige und immer wieder erneute Erwägung. Es hat endlich einen unverkennbaren Nutzen wenigstens hinsichtlich eines kritischen Problems den Gehalt der Beweise, mit welchen man die Zuverlässigkeit der Überlieferung hat darthun wollen und das noch jetzt manchmal will, ausdrücklich zu prüfen, auch deshalb, um bei anderen Gelegenheiten mit gröfserem Freimut darauf verzichten zu können.

Die Frage: Jesajanisch oder nicht? steht bei solch einer Behandlung von *Jes.* XL—LXVI im Vordergrund. Soll sie zuverlässig und mit entscheidenden Gründen beantwortet werden, so mufs vorläufig ausschliefslich die Hauptsache ins Auge gefafst werden. Die Einzelheiten, welche nun besonders zu einer Verschiedenheit der Ansichten Anlafs geben, bleiben also zunächst ruhen und kommen später zur Sprache (§ 49). Indem wir diese zweifelhaften Punkte zunächst bei Seite stellen, betrachten wir Kap. XL—LXVI vor der Hand als ein Ganzes, welches entweder dem Jesaja ben Amos zuerkannt oder aus der exilischen und nachexilischen Zeit hergeleitet werden mufs. Also: vor oder nach dem Untergang des Königreiches Juda und, wenn das erstere der Fall ist, entweder eine Schrift eines Zeitgenossen des Hiskia oder nicht — das ist das Dilemma, welchem wir uns gegenübergestellt sehen. Im Hinblick darauf untersuchen wir zuerst die äufseren Beweise oder Zeugnisse für und wider die Autorschaft des Jesaja und das Verhältnis von Kap. XL ff. zu Jesajas echten Weissagungen (§ 47); danach die historischen Voraussetzungen, von welchen in diesen Kapiteln ausgegangen wird (§ 48).

Als Beweise für den Jesajanischen Ursprung von Kap. XL—LXVI werden angeführt:

I. das Zeugnis des Sammlers der Weissagungen des Jesaja, welches von Jesus ben Sirach (Kap. XLVIII, 22—25), von den Verfassern des Neuen Testamentes, ja von Jesus selbst (*Matth.* III, 3 ll. pp.; VIII, 17; XII, 17; *Luc.* IV, 17; *Act.* VIII, 28; *Röm.* X, 16, 20), von Flavius Josephus (*Arch. Jud.* XI, 1 § 2, vgl. X, 2 § 2) und von der einstimmigen jüdischen und christlichen Überlieferung bestätigt wird. — Aber wiewohl zugegeben werden mufs, dafs der Sammler, wer er auch gewesen sein möge, nicht ohne Gründe zu haben, welche für ihn entscheidend waren, Kap. XL—LXVI dem Jesaja zuerkannt hat, so folgt daraus doch nicht, dafs diese Gründe in der That mafsgebend sind

und auch von uns, wenn wir sie kennten[5]), gebilligt werden müfsten. Ein unwillkürlicher Irrtum seinerseits wird um so leichter erklärlich, je weiter seine Lebenszeit — welche wir nur aus seiner Arbeit und sonst nirgendwoher kennen — von Jesaja entfernt liegt[6]). Nachdem dann einmal von ihm, aus welchen Gründen es auch geschehen sein mag, *Jes.* XL—LXVI mit den vorhergehenden Kapiteln verbunden war, wurden diese Kapitel ohne weiteres von jüdischen und christlichen Schriftstellern als Werk des Jesaja ben Amos betrachtet, ohne dafs daraus eine Folgerung zu Gunsten dieser Ansicht gezogen werden dürfte. Es erhellt nämlich nicht, dafs die Einstimmigkeit dieser Schriftsteller die Frucht einer ausdrücklichen und jedesmal erneuten Untersuchung nach der Solidität des Grundes der Überlieferung ist, denn sie übernahmen sie einfach ohne weiteres Nachforschen, und sie können also nur ihr Bestehen, keineswegs aber ihre Richtigkeit beweisen.

[5]) Man vergesse nicht, dafs diese Gründe uns völlig unbekannt sind. Die Vertreter der Echtheit von *Jes.* XL—LXVI nehmen, wenn sie die ganze Sammlung nicht von dem Propheten selbst zu stande gebracht sein lassen, an, dafs der Redactor nach einer genauen Untersuchung die in Frage stehenden Kapitel in die Rolle der Prophetieen des Jesaja aufgenommen habe. Woher wissen sie das? Es ist doch ebensogut möglich, dafs er sich dabei durch höchst unbedeutende Gründe hat leiten lassen. Was eine Sammlung seitens Jesaja selbst betrifft, so kann davon nach § 42 ff. keine Rede mehr sein.

[6]) Vgl. unten § 50. Aus unserer vorhergehenden Untersuchung ist bereits hervorgegangen, dafs viele Aufschriften in *Jes.* XIII—XXIII nicht von Jesajas Hand sind, und dafs Kap. XXXVI—XXXIX erst geraume Zeit nach Hiskia geschrieben sein kann (§ 42 f., 45). Ein klares Zeugnis für das Bestehen der gegenwärtigen Sammlung, welches älter als *Jes. Sir.* XLVIII, 22—25 (d. h. als c. 200 v. Chr.) wäre, existiert nicht. Jedenfalls kann 2 *Makk.* II, 13 (*Νεεμίας — — ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν*) nicht als Beweis im strengen Sinne des Wortes dafür gelten, dafs das Buch *Jesaja*, wie wir es besitzen, schon in Nehemias Zeit vorhanden war. Noch weniger kann aus 2 *Chr.* XXXII, 32 etwas gefolgert werden für das Alter des Buches (Rutgers, l. c., S. 46—48; siehe dagegen Teil I, 2 S. 155 ff.). Überdies spricht keins dieser Zeugnisse, wie man es auch auffafst, für das Bestehen der Sammlung während oder sogar vor der babylonischen Gefangenschaft — was doch allein von Bedeutung wäre.

II. das Edikt des Cyrus, durch welches den Juden freigestellt wird, in ihr Vaterland zurückzukehren und den Tempel wieder aufzubauen (*Esr.* I, 2 ff.; 2 *Chr.* XXXVI, 23): Form und Inhalt dieser Befehlsschrift lassen sich nur erklären durch die Annahme, dafs Cyrus nach der Eroberung Babels mit den uralten Weissagungen des Jesaja

(Kap. XLI, 2—4, 25; XLIV, 28; XLV, 1—6, 13; XLVI, 11; XLVIII, 13) bekannt wurde und darin seine eigenen Siege prophezeit und seine Berufung hinsichtlich Israels bezeichnet fand. Wirklich berichtet Flavius Josephus (*Jud. Arch.* XI, 1, § 1, 2), dafs dies der Hergang der Sache gewesen ist. Hengstenberg nimmt überdies an, dafs der Eroberer von Babel erst, nachdem er *Jes.* XL—XLVI gelesen, auf Grund der darin enthaltenen Prophezeiungen den Ehrennamen Kores (*Jes.* XLIV, 28; XLV, 1) angenommen habe.

— Aber wir haben kein Recht dazu, die Erzählung des Josephus als authentische Erklärung des Edikts des Cyrus zu bezeichnen: sie stützt sich nicht auf Überlieferung, sondern auf Kombination von *Esr.* I, 2 ff. mit den dem Josephus bekannten und von ihm dem Jesaja zuerkannten Prophetieen in Kap. XL—LXVI[7]). Man kann zugeben, dafs in *Esr.* I, 2 ff. an mehr als einer Stelle auf den zweiten Teil des *Jesaja* angespielt wird, aber unsere Kritik des Buches *Esra* (Teil I, 2 S. 173) verbietet uns, daraus irgend etwas mehr herzuleiten, als dafs der Erzähler den zweiten Teil gelesen hatte, vielleicht auch denselben dem Jesaja zuerkannte, was aber aus seinen Worten nicht direkt folgt[8]). Aber selbst wenn das Edikt als wörtlich authentisch bezeichnet werden könnte, selbst dann würde es für das hohe Alter, ja für den Jesajanischen Ursprung von Kap. XL — LXVI durchaus nichts beweisen[9]). Hengstenbergs Ansicht endlich entbehrt allen Grund; ist in sich selbst höchst unwahrscheinlich und würde, auch wenn sie gehörig dargethan wäre, hinsichtlich des Ursprunges von Kap. XL—LXVI nichts entscheiden[10]).

[7]) Allgemein wird anerkannt, dafs Josephus für die persische Periode keine anderen glaubwürdigen Quellen zu Rate zog wie die Bücher des Alten Testamentes, weshalb er denn auch, so oft er ihre Berichte verläfst oder ergänzt, grobe Fehler begeht. Aber abgesehen davon ist es sehr deutlich, dafs er *Arch. Jud.* XI, 1 § 1, 2 seine eigene Auffassung von dem Gang der Ereignisse vorträgt, aber auch nichts weiter. Auf Grund seiner Überzeugung bezüglich der Beweggründe des Cyrus erlaubt er sich ohne weiteres (§ 1), das Edikt desselben anders zu formulieren, als *Esr.* I, 2—4 geschieht; was er ferner (§ 2) mitteilt, hat offenbar die Tendenz, die prophetische Gabe des Jesaja im hellsten Lichte erscheinen zu lassen; sein ganzer Bericht enthält durchaus nichts, was er anderswoher entlehnt haben müfste; es ist eine freie Ausarbeitung und Ausschmückung dessen, was ihm *Esr.* I gegeben war. Schon Vitringa urteilt nicht anders (ad *Jes.* XLI, 25), wenn er sagt, dafs Josephus (an angeführter Stelle) erzählt, was ihm wahrscheinlich vorkam. Man vergleiche übrigens die Darlegung von Kleinert (a. a. O. S. 134—156), welcher in der Leugnung der Glaubwürdigkeit des Josephus nichts anderes als ein dogmatisches Vorurteil erblickt.

[8]) Kleinert (l. c.) macht aufmerksam auf die Übereinstimmung zwischen *Esr.* I, 2*a* und *Jes.* XLI, 2, 4, 25; XLV, 5; XLVIII, 13—15; zwischen Vs. 2*b* und *Jes.* XLIV, 28; XLV, 13; zwischen Vs. 4 und *Jes.* XLV, 13; zwischen Vs. 1 und *Jes.* XLI, 2. Dafs hier eine arge Übertreibung herrscht, fällt sogleich ins Auge. Aber es ist in der That möglich, dafs der Autor von *Esr.* I *Jes.* XL ff. vor Augen hatte. Wie aber will man beweisen, dafs er diese Kapitel dem Jesaja zuerkannte? Konnte er sie nicht ebensogut benutzen und darauf anspielen, wenn er wufste, dafs sie in der zweiten Hälfte des Exils geschrieben waren? Ich halte es gar nicht für unwahrscheinlich, dafs er unser gegenwärtiges Buch *Jesaja* schon kannte, doch stützt sich diese Ansicht nicht auf *Esr.* I, 2—4, sondern auf das, was anderwärts hinsichtlich seiner Lebenszeit erhellt (vgl. § 29, Teil I, 2 S. 115 ff.).

[9]) Man nehme einmal an, dafs *Jes.* XL—LXVI geschrieben sei nach 558 v. Chr., und dafs Cyrus nach der Eroberung von Babel (538 v. Chr.) von seinem Inhalt Kenntnis erhielt. Er bemerkte dann, dafs unter den Juden ein Mann lebte oder kurz zuvor gelebt hatte, welcher als Gesandter des Gottes der Juden sprach, seine (Cyrus') Siege ankündigte und deutlich die Einnahme von Babel prophezeite, welcher obendrein in ihm den Befreier der Juden aus ihrer Gefangenschaft begrüfste. Was ist natürlicher, als dafs er beschlofs, diesen Erwartungen zu entsprechen? und dafs er sich bei Ausführung dieser Absicht — *mutatis mutandis* — so aussprach, wie *Esr.* I, 2—4 berichtet wird? Was giebt uns ein Recht, zu behaupten, dafs dort auf schon längst vorhandene, ja was mehr ist, auf Jesajas Weissagungen angespielt wird? Die Echtheit des zweiten Teiles wird von denen, welche sich auf *Esr.* I, 2—4 berufen, als bewiesen angenommen, während sie nur den Schein annehmen, dieselbe zu beweisen.

[10]) Vgl. Hengstenberg, *Christol.* II, 212. In Übereinstimmung mit Hävernick (*Einl.* II, 2, S. 163—168) und, um die ganz einzigartige Erscheinung, dafs Jesaja c. 150 Jahre zuvor den Eigennamen des Befreiers Israels genannt haben sollte, aus dem Wege zu räumen, nimmt er an 1) dafs Kores kein Eigenname ist, sondern ein *Appellativum*, welches *Sonne* bedeutet und dem Jesaja auf natürlichem Wege bekannt geworden ist; 2) dafs der Befreier der Juden aus der Gefangenschaft, welcher früher Agradates hiefs (Strabo, Lib. XV, cap. 3; ed. Tauchn. III, 320), den Ehrennamen Kores angenommen hat. Aber während Hävernick (S. 168) die Annahme dieses Namens eine besondere Fügung Gottes nennt, ist Hengstenberg der Ansicht, dafs die Lektüre von *Jes.* XL ff. den ganz natürlichen Anlafs dazu gebildet habe. Dafs uns hier ein sonderbares Gemisch von Rationalismus und Supranaturalismus angeboten wird, ist offenbar. Wenn Jesaja infolge von aufsergewöhnlicher göttlicher Mitteilung das alles hat vernehmen können, was er in Kap. XL ff. annimmt und ausspricht, warum dann nicht auch den Namen des Befreiers Israels? Aber die ganze Hypothese ist äufserst schwach und unwahrscheinlich. Denn 1) ist es nicht ganz sicher, dafs Kores wirklich ein Ehrenname ist und *Sonne* bezeichnet; vgl. F. Spiegel, *Die altpers. Keilinschriften,* [1] S. 193; 2) derselbe Strabo, welcher uns erzählt, dafs Cyrus früher Agradates hiefs, leitet den ersteren Namen von dem Flufs Cyrus ab; Herodotus (I, 113, 114) berichtet, dafs der Sohn des Cambyses in dem Hause seiner Pflegeeltern einen anderen Namen als Cyrus trug; keiner von beiden meldet uns aber, dafs

dieser Name erst nach der Eroberung von Babel angenommen sei; die Annahme von Hengstenberg, dafs dies erst damals stattgefunden haben soll, ist also eine Vermutung und stützt sich auf kein einziges Zeugnis. Vgl. ferner Duncker, *Gesch. des Alterth.* II, 337 N. 456 N., welcher es für wahrscheinlich hält, dafs nicht Cyrus, sondern Agradates oder Athradates ein ehrender Beiname ist, welchen die Perser ihrem grofsen Könige gegeben haben; 3) man macht sich eine sonderbare Vorstellung von dem Geiste dieser Zeiten, wenn man es für möglich hält, dafs der Sohn des Cambyses „zur Ehre des Buches *Jesaja* und in Erkenntnis der ihm darin aufgetragenen Aufgabe“ den demselben entlehnten Namen Cyrus — einen persischen Namen, entlehnt einem hebräischen Buch! — angenommen habe; 4) wenn der Eroberer von Babel den Namen Kores nicht trug, wie konnte er dann wissen, dafs *Jes.* XLIV, 28; XLV, 1 von ihm die Rede war? — Doch genug von dieser Hypothese, welche überdies für den Zweck, welchen sie im Auge hat, ganz untauglich ist. Konnte der persische König einen Titel annehmen, welchen ein israelitischer Prophet angegeben hatte, warum mufste dann dieser Prophet so viel früher gelebt haben? warum kann er denn kein Zeitgenosse gewesen sein? Vgl. N. 9.

III. der Gebrauch, welchen die Propheten, die nach Jesaja ben Amos, aber vor der Mitte des Exiles lebten, von *Jes.* XL—LXVI machten. Als die am meisten entscheidenden Stellen nennt Delitzsch *Zeph.* II, 15 (*Jes.* XLVII, 8, 10); III, 10 (*Jes.* LXVI, 20); *Jer.* XXX, 10 f.; XLVI, 27 f. (*Jes.* XLIII, 1—6 und die gleichlautenden Stellen); VI, 15 (*Jes.* LVI, 11); XXXIII, 3 (*Jes.* XLVIII, 6). Aber nachdem einmal durch diese Stellen die Priorität — und also auch der Jesajanische Ursprung — von Kap. XL—LXVI bewiesen ist, wird sie durch eine Anzahl anderer prophetischer Aussprüche bestätigt, z. B. durch *Jer.* X, 1—16 (*Jes.* XLIV, 12—15 und die gleichlautenden Stellen); L, LI u. s. w.

— Wie schwierig es ist, aus der Vergleichung von Parallelstellen sichere Resultate herzuleiten, wurde früher (§ 40) schon bemerkt und geht aufs neue hervor aus der Geschichte der Verteidigung der Echtheit von Kap. XL—LXVI; denn Beweisstellen, denen der eine grofse Bedeutung beilegt, werden von einem anderen für nichts entscheidend gehalten oder zur Bestätigung des Gegenteils angeführt[11]. Was nun im besonderen die von Delitzsch genannten Aussprüche betrifft, so hat *Zeph.* II, 15 sicherlich die Priorität vor *Jes.* XLVII, 8, 10, während *Zeph.* III, 10 und *Jes.* LXVI, 20 gänzlich unabhängig voneinander sind[12]. Später wird nachgewiesen werden, dafs *Jer.* X, 1—16; XXX, 10 f. (= XLVI, 27 f.); XXXIII, 3 interpolierte Stellen sind, sei es vom zweiten Jesaja, sei es von einem seiner Zeitgenossen, und dafs die Prophetie gegen Babel (*Jer.* L, LI) entweder aus derselben Zeit datiert oder noch jünger ist. Die übrigen Stellen aus *Jeremia*

entscheiden nichts, denn manche derselben würden nicht als parallel mit *Jes.* XL—LXVI betrachtet werden können, selbst wenn die Authentie dieser Kapitel über alle Bedenken erhaben wäre; noch weniger können sie dazu dienen, dieselbe zu bekräftigen[13]).

[11]) Die sogenannten Citate aus *Jes.* XL—LXVI sind schon seit geraumer Zeit als ein starker Beweis für die Authentie dieser Kapitel angesehen und von diesem Standpunkt aus behandelt worden u. a. von Kleinert (l. c. S. 130—134 und anderwärts), Jahn (*Einl.* II, 2 S. 463 ff.), Küper (*Jer. ll. ss. interpr. atq. vind.* p. 132—155), Hävernick (*Einl.* II, 2, S. 179 ff.), Keil (*Einl.* § 71, N. 8), Rutgers (l. c. S. 52 ff.) und den von letzterem angeführten Schriftstellern. Die Parallelstellen sind nach dem Urteil dieser Gelehrten ebenso überzeugend wie zahlreich. Wie sehr aber ihre Beweiskraft von subjektiver Einsicht abhängt, möge ein deutliches Beispiel lehren. Hävernick (S. 179 f.) beweist, dafs Nahum *Jes.* XL ff. kannte, aus *Nah.* II, 1 (*Jes.* LII, 1, 7); III, 7 (*Jes.* LI, 19); III, 4, 5 (*Jes.* XLVII, 5, 9), und sagt ausdrücklich, dafs an ein umgekehrtes Verhältnis, wobei Nahum das Original sein würde, nicht zu denken sei. Man würde sonst meinen, dafs die Ankündigung des Falles von Ninive eher älter sein könnte als diejenige von Babels Untergang (*Nah.* III, 7; *Jes.* LI, 19)! Keil stimmt Hävernick zu (vgl. *Einl.* [1] § 72, N. 8), aber ohne zu bedenken, dafs Nahum, welcher *unmittelbar nach Sanheribs Niederlage* schrieb (*Einl.* § 96), schwerlich Kenntnis haben konnte von Prophetieen, welche erst während der letzten 15 Regierungsjahre des Hiskia aufgezeichnet wurden. Delitzsch (l. c. III, 405) macht ihn darauf aufmerksam, mit dem Erfolge, dafs in der zweiten Auflage der *Einleitung* (§ 71 N. 8) Nahum unter den Zeugen für die Authentie von *Jes.* LX—LXVI nicht mehr auftritt. Was früher undenkbar erschien, wird nun doch als wirklich anerkannt werden müssen. — Noch beruft Keil (l. c.) sich auf die Übereinstimmung von *Ez.* XXIII, 40, 41 mit *Jes.* LVII, 9, von *Ez.* XXXIV mit *Jes.* LVI, 9 ff.; und wenn Delitzsch (ibid.) bemerkt, dafs wohl niemand durch diese Parallelstellen sich überzeugen lassen wird, so kann er sicher auf aller Zustimmung rechnen.

[12]) Man lese den Nachweis von Delitzsch (an angeführter Stelle S. 407 ff.) für das Gegenteil und urteile. Die Behauptung, mit der er beginnt, ist eigentlich schon entscheidend, um seine ganze Methode zurückzuweisen: Zephanja soll in Kap. I, 7 nacheinander *Hab.* II, 20; *Joel* I, 15; IV, 14; *Jes.* XXXIV, 6; *Jes.* XIII, 3 nachgebildet haben! Welch eine Vorstellung von der Arbeit der Propheten liegt einer solchen Annahme zu Grunde! Was nun *Zeph.* II, 15 betrifft, so hängt diese Stelle auf die eine oder andere Weise mit *Jes.* XLVII, 8, 10 zusammen, doch ist es viel wahrscheinlicher, dafs der zweite Jesaja die Worte, mit denen er Babels Trotz schildert, einem Propheten entnahm, welcher sie gebraucht hatte, um Ninive zu kennzeichnen, als dafs umgekehrt die Charakteristik Ninives eine Kopie derjenigen Babels ist. Delitzsch selbst kann das nicht in Abrede stellen, und er reduziert denn auch schliefslich die Beweiskraft der Stellen aus Zephanja auf diese eine: *Zeph.* III, 10 ist eine Nachbildung von *Jes.* XVIII, 1, 7 (sehr wahrscheinlich!) und zeigt grofse (vielmehr: eine geringe) Übereinstimmung mit *Jes.* LXVI, 20. Wie unwahrscheinlich ist es doch, dafs Zephanja zwischen dem ersten und dem zweiten

Jesaja stehen soll, diesem folgt und von jenem nachgebildet wird! Wie viel annehmbarer ist es, daſs Zephanja beide Male der Nachbildende, Jesaja das Original ist! — Worin die Unwahrheit besteht, ist dunkel; uns scheint nichts natürlicher zu sein, als daſs Josias Zeitgenosse den Propheten der assyrischen Periode gelesen hatte und seinerseits dem Gefangenen in Babel nicht unbekannt geblieben war.

[13]) Delitzsch (S. 411) sieht in *Jer.* VI, 15; XXXIII, 3 Proben einer Gewohnheit des Jeremia, sich die Wörter seiner Vorgänger so anzueignen, daſs er nur einige Buchstaben darin verändert. So soll *Jes.* LVI, 11 (הַכְּלָבִים־לֹא יָדְעוּ שָׂבְעָה) das Original sein von *Jer.* VI, 15 (הַכְלִים לֹא יָדָעוּ), und *Jes.* XLVIII, 6 (וּנְצֻרוֹת וְלֹא יְדַעְתָּם) von *Jer.* XXXIII, 3 (וּבְצֻרוֹת לֹא יְדַעְתָּם). Es steht natürlich jedem frei, für sich selbst an solchen geistigen Spielereien und Artigkeiten Vergnügen zu finden, aber die Propheten Israels müſste man doch zu hoch schätzen, als daſs man ihr Schreiben zu solchem elenden Flickwerk erniedrigte.

Es ist schon *a priori* nicht zu erwarten, daſs gegen den Jesajanischen Ursprung von Kap. XL—LXVI wichtige oder entscheidende äuſserliche Beweise sprechen sollten. Doch bleibt immer bemerkenswert,

1) daſs diese Kapitel an das Ende der ganzen Sammlung gestellt sind, und also Kap. XXXVI—XXXIX ihnen voraufgehen. Was zur Erklärung davon von Drechsler, Delitzsch und anderen angeführt worden ist, ist ganz hinfällig, sobald man den späteren Ursprung dieser Kapitel berücksichtigt[14]). Sind sie trotzdem — nicht von Jesaja selbst, sondern — von einem späteren Sammler mit den eigentlichen Prophetieen verbunden worden, so ist es wenigstens höchst wahrscheinlich, daſs sie ursprünglich dazu bestimmt waren, die Sammlung dieser Weissagungen zu beschlieſsen[15]). Hieraus würde folgen, daſs *Jes.* XL—LXVI erst allein im Umlauf gewesen und später vielleicht wohl wegen Kap. XXXIX, 6 f.[16]) dem Jesaja zugesprochen und der schon vorläufig abgeschlossenen Sammlung seiner Weissagungen angefügt ist;

2) daſs kein einziger Prophet nach Jesaja ben Amos eine Kenntnis von der Thatsache aufweist, daſs J. das Ende einer babylonischen Gefangenschaft und die Rückkehr Israels in das Vaterland vorausgesagt hat: Habakuk, Zephanja, Jeremia, sowie ihre Zeitgenossen, welchen die Gelegenheit, davon etwas hervortreten zu lassen, sicher nicht fehlte (vgl. z. B. *Jer.* XXVI, 17—19; XXVIII; XXIX), verraten keine Spur dieser Kenntnis[17]). Selbst in den Büchern der Könige suchen wir vergebens eine Anspielung auf den Inhalt von *Jes.* XL—LXVI, obwohl es für den Autor Anlaſs genug gegeben hätte, wenn er diese Kapitel gekannt hätte, sie zu verwerten[18]).

[14]) Drechslers *Jesaja* I, 30 ff.; III, 396 ff. Die dort vorgebrachten Ansichten sollen in § 50 beurteilt werden. Sie gehen aus von der Annahme,

dafs Jesaja der Autor der ganzen Sammlung sei, und müssen sie wechselseitig unterstützen. Die Unwahrheit dieser Annahme ist für uns schon hervorgetreten (§ 42 ff.), sodafs wir bei dem, was darauf gebaut wird, hier nicht still zu stehen brauchen.

[15]) Die Analogie von *Jer.* LII macht dies wahrscheinlich. Dieses Kapitel zeigt sich durchaus nicht als von Jeremia verfafst (vgl. Kap. LI, 64 die Bemerkung: „bis hierher die Worte des Jeremia“). Sein Autor stand also zu den Prophetieen des Jeremia in derselben Beziehung wie der Verfasser von *Jes.* XXXVI—XXXIX zu denen des Jesaja. Beide hatten höchst wahrscheinlich dasselbe im Auge, nämlich die historische Beleuchtung der von ihnen gesammelten Weissagungen. Ist es dann nicht sehr annehmbar, dafs die Beweggründe, welche den Redactor von *Jeremia* bewogen, seine Erzählung als Anhang der Sammlung beizufügen, auch den Sammler der Jesajanischen Prophetieen geleitet haben? Ist es nicht unannehmbar, dafs dieser letzte einen Bericht von seiner Hand mitten in die von ihm dem Jesaja zugeschriebenen Weissagungen aufgenommen hat? Durch diese Erwägungen wird es wenigstens wahrscheinlich, dafs einmal eine Sammlung von Jesajanischen Prophetieen bestanden hat, welche mit Kap. XXXIX endigte.

[16]) An dieser Stelle wird die Fortführung nach Babel angekündigt. Es ist sehr unwahrscheinlich, dafs Jesaja so gesprochen habe, aber der unkritische Leser von Kap. XXXIX erhält den Eindruck, dafs der Prophet die babylonische Gefangenschaft vorausgesehen hat. Nun handeln Kap. XL ff. von der Erlösung aus Babel. Kann dies vielleicht zu der Vermutung geführt haben, dafs der Autor dieser Kapitel, dessen Namen man nicht kannte, niemand anders war als Jesaja ben Amos? oder, wenn auch dieser Autor Jesaja hiefse, dafs er sich nicht unterschiede von Hiskias berühmtem Zeitgenossen, welcher die Gefangenschaft vorhergesagt hatte? Mehr als Mutmafsungen sind das nicht, aber bei dem Mangel an historischen Berichten dürfen wir dazu unsere Zuflucht nehmen, und verdient die am wenigsten unwahrscheinliche Hypothese den Vorzug.

[17]) Die Kraft dieses *argumentum e silentio* wird um so gröfser, je mehr man sich in Gedanken hineinversetzt in den Streit zwischen Jeremia und seinen Zeitgenossen. Die grofse Frage war in jenen Tagen diese: mufs Juda sich der chaldäischen Herrschaft unterwerfen oder nicht? Jeremia antwortete bejahend und verkündigte im Falle des Widerstandes den Untergang Jerusalems und die Fortführung nach Babel. Seine Gegner hielten es für eine Entheiligung, zu behaupten, dafs die Wohnung Jahwes den Unbeschnittenen in die Hände fallen sollte, wollten von keiner Sklaverei etwas wissen und erwarteten, als Jechonia nach Babel weggeführt war, in sehr kurzer Zeit seine Erlösung. Welch eine Rolle würde der zweite Teil des *Jesaja* in diesem Streite haben spielen können, ja spielen müssen, wenn er vorhanden gewesen wäre! Man braucht sich nur zu erinnern, was dort über den zerstörten Tempel und die Ruinen von Jerusalem gesagt wird (vgl. § 48), um sich ohne weiteres davon zu überzeugen. Aber keine der beiden Parteien beruft sich auf Jesajas Autorität, ebensowenig Jeremia, um den Triumph der Chaldäer zu bekräftigen, wie seine Gegner, um ihren Untergang wahrscheinlich zu machen. Und doch soll derselbe Jeremia (vgl. N. 13) *Jes.* XL—LXVI gekannt und an ihn sich angelehnt haben. Wahrlich, wenn er diese Kapitel vor sich gehabt hätte, würde er sich nicht auf einige Anspielungen beschränkt haben, welche man mit vieler Mühe in seinen Prophetieen

entdeckt hat; die gewaltigen Waffen, welche ihm in dem Werke seines Vorgängers gegeben waren, hätte er gebrauchen *müssen*.

[18]) Der Autor der *Bücher der Könige* beruft sich hie und da auf die Prophetieen, welche Jerusalems Fall betreffen — ein Ereignis, welches er aber besonders aus der Sünde des Manasse ben Hiskia erklärt (2 *Kön.* XXI, 10—15; XXII, 16 f.; XXIII, 26 f.; XXIV, 3 f. vgl. *Jer.* XV, 14) — aber niemals auf die wahrlich höchst wichtige Thatsache, dafs bereits Jesaja darum gewufst, ja eine ganze Reihe von Prophetieen darüber geschrieben hatte, welche von der Annahme ausgehen, dafs Stadt und Tempel zerstört sind. Auch erwähnt er (2 *Kön.* XXV, 27—30) die Erhebung Jechonias, aber gar nicht die Rückkehr ins Vaterland, welche doch auf Grund von *Jes.* XL—LXVI keinen Augenblick zweifelhaft erscheinen konnte, nachdem die Vorraussetzung, auf welche diese Kapitel aufgebaut sind, so ganz durch den Ausgang bestätigt worden war.

Die Übereinstimmungspunkte zwischen Jesaja und dem Autor von Kap. XL—LXVI werden von manchen für so zahlreich und schlagend gehalten, dafs sie denselben einen sehr kräftigen accessoren Beweis oder sogar das alleinige entscheidende Argument gegen das Bestehen eines zweiten Jesaja entlehnen zu können meinen. Umgekehrt urteilen andere, dafs, abgesehen von der Verschiedenheit des historischen Standpunktes (§ 48), schon die Denkweise und Form der beiderseitigen Prophetieen uns nötigen, den Autor von Kap. XL—LXVI von Jesaja zu unterscheiden. Es ist von Wichtigkeit, zu untersuchen, welcher Grund für die eine und für die andere Ansicht besteht. Aufserdem ist die Vergleichung mit Jesaja das geeignetste Mittel, den Verfasser von *Jes.* LX—LXVI in seiner Eigenart kennen zu lernen.

I. Wie grofs der Unterschied in den Ideen zwischen dem ersten und dem zweiten Jesaja ist, tritt so recht zu Tage, wenn wir auf *beider Aussichten in die Zukunft* achten. Von dem persönlichen Messias, welchen Jesaja ben Amos erwartet (Kap. IX, 5 f.; XI, 1—5), finden wir bei dem Autor von Kap. XL—LXVI keine einzige Spur; wohl erwähnt er Kap. LV, 3 die dem David zugesagten Gnadenbeweise[19]). Er knüpft vielmehr die Befreiung und sittliche Reinigung Israels an den Knecht Jahwes (עֶבֶד יהוה), d. h. an die frommen Israeliten, welche Jahwe treu waren und die Bestimmung Israels, welcher sie bereits in ihren Anfängen entsprachen, einmal ganz verwirklichen sollten[20]). Diese Vorstellung von *Jahwes Knecht*, welche im zweiten Teil so sehr in den Vordergrund tritt, ist dem ersten Jesaja völlig fremd. — In der Schilderung von Israels Zukunft geht der Autor von Kap. XL—LXVI viel weiter als Jesaja. Wenn wir auch in Darstellungen wie Kap. XLIX, 22 f.; LI, 6; LIV, 12; LX, 1 ff., 9, 10, 12, 19 f.; LXI, 5 f.; LXV, 17, 20; LXVI, 12, 19 f.

nicht alles wörtlich auffassen dürfen, so ist doch so viel klar, dafs der Prophet hinsichtlich der bevorstehenden Herrlichkeit Israels sehr überspannte Erwartungen hegt, welche Jesaja nirgends so ausspricht, während besonders aus Kap. XLII, 1, 4, 6; XLV, 22—24; XLIX, 1, 6; LI, 4 f.; LVI, 7 hervorgeht, dafs sein Universalismus von anderer Art ist und auf anderer Grundlage ruht, wie der des Zeitgenossen Hiskias (Kap. XVIII, 7; XIX, 18—25)[21]).

Auch in anderer Hinsicht weichen die beiden Propheten voneinander ab. Die hohe Werthaltung des Sabbaths, welche wir *Jes.* LVI, 2 ff.; LVIII, 3, 13 ausgesprochen finden, ist dem Jesaja fremd, wenn nicht im Widerspruch mit Kap. I, 11—15; sie erklärt sich dagegen sehr gut in einer Zeit, als in der Spur Ezechiels und des Autors des Heiligungsgesetzes (vgl. auch *Jer.* XVII, 19—27) die Sabbathsfeier für ein Hauptkennzeichen des frommen Israeliten gehalten wurde[22]). — Wie sehr auch Jesaja die Abgötterei bekämpft (Kap. II, 20 f. und anderwärts), so bedient er sich dabei doch nirgends des beifsenden Spottes, mit dem die Götzendiener *Jes.* XL ff. (§ 48 N. 7 ff.) verfolgt werden[23]). — Die absolute Nichtigkeit der Götzen und im Zusammenhang damit Jahwe als *deus unicus* tritt bei dem zweiten Jesaja sehr in den Vordergrund (Kap. XLIII, 10—12; XLIV, 6, 8, 24; XLV, 5, 6, 14, 18, 22; XLVI, 9); nicht also bei dem Zeitgenossen des Hiskia; die Beweisführung, welche er den Vorhersagungen und ihrer Erfüllung entnimmt (§ 48 N. 5 f.), ist ihm ebenso fremd[24]). An Stellen wie *Jes.* XL, 27; XLVII, 10; XLIX, 14; LVII, 15 ist der Übergang zu einer Vorstellung von Jahwe, welche viel transcendenter ist als diejenige des Jesaja und überhaupt der Israeliten vor der Gefangenschaft nicht zu verkennen[25]). Nach all diesem kann es uns nicht befremden, dafs die Grundgedanken der Predigt des Jesaja, welche wir früher (§ 41) kennen lernten, zwar, wie es die Art der Sache mit sich bringt, dem Autor von Kap. XL—LXVI nicht gänzlich fremd sind, doch bei ihm keineswegs eine so bedeutende Stelle einnehmen wie bei seinem Vorgänger[26]).

[19]) Der Prophet ermahnt in Vs. 1—3*a* die Israeliten, das Heil, welches Jahwe ihnen umsonst schenken will, anzunehmen und auf ihn zu hören, auf dafs ihre Seele lebe. Danach fährt er also fort: „So will ich (Jahwe) mit euch einen ewigen Bund schliefsen, die festen Gnadenbeweise Davids.“ Die Wortfügung ist nicht ganz richtig: aus dem ersten Gliede („ich will einen ewigen Bund mit euch schliefsen“) mufs der Gedanke abgeleitet werden, dafs Jahwe Israel seine Segnungen verleihen will; worin dieselben bestehen, geht dann näher aus dem zweiten Gliede hervor. Wenn es da heifst, dafs Gott Israel geben wird die beständigen Gnadenbeweise Davids, so bezeichnet dies

wahrscheinlich, dafs das Bestehen Israels als Volkes, seine Macht und Ansehen von Jahwe aufrecht erhalten werden soll, wie er dies David deutlich mit Beziehung auf dessen Geschlecht zugesagt hat. Vgl. 2 *Sam*. VII, 15 f.; *Ps*. LXXXIX, 29. Sofern die Segnungen für Israel notwendig zusammenhängen mit der Fortdauer (oder Wiederherstellung) der Davidischen Dynastie, wird auch diese hier zugesagt; aber sie tritt nicht in den Vordergrund, und von einem grofsen Nachkommen Davids ist durchaus nicht die Rede. Auch anderwärts in *Jes*. XL—LXVI wird er nicht erwähnt. Zwar hat man gemeint ihn in dem Knechte Jahwes (vgl. N. 20) wiederzufinden, aber es zeigt sich doch nicht, dafs dieser ein Nachkomme Davids oder ein König ist; er entbehrt also die hauptsächlichsten Kennzeichen des Messias und kann mit diesen ohne Sprachverwirrung nicht identifiziert werden.

[20]) Die Ansichten über den Knecht Jahwes gehen weit auseinander und können hier nicht beurteilt werden. Ich bemerke nur 1) dafs die Behauptung von Keil (*Einl*. § 71 N. 7), als würde die Formel עבד יהוה nur in Kap. XL —XLVIII zur Bezeichnung Israels oder des Messias gebraucht, ganz unrichtig ist; zwar kommt sie dort mannigfach vor (Kap. XLI, 8 f.; XLII, 1—7. 19—22; XLIII, 10; XLIV, 1 f., 21, 26; XLV, 4; XLVIII, 20), aber auch in den folgenden Kapiteln treffen wir sie an (Kap. XLIX, 1 ff. [Vs. 3, 5, 6]; L, 4—10 [Vs. 10]; LII, 13—LIII, 12 [LII, 13; LIII, 11]), während dort auch noch „die Knechte Jahwes" in der Mehrzahl genannt werden (Kap. LIV, 17, LVI, 6; LXIII, 17; LXV, 8 f., 13—15; LXVI, 14); 2) dafs die bewufste Formel unbestreitbar hier und da das ganze israelitische Volk umfafst, worauf der Prophet selbst hinweist, wenn er „Jakob" oder „Israel" als Apposition daneben stellt oder den Knecht so schildert, dafs alle Israeliten mehr oder weniger entwickelt gleicherweise gemeint zu sein scheinen (Kap. XLI, 8 f.; XLII, 19—21 [vgl. Vs. 22—24]; XLIV, 1 f., 21; XLV, 4; XLVIII, 20); 3) dafs anderwärts der Knecht so gezeichnet wird, dafs nicht alle Israeliten dieser Skizze entsprechen, so dafs deutlich nur die Frommen unter ihnen, manchmal bestimmt die Propheten bezeichnet werden (Kap. XLII, 1—7; XLIV, 26; XLIX, 1 ff.; L, 4—11 [vgl. XLVIII, 16; LXI, 1—3, wo bezüglich der Wirksamkeit des Propheten selbst derartige Ausdrücke gebraucht werden]). Zu dieser Kategorie gehört auch der berühmte Abschnitt Kap. LII, 13—LIII, 12, worin zwar noch an der Kollektivbezeichnung von ע׳ י׳ festgehalten wird (LIII, 8), aber doch alle die vortrefflichen Eigenschaften, welche ihn kennzeichnen, gleichsam zu einem Individuum konzentriert werden, wodurch ein Bild von ganz idealem Charakter entsteht. Die Züge des Ideals sind der Wirklichkeit entlehnt, in der der Prophet lebte, aber ihre Vereinigung auf eine Person bildet ein Bild, welches die gewöhnliche Realität weit übertrifft; 4) dafs der Gebrauch der meisten oben (unter 1) citierten Stellen mit den verschiedenen Richtungen zusammenhängt, welche unter den Zeitgenossen des Propheten bestanden: die Erfahrung drängt ihn dazu, die Individuen, welche Jahwe dienten, denen gegenüber zu stellen, welche ihm untreu waren oder sich gleichgültig zeigten.

[21]) Vgl. *Pr*. I, 295—300; *Volksreligion en Weltreligion*, S. 128 ff. Die Erwartungen der beiden Propheten laufen in Wahrheit zu weit auseinander, um mit Nutzen untereinander verglichen werden zu können. Solch eine Unterwerfung der Völker unter das wiederhergestellte Israel, wie in manchen der zuerst citierten Texte geschildert wird, kennt Jesaja nicht. Aber ebenso fremd

ist ihm die Vorstellung einer Predigt des Knechtes Jahwes an die Heiden, auf Grund deren dieser (Kap. XLII, 6; XLIX, 6) „ein Licht der Heiden“ genannt werden kann. Die Verschiedenheit hängt eng zusammen mit dem strengen Monotheismus, welcher den Autor von Kap. XL ff. im Unterschiede von Jesaja kennzeichnet (vgl. N. 24).

[22]) Auch aus den citierten Stellen des zweiten Jesaja geht deutlich genug hervor, dafs er den Sabbath als das Zeichen des Bundes zwischen Jahwe und Israel betrachtet und die Gewissenhaftigkeit in der Feier des Ruhetages nicht gegenüberstellt, sondern vielmehr zusammenfallen läfst mit der Betrachtung des sittlichen Inhaltes des Gesetzes. Seine Polemik gegen diejenigen, welche meinten, durch Fasten Jahwe gefallen zu können (*Jes.* LVIII, 3 ff.), zeigt ebensosehr seine Abkehr von jedem Formalismus. Nichtsdestoweniger behält die Bemerkung, welche wir auf Grund dieser Stellen machen, ihre volle Kraft.

[23]) Dagegen findet seine Bekämpfung ihre Parallelen in *Jer.* X, 1—16; *Ps.* CXV, 4—8 u. s. w. So natürlich sich diese Verschiedenheit der beiden Prophetieen von unserem Standpunkt aus erklären läfst — ja, wäre es nur aus den gänzlich veränderten Zeitumständen und aus Israels Verbleiben „in einem Lande von Götzenbildern“ (*Jer.* L, 38) — ebenso sonderbar ist es, wenn man *Jes.* XL—LXVI dem Autor der vorhergehenden Kapitel zuspricht.

[24]) Allgemein wird anerkannt, dafs Jahwes Einheit ebensowenig bei den älteren Propheten wie in den ältesten Bestandteilen des Hexateuch, dagegen wohl im *Deuteronomium* in den Vordergrund tritt. Nirgends finden wir bei dem Zeitgenossen des Hiskia solche Aussprüche, wie die aus *Jes.* XL ff. citierten Stellen. Das ist wiederum ein Unterschied, welcher so recht deutlich auf eine Verschiedenheit des Autors und der Lebenszeit hinweist; denn hätte die Überzeugung, welche in diesen Stellen ausgesprochen ist, auch in Jesajas Geiste einen so weiten Raum eingenommen, so hätte er sie in seinen Prophetieen nicht verschweigen können.

[25]) Es befremdet nicht, 1) dafs die Vorstellung von Gottes Wesen um so mehr transcendent wird, je mehr seine Einheit (vgl. N. 24) in den Vordergrund tritt; 2) dafs auch bei dem zweiten Jesaja Spuren derselben Betrachtung des Wesens Gottes vorkommen, welche kurz vor und nach ihm, bei Ezechiel und Zacharja, das Bedürfnis nach Mittlern zwischen Gott und dem Menschen entstehen liefs, welche die Aufgabe hatten, seine Befehle und Offenbarungen zu überbringen. Vgl. § 40 N. 10 und ferner *Jes.* LXIII, 9.

[26]) Wenn Hengstenberg meint (*Christol.* II, 214), „dafs die Messianischen Prophezeiungen in *Jes.* XL—LXVI in den feinsten, meist verborgenen Zügen mit denen des ersten Teiles übereinstimmen“, so verdient seine Ansicht nach all dem Angeführten keine besondere Widerlegung mehr. Man führt sich selbst und andere irre, wenn man den Mangel an Übereinstimmung, welche in so vielen und wichtigen Punkten zu Tage tritt, durch unbedeutende und weit hergeholte Parallelen in Vergessenheit bringen zu können meint.

II. Jesaja und der Autor von Kap. XL—LXVI haben eine gewisse Zahl von Wörtern und Sprachweisen miteinander gemein, wie קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, *der Heilige Israels* (*Jes.* I, 4; V, 19, 24; X, 17, 20; XII, 6; XVII, 7; XXIX, 19; XXX, 11 f., 15; XXXI, 1; XXXVII, 23; XLI, 14,

16, 20; XLIII, 3, 14 f.; XLV, 11; XLVII, 4; XLVIII, 17; XLIX, 7; LIV, 5; LV, 5; LX, 9, 14); יֹאמַר יהוה, *spricht Jahwe* [als Zwischensatz] (*Jes.* I, 11, 18; XXXIII, 10; XL, 1 [25]; XLI, 21; LXVI, 9): אֲבִיר, *der Starke* [mit hinzugefügtem Genitiv, als Epitheton von Jahwe] (*Jes.* I, 24; XLIX, 26; LX, 16). Für die Identität beider kann dieses Zusammentreffen nichts beweisen, teils weil die Übereinstimmung nicht immer vollkommen ist[27]), teils weil die Ausdrücke auch anderwärts, wenn auch selten, vorkommen[28]), teils endlich, weil der zweite Jesaja den ersten nachgebildet haben kann[29]). Den übrigen Beispielen einer Übereinstimmung im Sprachgebrauch, welche besonders von Kleinert gesammelt worden sind, kann noch viel weniger Bedeutung beigelegt werden[30]).

[27]) So steht *Jes.* I, 24 *der Starke Israels; dagegen Jes.* XLIX, 26; LX, 16 *der Starke Jakobs.* Die letztere Formel kommt auch vor *Gen.* XLIX, 24 und ist diesem — längst vorhanden gewesenen und bekannten — Abschnitte ohne Zweifel entnommen. Die „merkwürdige“ Übereinstimmung, welche hier von Kleinert (S. 231 f.) bemerkt worden ist, hat also in der That wenig zu bedeuten. Dazu kommt noch, dafs auch *Ps.* CXXXII, 2, 5 „der Starke Jakobs“ sich findet. Kleinert hält es nicht für unwahrscheinlich, dafs dieser Psalm von Jesaja selbst gedichtet ist, aber er bleibt den Beweis für diese sonderbare Behauptung schuldig; sie kann schwerlich einen anderen Grund haben als den Gebrauch dieser Formel. Als ob eine Sprachweise, welche dem Segen Jakobs entlehnt ist, nicht von mehr als einem Schriftsteller übernommen sein könnte.

[28]) Über אביר vgl. N. 27; קדוש ישראל findet sich *Jer.* L, 29; LI, 5 *Ps.* LXXI, 22; LXXVIII, 41; LXXXIX, 19; das Imperfectum von אמר wird auch *Jer.* LI, 39 parenthetisch — obwohl nicht in Verbindung mit Jahwe — gebraucht.

[29]) Dagegen läfst sich natürlich nichts *a priori* anführen, während ein Vergleich von *Jes.* LXV, 25 mit XI, 6 f., 9 *a posteriori* deutlich beweist, dafs die Nachbildung wirklich stattgefunden hat. Bei Kleinert (S. 221) finden wir die Bemerkung, dafs unter den Stellen, in welchen der Heilige Israels vorkommt. *Jer.* L, 29; LI, 5 nicht mitgerechnet werden könnten, da Jeremia hier deutlich den Jesaja nachgebildet und diese Redeweise von ihm entlehnt habe. Was dem Jeremia freistand, wird doch auch der zweite Jesaja sich haben erlauben können? — Nur auf den Gebrauch von יאמר יהוה scheint diese Hypothese weniger anwendbar, weil das eine grammatische oder stilistische Eigentümlichkeit ist; wer aber wird aus dieser einen Redeweise Folgerungen herleiten dürfen? Man bedenke doch, dafs es sich hier nicht um einzelne Verse, sondern um siebenundzwanzig Kapitel handelt.

[30]) Kleinert (S. 224 - 238) liefert eine lange Reihe von Ausdrücken, welche gleicherweise in den echten und den unechten Stücken des Jesaja (d. h. aufser in Kap. XL—LXVI auch in Kap. XIII, 1—XIV, 23; XXI, 1—10; XXIV—XXVII; XXXIV; XXXV) gebraucht werden und also für die Einheit der ganzen, dem Jesaja zuerkannten Sammlung sprechen. Darunter sind nicht wenige, welche in Kap. XL—LXVI nicht vorkommen und also hier kein

Interesse für uns haben. Andere stützen sich auf unrichtige Exegese; noch andere werden auch anderwärts als im Buch *Jesaja* angetroffen. Die wenigen Wörter und Redeweisen, welche übrig bleiben, beweisen gar nichts für die Identität des Autors, da sie sich entweder aus Nachbildung oder aus zufälligem Zusammentreffen der beiden Propheten ganz ungezwungen erklären lassen. — Wenn z. B. Kleinert (S. 224—231) behauptet, dafs יִקָּרֵא (*genannt werden*) im Buche *Jesaja* in der Bedeutung von *sein* gebraucht werde, und da die Eigenschaft, welche einem Gegenstand zuerkannt wird, als Name dem Gegenstande gegeben wird — so ist diese Bemerkung teils unrichtig, teils aber beweist sie auch nichts. Das Verbum קֹרָא im Phu'al kommt nur bei dem zweiten Jesaja vor (Kap. XLVIII, 8; LVIII, 12; LXI, 3; LXII, 2); im Niph'al werden קרא und אמר durch das ganze Buch hindurch gebraucht (Kap, I, 26; IV, 3; [VII, 14;] IX, 5; XIX, 18; [XXX, 7;] XXXV, 8; XLVIII, 1; LIV, 5; LVI, 7; LVIII, 12; LX, 14, 18; LXI, 6; LXII, 4, 12; LXV, 15; die übrigen von Kleinert angeführten Stellen Kap. XXXIV, 12; XLIV, 5; XLVII, 4; LXIII, 16 sind ungleichartig), aber auch bei Jeremia (Kap. VII, 32; XIX, 6; XXIII, 6; XXXIII, 16); vgl. bei Ezechiel Kap. XLVIII, 35. Wenn aber einmal alle diese Stellen im *Jesaja* als parallel angesehen werden, dann giebt es keine Gründe, weshalb man nicht auch *Hos.* I, 4, 6, 9; II, 1, 25 (vgl. *Zach.* XIV, 20) damit gleichstellen sollte. Mit einem Wort: solch ein Gebrauch von קרא und אמר ist durchaus kein Idiotismus von Jesaja, sondern auch bei den Propheten und anderwärts im A. T. nicht ungewöhnlich. Dafs נקרא jemals dasselbe bezeichnen sollte wie הָיָה, ist unrichtig, denn in allen citierten Stellen bleibt der ursprüngliche Sinn (*nennen*) erhalten. Welches Gewicht kann man ferner der Bemerkung beilegen, dafs das Wort חָדֵל einmal bei dem echten Jesaja, neunmal in den unechten Stücken und übrigens im A. T. noch neunmal vorkommt? oder dem Gebrauch von צאצאים, bei Jesaja einmal, in den unechten Abschnitten sechsmal, im Buche Job viermal? oder dem von אגמון, zweimal bei Jesaja, einmal bei Deutero-Jesaja, einmal im Job? von אגם (N. B.) allein in unechten Stücken (*Jes.* XIV, 23; XXXV, 7; XLI, 18; XLII, 15) und ferner *Jer.* LI, 32; *Ex.* VII, 19; VIII, 1; *Ps.* CVII, 35; CXIV, 8, während das Adj. אֲגַם *Jes.* XIX, 10 sich findet? Von derselben Art sind die übrigen Beispiele, welche Kleinert anführt. Es ist in der That sehr befremdend, sie mit den Idiotismen des *Ezechiel* auf eine Stufe gestellt zu sehen (vgl. unten Hauptstück IX).

Dagegen geht aus Sprache und Stil aufs deutlichste hervor, dafs der Verfasser von Kap. XL—LXVI mit Recht von Jesaja unterschieden wird. Denn

1) bedient er sich einer Anzahl Wörter, welche bei Jesaja niemals vorkommen, oder er gebraucht sie in einer einigermafsen anderen Bedeutung, wie die ist, in der dieser sie gebraucht. Jahwe heifst bei ihm: Israels Schöpfer [בֹּרֵא] (Kap. XLIII, 1, 15); Bildner [יֹצֵר] (Kap. XLIII, 1; XLIV, 2, 24; XLV, 11; LXIV, 7); Retter [מוֹשִׁיעַ] (Kap. XLIII, 3, 11; XLV, 15, 21; XLVII, 15; XLIX, 26; LX, 16; LXIII, 8); Erlöser [גֹּאֵל] (Kap. XLI, 14 und noch zwölfmal);

Erbarmer [מְרַחֵם] (Kap. XLIX, 10; LIV, 10) und Tröster [מְנַחֵם] (Kap. LI, 12) — Namen, welche er bei Jesaja niemals trägt. Die Wörter כְּאֶפֶס, כְּאַיִן (Kap. XL, 17; XLI, 11 f., vgl. 24); כָּל־בָּשָׂר (Kap. XL, 5 f.; XLIX, 26; LXVI, 16, 23 f.) und eine Anzahl anderer, welche besonders Gesenius und Knobel gesammelt haben, gebraucht Jesaja nirgends[81]). Wenn ferner mit Unrecht behauptet wird, dafs צֶדֶק (Kap. XLI, 2, 10; XLV, 8; LI, 5; LVIII, 2, 8; LXI, 3) und צְדָקָה (Kap. XLV, 8, 24 und noch dreizehnmal) bei dem zweiten Jesaja Heil, Glück bezeichnen, und dafs derselbe מִשְׁפָּט (XLII, 1, 3 f.; LI, 4) in dem Sinne von Jahwedienst gebraucht, so bleibt es nichtsdestoweniger unwidersprechlich, dafs die Grundbedeutung dieser Wörter von ihm eigenartig abgeändert ist[82]). Ebenso ist ihm eigen der figürliche Gebrauch von צמח, *entspriefsen*, d. h. *zum Vorschein kommen* (Kap. XLII, 9; XLIII, 19; LVIII, 8) u. s. w.[83]).

[81]) Vgl. Gesenius, *Jes.* III, 16 ff.; Hitzig, *Jes.* S. 469 ff.; Knobel, *Jes.*[4] S. 334 f.

[82]) Die beiden erstgenannten Wörter hören nämlich nicht auf, „*Gerechtigkeit*" zu bedeuten, wenn der Prophet sie auch gebraucht mit dem Gedanken an die Belohnung und den Segen, welchen sie zu begleiten pflegen, oder an den Sieg, welcher dem Streiter für eine gerechte Sache (z. B. Cyrus) nicht entgehen kann. Trotzdem hat sich dieser Gedanke nicht bei Jesaja, sondern bei dem Autor von Kap. XL—LXVI mit צדק und צדקה verknüpft, so dafs ihr Gebrauch ohne Zweifel auf beider Verschiedenheit hinweist. Ebenso mufs über den Gebrauch von משפט in den oben angeführten Stellen geurteilt werden.

[83]) Man vergleiche die bei N. 31 genannten Gelehrten und ferner insbesondere Driver, l. c. p. 192—201. Nach Vollständigkeit in der Aufzählung der Wörter und Redeweisen, welche den zweiten Jesaja vom ersten unterscheiden, wird hier nicht gestrebt; es ist uns mehr darum zu thun, zu beweisen, dafs Sprache und Stil von *Jes.* XL ff. dem entsprechen, was wir erwarten dürfen, als darauf einen vollständigen Beweis für den späteren Ursprung dieser Kapitel aufzubauen. Das Beispiel Kleinerts, Delitzschs und anderer beweist, dafs der Wert und die Bedeutung, welche den Erscheinungen dieser Art zuerkannt werden mufs, ebensosehr beschränkt wird durch subjektive Absicht eines jeden, wie die Erscheinungen selbst objektiv feststehen.

2) Obwohl die Sprache in *Jes.* XL—LXVI im allgemeinen genommen rein ist, so zeigt sie doch einige Spuren von Entartung, wie: aramäische Formen (Kap. LIII, 10; LXIII, 3), das persische סְגָנִים (Kap. XLI, 25) und eine Anzahl anderer Wörter, welche wenigstens in der Bedeutung, in welcher wir sie hier finden, nur in den jüngeren Schriften vorkommen[84]). An und für sich beweisen diese Erscheinungen wenig oder nichts. Nur das darf daraus hergeleitet werden, dafs man mit

Unrecht der Sprache von *Jes.* XL — LXVI einen Beweis zu Gunsten der Authentie entnommen hat[85]).

[84]) Vgl. Knobel S. 335 f., wo indessen das eine und andere aufgezählt wird, was entweder unrichtig oder wenigstens zweifelhaft ist. Aber auf einige Beispiele mehr oder weniger kommt es nicht an. Delitzsch (Drechslers *Jesaja* III, 403) giebt zu, „dafs wir mannigfach einem Wortgebrauch begegnen, der eine grofse Fortbildung der Sprache verrät," aber er hält es für ebenso wahrscheinlich, dafs Jesaja selbst die Sprache also „fortgebildet" hat, wie dies im Verlauf der Zeiten geschehen sein soll. Als ob die Sprache, statt sich allmählich zu entwickeln, von dem einen oder andern Autor entwickelt würde! Ebensowenig wie wir annehmen können, dafs die Propheten ihre Weissagungen zusammengeflickt haben, wie Delitzsch uns glauben machen will (N. 12), so wenig können wir uns Jesaja an der „Fortbildung der Sprache" arbeitend vorstellen. Man versuche einmal diese Vorstellung auf die von Knobel angeführten Beispiele anzuwenden.

[85]) Vgl. z. B. Hävernick, *Einl.* II, 2 S. 174; I, 226 ff.; Keil, *Einl.* § 71; H. Bouman, *Chart. theol.* II, 100 sqq. Wenn man behauptet, dafs in der babylonisch-persischen Periode die hebräische Sprache nicht mehr so rein geschrieben werden konnte, wie es *Jes.* XL—LXVI der Fall ist, so läfst man unbeachtet, dafs ihre Entartung und Vermengung mit aramäischen Bestandteilen besonders nach der Rückkehr der Juden in ihr Vaterland stark zugenommen hat. Die Bücher der Könige, welche mit *Jes.* XL ff. fast gleichzeitig sind, können zwar nicht als Modelle von Reinheit der Sprache betrachtet werden, aber sie sind doch frei von Elementen, welche sich in *Chron.*, *Esra*, *Nehemia* und besonders im *Prediger* finden. Noch lange nach der Rückkehr aus Babylon werden in reinem Hebräisch Psalmen gedichtet.

3) Der Stil des zweiten Jesaja zeigt Eigentümlichkeiten, welche einen um so stärkeren Beweis wider seine Identität mit Jesaja ben Amos liefern, als sie mannigfacher vorkommen und sich also deutlicher als Kennzeichen seiner Schreibweise ergeben. Aufser den Formeln, welche in Kap. XL—XLVIII öfters wiederkehren und mit dem dort behandelten Gegenstande in Zusammenhang stehen[86]), kommen hier besonders in Betracht zahlreiche Appositionen zu den Namen Jahwe, Israel und Jakob (Kap. XLII, 5; XLIII, 16 f. u. s. w.; XLIV, 1; XLV. 4; XLVIII, 12 u. s. w.; XLI, 8; XLIV, 2 u. s. w.); ferner die Wiederholung desselben Wortes, welches, wie im Anfang der ganzen Sammlung: *Tröstet, tröstet mein Volk* (Kap. XL, 1), so auch öfters im folgenden (Kap. XLI, 27; XLIII, 11, 25; XLVIII, 11, 15; LI, 9. 12, 17; LII, 1, 11; LVII, 6, 14, 19; LXII, 10; LXV, 1), dagegen *Jes.* I — XXXIX nur einmal, und zwar wiederum in einer Prophetie aus der Periode der Gefangenschaft (Kap. XXI, 9) sich findet[87]).

[36]) Vgl. Knobel S. 334. Die bewufsten Formeln hängen alle mehr oder weniger zusammen mit der Beweisführung für Jahwes Einheit, und da diese bei Jesaja nirgends vorkommt, so befremdet es nicht, dafs auch die eigenartigen Ausdrücke, in welchen sie abgefafst ist, vergebens bei ihm gesucht werden. Es bleibt indessen bemerkenswert, dafs z. B. eine Redeweise, wie: *Fürchte dich nicht, ich bin mit dir* (*helfe dir* u. s. w.), Kap. XLI, 10, 13 f.; XLIII, 1, 5; XLIV, 2; LIV, 4 vorkommt, während Jesaja immer schreibt: *fürchte dich nicht vor* [מן oder מפני] (Kap. VII, 4; X, 24; XXXVII, 6).

[37]) Denn *Jes.* XXIX, 1, wo *Ariel* in einer an sie gerichteten Anrede zweimal genannt wird, ist von anderer Art. Dieser Eigentümlichkeit könnte man gegenüberstellen die von Kleinert dem Gesenius entlehnte Liste von Stellen aus dem ganzen Buche *Jesaja*, in denen dasselbe Wort zweimal vorkommt: Kap. XI, 5: XIV, 4; XV, 1, 8; XVI, 7; XVII, 12 f.; XIX, 7; XXXI, 8; XXXII, 17; XLII, 19; XLIV, 3; LIV, 13; LV, 4, 13; LIX, 10; vgl. auch XXVII, 5. Doch bei genauer Einsicht dieser Verse erhellt, dafs sie zwar den erwähnten Gebrauch miteinander gemein haben, im übrigen aber sehr verschieden untereinander sind. Wir haben es hier zu thun mit einer kleinen redaktionellen Fahrlässigkeit, welche von verschiedenen Autoren auf irgend eine Weise begangen werden konnte — während *Jes.* XL, 1 und die Parallelstellen uns eine Eigenart zeigen, welche jedesmal in derselben Form wiederkehrt. Übrigens liefern auch andere Bücher des A. T.s Beispiele derselben Verdoppelung, welche Gesenius bei Jesaja beobachtet hat (*Ps.* IX, 10; LXVII, 4, 6; CXXI, 3 f.; CXXX, 6 u. s. w.).

4) Besser noch als aus einzelnen Beispielen geht die Verschiedenheit der Autoren hervor aus dem verschiedenartigen Eindruck, welchen wir bei der Lektüre der echt Jesajanischen Weissagungen und von Kap. XL—LXVI empfangen. Im allgemeinen kann man sagen, dafs der zweite Jesaja einfacher, fliefsender und weniger kräftig schreibt als der erste. Der Unterschied ist so ins Auge fallend, dass ihn niemand leugnet[88]). Nur über die daraus abzuleitenden Folgerungen herrschen verschiedene Meinungen. Wie grofsen Einflufs man aber auch der Vielseitigkeit von Jesajas Talent[89]), sowie der Art des in *Jes.* XL—LXVI behandelten Gegenstandes und dem höheren Alter, in dem Jesaja diese Prophetieen — nicht vorgetragen, sondern — geschrieben haben soll, zuerkennen zu dürfen meint, so bleibt doch in Verbindung mit all den übrigen Beweisen stets der allgemeine Eindruck, welchen der Leser von Kap. XL—LXVI empfängt, einer der stärksten Beweise gegen die Überlieferung, welche sie dem Zeitgenossen des Hiskia zuschreibt.

[88]) Man vergleiche z. B. Hengstenberg, *Christol.* II, 213; Hävernick, *Einl.* II, 2 S. 172; Keil, *Einl.* § 71 N. 6; Delitzsch a. a. O. S. 402.

[89]) Mit grofser Einstimmigkeit berufen sich die Vertreter der Echtheit auf die Erklärung von Ewald (*PdAB.* [1] I, 173 f.), dafs es unmöglich ist, Jesajas Schreibweise und Stil genau zu umschreiben; seine Gröfse liegt gerade in der

Herrschaft, welche er über die Form besitzt, und welche ihn in den Stand setzt, bald einmal diese, bald wieder jene Form zu gebrauchen. Es wird wohl keines Nachweises bedürfen, dafs Ewalds Worte von denen, welche sich ihrer bedienen, um Jesajas Ansprüche auf Kap. XL ff. zu behaupten, in einem anderen Sinne aufgefafst werden als in dem, in welchem sie von ihm gemeint — und mit der Wahrheit in Übereinstimmung — sind. Jesaja ist als Schriftsteller kein Proteus; die Abwechselung in seinem Stile ist keine Charakterlosigkeit; die Verschiedenheit, welche ihn kennzeichnet, kann um so weniger als Waffe dienen, die Echtheit von Kap. XL—LXVI zu verteidigen, als sie in diesen Prophetieen nicht wahrgenommen wird: wären diese Kapitel Jesajas Werk, so würde er sich selbst auch hier in seiner Ungleichmäfsigkeit gleich geblieben sein.

Im Zusammenhang mit all dem Vorhergehenden scheint es einigermafsen befremdend, dafs Delitzsch, nachdem er den nachexilischen Standpunkt von *Jes.* XL—LXVI voll und ganz anerkannt hat (§ 48 N. 4, 14), die Echtheit dieser Kapitel aufser aus der Zusammenstellung des Buches *Jesaja* auch und zwar vornehmlich aus ihrer Übereinstimmung mit den echt Jesajanischen Weissagungen hat herleiten können. Die Befremdung weicht aber, wenn man auf die Methode achtet, deren er sich bei dieser Beweisführung bedient. Um nämlich den Zusammenhang zwischen den Prophetieen des Jesaja und Kap. XL—LXVI ins Licht zu setzen, stellt er die unechten Stücke Kap. XIII, 1—XIV, 23; XXI, 1—10; XXIV—XXVII; XXXIV; XXXV (§ 46) zwischen diese beiden und findet nun überall Berührungs- und Übergangspunkte, welche teils wirklich vorhanden, teils eingebildet sind. So kommt er zu dem Schlusse, dafs Kap. XL—LXVI, wie sie in der Ökonomie des Buches *Jesaja* nicht entbehrt werden können, so auch von all den vorhergehenden Prophetieen gefordert und vorbereitet werden. In Wirklichkeit richtet diese Methode die Voraussetzung, zu deren Beweis sie angewandt wird. Auf diese Weise lässt sich das Allerungleichartigste verbinden und in Übereinstimmung bringen, und es ist deutlich, dafs dieser Weg nur deshalb eingeschlagen wird, weil der einfache Vergleich — wie aus dem Vorhergehenden erhellt — bei einzelnen meistenteils unbedeutenden Übereinstimmungspunkten eine durchgehende Verschiedenheit erkennen läfst[40]).

[40]) Vgl. Drechslers *Jesaja* III, 393 ff. Der Versuch von Delitzsch, die Echtheit von *Jes.* XL—LXVI darzuthun, verdient besondere Erwähnung und Beurteilung. Die Art und Weise, in welcher D. die Rechte der grammatisch-historischen Exegese verteidigt (vgl. § 48), giebt ihm Anspruch darauf, gehört zu werden, wenn er seinerseits als Apologet auftritt. Dazu kommt, dafs seine Beweisführung bis jetzt noch nicht so geprüft worden ist, wie er zu erwarten Grund hatte. Übrigens halte man im Auge, dafs die Darlegung von D. eigentlich aus vier Teilen besteht: zwei Wahrscheinlichkeitsgründe und zwei

Beweise — im strengen Sinne des Wortes — werden von ihm angeführt. Die beiden ersten werden der Konstruktion des Buches *Jesaja* entlehnt und zwar 1) der Stellung der Kapitel XXXVI—XXXIX, welche ebensosehr das Vorhergehende abschliefsen, wie sie Kap. XL—LXVI vorbereiten; 2) der schönen Anordnung der Prophetieen von Kap. I bis Kap. XXXIX, welche uns nicht daran zweifeln läfst, dafs sie von Jesaja selbst ausgegangen ist, und welche deshalb im voraus sehr stark für die Echtheit von Kap. XL ff. spricht. Die beiden Beweise sind von einigermafsen anderer Art: der erste (S. 398—403) wird sogleich auseinandergesetzt und geprüft werden; der zweite (S. 403—412) stützt sich auf den Gebrauch, welchen Zephanja und Jeremia von *Jes.* XL—LXVI machen und wurde schon beurteilt N. 11—13.

D. selbst formuliert seine Betrachtung also: „der zweite Teil der Sammlung Kap. XL—LXVI mit seinem Thema, seinem Standpunkt, seinem Stile, seinen Ideen ist durch den ersten (Kap. I—XXXIX) hindurch in stetig fortschreitendem Werden.“ Dies soll hervorgehen — aufser aus den beiden Teilen entnommenen Redeweisen, vgl. oben N. 27—30 — aus den Parallelstellen, welche sich bei Vergleichung der beiden Teile ergeben. Aus Kap. XXVIII—XXXIII — an deren Echtheit fast nicht gezweifelt wird — führt D. die folgenden Beispiele an: Kap. XXVIII, 5 (LXII, 3); XXIX, 23, 5, 7 (LX, 21); XXIX, 18 (XLII, 7); XXX, 26 (LX, 19 f.); XXXIII, 24 (XLV, 25; LX, 22); XXX, 25 (XLIV, 4 vgl. XLI, 18). Man lese und urteile! Wenn auf solche Gründe die Einheit von Kap. I—XXXIX und XL—LXVI gebaut werden kann, so haben wir wohl bald den Beweis zu erwarten, dafs das ganze A. T. von einer Hand ist. — Danach beruft D. sich auf Kap. XXII, 11; XXXVII, 26 (vgl. XXV, 1), von welchen Stellen uns Kap. XL—LXVI den Nachklang hören lassen soll: als ob nicht die Ereignisse, welche hier wie von ferne vorbereitet erwähnt werden (die Siege des Cyrus und die Befreiung Israels; vgl. § 48 N. 5, 6) von ganz anderer Art wären als die Verwüstung von Judäa durch die Assyrier, wovon Kap. XXII, 11; XXXVII, 26 die Rede ist! — Ferner wird hingewiesen auf Kap. XI, 6 ff.; XXX, 26 u. s. w. in Verbindung mit den Aussichten in die Zukunft, welche in Kap. XL ff. ausgesprochen werden. Siehe indessen N. 21. — Endlich hat sich D. dem eigentlichen Nervus seiner Darstellung genähert: „Kap. XIII, 1—XIV, 23; XXI, 1—10; XXIII; XXIV—XXVII; XXXIV; XXXV sind wie eine in jeder Beziehung im ersten Teile dem zweiten präludierende Reihe.“ Denn Kap. XIV, 1 ff. enthält den ganzen zweiten Teil wie im Keime; Kap. XLVI—XLVIII ist nur die nähere Ausarbeitung von Kap. XXI, 1—10; Kap. XXXIV ist das Gegenstück zu Kap. LXIII, 1—6; Kap. XXXV gleichsam der erste auf Kap. XL—LXVI vorbereitende Accord u. s. w. Das alles ist sehr wahr und schön, aber was soll es beweisen? Ja, wenn es einmal feststand — wie D. es S. 399—401 festgestellt zu haben glaubt — dafs alle diese Prophetieen von Jesaja herstammten, dann würde man sicherlich der Übereinstimmung von Kap. XL—LXVI mit diesen Weissagungen eine gewisse Bedeutung beilegen müssen. Aber wir wissen schon, wie es mit dem vermeintlichen Beweise bestellt ist (§ 46). Abgesehen davon fällt das Gebrechliche der hier angewandten Methode deutlich ins Auge: D. erkennt selbst an, dafs der Prophet in allen diesen Abschnitten — bestimmt in Kap. XIII, 1—XIV, 23; XXI, 1—10; XXXIV; XXXV; XL—LXVI — seinen Standpunkt nicht in der assyrischen, sondern in der chaldäischen Periode einnimmt. Das ist also ein sehr deutlicher und handgreiflicher Unterschied

zwischen diesen und den übrigen, dem Jesaja zuerkannten Prophetieen, ein Unterschied, bedeutend genug, um die Frage zu rechtfertigen: ist er wohl der Autor? Nun, zu diesen Prophetieen gehört auch die Sammlung Kap. XL—LXVI, welche ausgedehnt genug ist, uns zu einer Vergleichung mit den Weissagungen, welche *omnium consensu* echt sind, Stoff zu liefern: was ist natürlicher, als dafs wir diesen Vergleich anstellen, um danach das Resultat desselben bei der Kritik von Kap. XIII u. s. w. zu gebrauchen? Statt dessen schlägt D. den entgegengesetzten Weg ein. Er geht aus von den Abschnitten, welche schon um ihres geringen Umfanges willen weniger sichere Resultate versprechen, vorzugsweise von Kap. XXIV—XXVII, der dunkelsten aller dem Jesaja zuerkannten Weissagungen. Bei der Untersuchung nach ihrem Ursprung legt er dem historischen Standpunkt nur geringe, der wirklich vorhandenen oder eingebildeten Übereinstimmung in Sprache und Stil sehr grofse Bedeutung bei. So erwirbt er sich das Recht, ihre Echtheit festzuhalten, und bahnt sich den Weg, nun auch Kap. XL—LXVI dem Jesaja aufzudrängen — und das trotz all der Erscheinungen, deren Realität er selbst anerkannt, ja verteidigt hat. Ist nicht diese Methode — zwar vollkommen ehrlich, daran ist nicht zu zweifeln, aber doch — gleichsam dazu erdacht, um sich zu einem unrichtigen Resultat führen zu lassen? Beachtet D. wohl einen einzigen Augenblick, dafs seine Hypothese (Jesaja schreibt in seinem Alter ein Buch für die jüdischen Gefangenen in Babel, über 150 Jahre bevor der darin überall angenommene Zustand vorhanden war) nicht durch halbe Analogieen oder unbewiesene Andeutungen, sondern durch tüchtige Beweise erst bestätigt werden mufs? Nichts ist deutlicher, als dafs er hinsichtlich des Wertes seiner Bemerkungen sich selbst betrügt und dafs er der Autorität der Überlieferung, ungeachtet seiner Bekräftigungen des Gegenteils, noch nicht entwachsen ist. Vgl. Kamphausen, *Das Lied Moses*, S. 272 ff.

Übrigens behalte man im Auge, dafs die hier — und sonst in diesem Paragraphen — bestrittenen Sätze im Jahre 1857 von Delitzsch vorgetragen sind und zuletzt nicht mehr von ihm vertreten wurden.

§ 48. *Jes.* XL—LXVI. B. Der historische Hintergrund dieser Kapitel.

Nach § 40 hängt die Entscheidung über den Ursprung von Jes. XL—LXVI hauptsächlich von dem historischen Zustande ab, welcher von dem Autor vorausgesetzt wird, worauf seine Ermahnungen und Warnungen Bezug haben, und an den seine Erwartungen für die Zukunft sich anknüpfen. Bis zu einem gewissen Grade besteht darüber kein Meinungsunterschied. Auch von den Vertretern des Jesajanischen Ursprungs wird anerkannt, dafs die Kapitel XL—LXVI nicht als Ganzes an die Zeitgenossen des Jesaja ben Amos gerichtet sind, sondern gröfstenteils den Zustand, die Bedürfnisse und Aussichten viel späterer Geschlechter betreffen, und zwar die der babylonisch-persischen Periode[1]). In der That ist Israel zur Zeit des Autors oder der

Autoren dieser Kapitel Fremden unterworfen (Kap. XLII, 22, 24 f.; XLIII, 14; XLVIII, 14, 20; LII, 5; LXIV, 4b—6); die Städte Judas, nach einigen Stellen deutlich auch Jerusalem und der Tempel, liegen in Trümmern (Kap. LI, 3; LII, 2, 9; LVIII, 12; LXI, 4; LXII, 1—4; LXIII, 18 f.; LXIV, 9—11); die Erniedrigung und das Unglück haben schon geraume Zeit gedauert (Kap. XLII, 14; LVIII, 12; LXIII, 15—19); mit brennendem Verlangen wird nach Rettung ausgeschaut, welche in manchen Abschnitten näher beschrieben wird als Eroberung von Babel und Freilassung der Juden durch Kores, welcher schon grofse Siege davongetragen hat (Kap. XLI, 2 f., 25; XLIII, 14; XLIV, 26—28; XLV, 1—17; XLVI, 11; XLVIII, 14 f.); auf die Rückkehr ins Vaterland und den Wiederaufbau der Stadt und des Tempels soll eine Zeit ungekannten Glückes folgen (Kap. XL, 9—11; XLI, 27; XLIII, 19 ff.; XLIV, 26; XLVI, 13; XLIX, 8; LI, 3; LII, 2 f.; LVIII, 12; LX, 10; LXI, 4; LXVI, 12 ff.). Die Bedeutung dieser Stellen, deren Zahl noch vermehrt werden kann[2]), wird noch erhöht einesteils durch die beachtenswerte Thatsache, dafs in Kap. XL—LXVI kein einziges Mal israelitische Könige oder Fürsten erwähnt werden; anderntei ls durch die deutlichen Beweise der Vertrautheit der Autoren mit den Personen, über welche und zu denen sie sprechen, denn sie kennen sie nicht wie aus der Ferne, sondern als ihre Zeitgenossen in ihrer Mitte lebend, aus der Nähe, nicht nur ihren äufseren Zustand, sondern auch ihre Gesinnung, die auseinandergehenden Richtungen, welche sie einschlagen, ihre wechselnde Gemütsstimmung. Die Beweise hierfür sind über die ganze Sammlung verstreut, doch kommen u. a. in Betracht Kap. XL, 27; XLV, 9 f.; XLVI, 6 f.; XLIX, 14; LVI, 3 ff.; LVII, 5 ff.; LVIII, 2 ff.; LXV, 4 ff.; LXVI, 1—5[3]).

[1]) Mit der babylonisch-persischen Periode ist hier und in der Folge die Zeit gemeint, welche mit dem Auftreten des Cyrus 558 v. Chr. beginnt und aufser der zweiten Hälfte der babylonischen Gefangenschaft 558—536 v. Chr. auch noch die ersten Jahrzehnte nach der Rückkehr der Gefangenen ins Vaterland umfafst. Es wird sich später zeigen (§ 49), dafs die Prophetieen, welche in Kap. XL—LXVI aneinandergereiht sind, sich über diese Jahre erstrecken und uns also gleichsam nötigen, sie durch eine einzige Formel zu bezeichnen. Und gegen diese Zusammenfassung der Jahre vor und nach 536 besteht auch in der That kein Bedenken. Ein Wendepunkt in dem Zustand der Juden war das Jahr nicht. Sie hielten anfangs nur mit Mühe in Judäa aus und lebten in einem kummervollen Zustand. Die Wiederherstellung Israels blieb in ihren Augen noch zukünftig, und es war ohne Zweifel in ihrem Sinn, dafs Zacharia im Jahre 520 klagte (Kap. I, 12): „Wie lange willst du, Jahwe der Heerscharen, dich nicht Jerusalems erbarmen und der Städte

von Juda, wider die du gezürnt hast nun siebenzig Jahre lang?“ Unsere „babylonisch-persische Periode“ wird also durch das Jahr 536 zwar in zwei Teile geteilt, aber sie trägt trotzdem von Anfang bis zu Ende denselben Charakter.

Der spätere Standpunkt, welchen der Autor von Kap. XL—LXVI gewöhnlich einnimmt, wird u. a. von Hengstenberg, *Christol.* II, 195 anerkannt, wo es heifst: „Der Prophet nimmt im ganzen zweiten Teile seinen Standpunkt in der Regel in der — — — Zeit, wo Jerusalem von den Chaldäern erobert, der Tempel zerstört, das Land verödet, das Volk weggeführt war. In dieser Zeit denkt, empfindet und handelt er; sie ist ihm Gegenwart geworden, aus der er, jedoch so, dafs er nicht überall diesen idealen Standpunkt behauptet (siehe darüber N. 5—15), in die Zukunft ausschaut. An das im Elende schmachtende Volk richtet er die Rede, er tröstet es durch Eröffnung der Aussicht in eine bessere Zukunft und ermahnt es, durch die Bufse die Hindernisse des kommenden Heiles zu beseitigen.“ Ebenso Hävernick, Keil und die übrigen Vertreter der Echtheit von *Jes.* XL—LXVI. Vgl. noch N. 4 und 15.

[2]) Siehe die in N. 5 ff. angeführten und beleuchteten Stellen. Hier mache ich nur noch darauf aufmerksam, dafs die Namen Zion und Jerusalem in Kap. XL—LXVI ungefähr dreifsigmal vorkommen, aber immer so, dafs dabei an das Jerusalem und den Tempel aus Jesajas Zeit nicht gedacht werden kann, und beider Zustand während der babylonisch-persischen Periode entweder mit deutlichen Zügen gezeichnet oder stillschweigend vorausgesetzt oder ohne Mühe aus dem Zusammenhange der Rede ersehen wird. Die Stellen sind: XL, 2, 9; XLI, 27; XLIV, 26, 28; XLVI, 13; XLIX, 14; LI, 3, 11, 16 f.; LII, 1 f., 7—9; LIX, 20; LX, 14; LXI, 3; LXII, 1, 6 f., 11; LXIV, 9; LXV, 18 f.; LXVI, 8, 10, 13, 20.

[3]) Auch auf manche von diesen Stellen kommen wir sogleich zurück, denn, während bei den meisten anerkannt wird, dafs sie auf die Gefangenen Bezug haben, findet man in anderen vielmehr Anspielungen auf den Zustand von Hiskias Zeit.

Die Beweiskraft dieser Stellen wird nicht wenig verstärkt durch die Wahrnehmung, dafs in *Jes.* XL—LXVI kein einziger Ausspruch vorkommt, welcher uns auf Jesaja ben Amos oder auf irgend einen anderen Propheten, welcher vor der Gefangenschaft lebte, als Verfasser hinwiese. Könnte man auch annehmen, dafs der Verfasser von Kap. XL—LXVI sich mit lebendiger Phantasie hin und wieder in die babylonisch-persische Periode versetzt hätte, so würde es doch undenkbar sein, dafs seine wirkliche Lebenszeit, wenn dieselbe in der That früher fiele, in diesen siebenundzwanzig Kapiteln nirgends durchschimmern sollte. Doch wird der Vertreter der Echtheit — wie das Beispiel eines Delitzsch und Nägelsbach[4]) uns lehrt — sich zu der Anerkennung dessen entschliefsen müssen, denn alle Stellen, worin man die Lebenszeit des Jesaja und Hiskia angedeutet zu finden gemeint

hat, weisen vielmehr auf die genannte Periode hin, oder sind sogar erst dann verständlich, wenn man sie für damals verfafst hält. Denn

1) entbehren die Stellen, in denen der Prophet Jahwes Allmacht und Allwissenheit aus den Prophezeiungen über Israels Befreiung, Babels Fall und den Untergang des chaldäischen Reiches beweist, aller Bedeutung und Kraft, es sei denn, dafs der ursprüngliche Hörer oder Leser diese Ereignisse erlebt hat, oder, da ihre Vorzeichen sich unverkennbar zeigten, sie mutmafslich noch erleben konnte; denn die Sehergabe oder die Allwissenheit Gottes, welche sie verleiht, zeigt sich nicht in der Vorhersagung selbst, sondern erst in ihrer Erfüllung; nicht Jesaja ben Amos, sondern ein Prophet, welcher Zeuge der von Cyrus errungenen Siege war und die drohende Gefahr für Babel immer näher kommen sah, konnte sich so ausdrücken wie der Autor von *Jes.* XLI, 1—7; 21—29; XLII, 9; XLIII, 8—13; XLV, 19—21; XLVI, 8—13; XLVIII[5]). Welche Prophezeiungen der Prophet jedesmal vor Augen hatte, läfst sich nicht mit vollständiger Sicherheit bestimmen. Wahrscheinlich spielte er auf die Prophetieen des Jeremia und dessen Zeitgenossen an, sicherlich aber auf die Erwartungen einer besseren Zukunft, welche sogleich nach dem Auftreten des Cyrus (558 v. Chr.) unter den babylonischen Juden entstanden und entweder von ihm selbst oder von seinen Geistesverwandten ausgesprochen waren[6]);

2) die Bekämpfung der Abgötterei, welche in *Jes.* XL—LXVI ohne Zweifel einen sehr bedeutenden Platz einnimmt, wird von vielen für die Zeit in oder nach der Gefangenschaft für gänzlich überflüssig gehalten. Auf Grund davon behaupten die Verteidiger der Echtheit, dafs der Prophet, so oft er die Götzendiener bestrafe, Hiskias Zeitgenossen im Auge habe. Doch ist diese Ansicht hinfällig, wenn man beachtet, 1) dafs die Polemik des Autors hier und da nicht den abtrünnigen Israeliten gilt, sondern den Heiden, in deren Mitte sie sich befanden[7]); 2) dafs seine Worte manchmal aufgefafst werden müssen als Warnung gegen eine unverkennbare Gefahr, welcher seine Zeitgenossen ausgesetzt waren[8]); 3) dafs nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Ezechiel (Kap. XX, 30—38; vgl. Hauptstück IX) die Gefangenen am Flusse Chebar, welche von den übrigen sich nicht specifisch unterschieden und wenigstens nicht unter ihnen standen (vgl. *Jer.* XXIV), sich mit Götzendienst besudelten; endlich 4) dafs sowohl unter den in Babylonien Zurückgebliebenen wie unter den nach Juda Zurückgekehrten trotz der Anhänglichkeit der meisten an den Jahwedienst die Verehrung der fremden Götter fortbestanden haben kann[9]).

3) die Anspielungen auf Jesajas Lebzeiten und auf das Fortbestehen Jerusalems und des Tempels, welche man hie und da in *Jes.* LX—LXVI zu bemerken glaubt, beruhen alle ohne Unterschied auf Mifsverständnis. Dies gilt hinsichtlich Kap. XLIII, 22—28; LVI, 9, 10—12; LVII, 9, 11—13; LXVI, 1—6, worauf sich Hengstenberg beruft[10]); aber auch ebensosehr von Kap. XL, 2, 9; XLI, 9, 11 f., 17; XLV, 14; LI, 17; LII, 4 ff.; LXII, 1 ff.; LXV, 4 ff., Stellen, welche Hävernick und Keil zusammenstellen[11]); nicht weniger von Kap. XLII, 14 (vgl. LVII, 11); XLIII, 8 ff.; XLVI, 1 f., 13; XLVIII, 3 ff., 17; L, 1—3; LVIII, 2 ff.; LXIII, 18 (vgl. LXIV, 9 f.); LXV, 6; LXVI, 15 ff., welche H. A. Hahn anführt[12]); endlich auch von Kap. XL, 25; XLI, 21; LXVI, 9 (jedesmal [קדוש] יהוה יאמר), worauf Stier und Hofmann hingewiesen haben[13]). Hinsichtlich der Exegese dieser Stellen stimmt Delitzsch, welcher bekanntlich Kap. XL—LXVI dem Jesaja zuerkennt, mit den Vertretern des späteren Ursprungs dieser Kapitel überein[14]).

4) Delitzsch in Drechslers *Jesaia* III, 386: „Die Behauptung Hävernicks, Keils, Weltes u. a., dafs mehrfach geschichtliche Verhältnisse berührt werden, welche nur zu der vorexilischen Zeit Jesajas passen, beruht auf Selbsttäuschung“ — wie im weiteren (S. 386—389) dargelegt wird. Nägelsbach (Reuters *Repertorium*, 1857, S. 89 ff.) stimmt mit Delitzsch überein.

5) Gerade auf diese Stellen beruft sich Hengstenberg (*Christol.* II, 204—209), doch bildet die Beweisführung aus den Prophezeiungen den Hauptinhalt der ganzen ersten Unterabteilung des zweiten Teiles (Kap. XL—XLVIII) und kehrt dort in verschiedener Form immer wieder. Wir können nun ebensowenig in dieser Anmerkung, wie in den folgenden die angeführten Aussprüche des zweiten Jesaja ausführlich erklären, sondern begnügen uns mit einigen kurzen Andeutungen. Kap. XLI, 1—7 steht mehr mit der Allmacht als mit der Allwissenheit Jahwes in Verbindung, höchstens enthält Vs. 4 eine Anspielung auf die letztere, welche indessen von der Voraussetzung (Vs. 2 f.) ausgeht, dafs Cyrus schon aufgetreten ist und grofse Siege errungen hat. — Kap. XLI, 21—29 werden die Götzendiener aufgefordert 1) die ersten Dinge (הראשנות) zu verkündigen, damit man auf ihr Ende acht haben könne (Vs. 22); 2) die Zukunft (הבאות, האתיות לאחור) vorherzusagen, damit man erkennen könne, dafs ihre Götter wirklich bestünden (Vs. 22 v.). Sichtlich geht der Prophet dabei aus von der Annahme, dafs Jahwe selbst dieser doppelten Forderung entsprochen hat. Wirklich giebt er, nachdem er das Erscheinen und die Siege des Cyrus verkündet hat (Vs. 25), zu erkennen, dafs Jahwe sie *von Anfang an* und *von vorne* (מראש und מלפנים) angekündigt hat. Das heifst von dem Augenblick an, als Cyrus auftrat, waren seine Siege — welche damals noch in der Zukunft lagen — prophezeit, denn ein anderer Anfang kann hier nicht gemeint sein. — Kap. XLII, 9 „Die ersten Dinge, siehe, sie sind eingetroffen, und neue Dinge verkündige ich; bevor sie hervorsprossen, lasse ich sie euch hören;“ d. h. die Prophezeiungen

über die Eroberungen des Cyrus (Kap. XLI, 22; XLIII, 9; XLVIII, 3, 16) sind bereits durch den Ausgang bestätigt; jetzt verkündigt Jahwe durch den Mund des Propheten die Eroberung von Babel durch die Perser, sowie die Freilassung der Juden (vgl. Vs. 7). — Kap. XLIII, 8—13 steht mit den bereits behandelten Stellen auf einer Stufe. — Kap. XLV, 19—21: Nicht im Verborgenen (Vs. 19) hatte Jahwe *von damals an* (מאז) und *von alters her* (מקדם) durch seine Diener verkündigt, was jetzt geschah; wer diese Diener sind, wird nicht gesagt, aber der Prophet kann gedacht haben sowohl an die Propheten vor der Gefangenschaft (מקדם), als auch an die Prophezeiungen, welche sogleich nach dem Auftreten des Cyrus (מאז) ausgesprochen waren. — Kap. XLVI, 8—13. Auch hier wird Vs. 10 die Formel מקדם gebraucht und in Vs. 9 *von Ewigkeit her* (מעולם). Die relative Bedeutung von עולם (eigentlich: *das Verborgene*, nämlich durch Verlauf der Zeit) ist bekannt: anderwärts kommt das Wort vor, um die Zeit, welche seit Beginn der Gefangenschaft verstrichen ist, zu bezeichnen (Kap. XLII, 14; LVII, 11; LVIII, 12); wir können aber hier nötigenfalls noch höher hinaufgehen zu den Prophezeiungen des Jeremia (Kap. XXV. XXIX) über die Rückkehr Israels aus der Gefangenschaft. — Was endlich Kap. XLVIII betrifft — nach Hengstenberg in drei Teile Vs. 1—11, 12—15, 16—22 zu teilen — so wird auch hier dasselbe Thema behandelt und zwar mit denselben Formeln, worüber bereits das Nötige gesagt ist; auch hier ist die Erfüllung der Prophetieen der Punkt, von dem die Beweisführung ausgeht. Hengstenberg verkennt das nicht und giebt zu, dafs sie durchgängig in allen von ihm citierten Stellen angenommen wird. Aber das soll nach seiner Ansicht zu erklären sein von dem idealen Standpunkt aus, welchen Jesaja eingenommen habe: auf dem Standpunkt wären die Prophezeiungen in der That durch den Ausgang bestätigt. Mit anderen Worten: Jesaja soll in seiner Widerlegung der Götzendiener einfach als bewiesen angenommen haben, was gerade der fragliche Punkt war. Schöne Beweisführung! Um so trefflicher, weil sie nach dem Urteil von Hengstenberg c. s. dazu bestimmt war, die Götzendiener — nicht unter den Gefangenen (vgl. N. 7—9), sondern — unter Hiskias Zeitgenossen zu überzeugen! Sie brauchten nur über 150 Jahre weiter zu denken, um ohne weiteres einzusehen, dafs Jahwe allein allwissend war.

[6]) Welche dieser beiden Annahmen an jeder einzelnen Stelle die wahrscheinlichste ist, wurde bereits in N. 5 angedeutet. Mit dem vollsten Rechte konnte der Autor sich auf diese Prophetieen berufen, welche gleich nach Cyrus Auftreten ausgesprochen waren: als er schrieb, waren diese wenigstens fünfzehn oder zwanzig Jahre alt. Man erinnere sich, dafs Cyrus vom Jahre 558 v. Chr. an fortwährend Krieg geführt hat, erst mit den Mediern, danach mit den ihm unterworfenen Völkern, ferner mit den Lydiern, endlich mit Nabonetus, dem letzten König der Chaldäer (Duncker, *G. d. Alterth.* II, 443—516; Ed. Meyer, l. c. I, 601 ff.). In allen diesen Kriegen blieb er, wenn auch oft nicht ohne grofse Krafteinsetzung, Sieger. Wenn also die Juden sogleich nach Beginn des Auftretens des Cyrus ihn als den zukünftigen Eroberer von Babel und ihren demnächstigen Befreier begrüfst haben, so konnte der zweite Jesaja sich mit allem Freimut auf die anfängliche Erfüllung dieser Erwartungen berufen. Es ist wahr, dafs er diesen Prophetieen „absolute Übernatürlichkeit“ zuschreibt. Aber es wird uns ja freistehen, darin anders zu denken wie er, ohne damit die Ehrerbietung, welche wir seiner Überzeugung schuldig sind, zu verringern.

[7]) Der Prophet bekämpft den Götzendienst oder bestraft die Götzendiener hauptsächlich an folgenden Stellen: Kap. XL, 17 ff.; XLI, 1 ff., 21 ff.; XLIII, 9 ff.; XLIV, 9 ff., 22; XLV, 14 ff.; XLVI, 6—9, 12; XLVIII, 1 ff., 4 f., 8; LV, 6 ff.; LVII, 4 ff.; LVIII, 1; LIX, 2, 12 f.; LXIII, 17; LXIV, 6, 7; LXV, 3 ff.; LXVI, 3 f.; wiewohl es recht zweifelhaft scheinen kann, ob überall, wo von Israels Sünde, Abfall und Übertretung die Rede ist (z. B. Kap. LVIII, 1; LIX, 2; LXIII, 17; LXIV, 6, 7), gerade Abgötterei gemeint ist, denn auch Lauheit in religiösen Dingen, äufserliches Zeigen der Frömmigkeit, sowie sittliche Verirrungen können durch diese allgemeinen Ausdrücke bezeichnet sein. — Unter den dort genannten Stellen sind indessen nicht wenige, welche entweder ausschliefslich oder doch vornehmlich gegen die Heiden gerichtet sind und die Eitelkeit ihres Vertrauens auf die Götzen, ebenso wie die Thorheit ihrer Verehrung der Götzenbilder aufdecken. Man vgl. Kap. XL, 17 ff.; XLI, 1 ff., 21 ff.; XLIII, 9 ff.; XLIV, 9 ff.; XLV, 14 ff.; XLVI, 6 f. So sind auch die Aufforderungen, die Zukunft vorherzusagen oder erfüllte Prophezeiungen nachzuweisen (vgl. noch N. 5) diesen selbigen Stellen zufolge öfters an die Heiden gerichtet.

[8]) Die Polemik gegen den Götzendienst wird, sofern sie nicht unmittelbar gegen israelitische Abtrünnige gerichtet ist, in keiner anderen Absicht vorgetragen als in der, die in ihrer Anhänglichkeit an den Jahwedienst wankend gewordenen Israeliten zu befestigen und ihnen die Machtlosigkeit dieser vermeintlichen Götter vor Augen zu stellen. Vgl. aufser den bereits (N. 5) angeführten Stellen Kap. XLIV, 8, 22 ff. Während der ganzen babylonisch-persischen Periode, sowohl vor wie nach dem Jahre 536, bedurfte Israel, welches mitten unter einer heidnischen Bevölkerung lebte oder von den Heiden abhängig war, dieser Stütze. Siehe noch N. 9.

[9]) Aus dem angeführten Zeugnis des Ezechiel, welches keineswegs vereinzelt dasteht (vgl. auch *Jer.* XLIV), geht sogleich hervor, dafs man ganz mit Unrecht der Fortführung in die Gefangenschaft einen fast magischen Einflufs auf die Ausrottung des Götzendienstes zuschreiben würde. Vielmehr mufs angenommen werden, dafs die Verehrung anderer Götter unter den Juden in Babylonien fortbestehen blieb und sogar bei manchen von ihnen durch den Verkehr mit den Heiden, in deren Mitte sie wohnten, noch belebt wurde. Umgekehrt wurde die mosaische Partei durch die Erfüllung der prophetischen Strafandrohung in ihrem Glauben an Jahwes Macht und in ihrer Treue in seinem Dienste gestärkt. Aus ihrer Mitte gingen Serubbabel, Jesua und ihre Nachfolger auf dem Wege nach Judäa hervor. Die Zurückbleibenden waren nicht alle gleichgültig oder abgeneigt gegenüber dem strengeren Jahwismus, ja das Gegenteil geht aus *Esr.* VII ff.; *Neh.* I hervor; doch spricht ihr Zurückbleiben an und für sich nicht für ihren Eifer und ihr Interesse, und es wird unter ihnen wohl auch nicht an Vertretern des Dienstes anderer Götter gefehlt haben. Dafs alle die nach Judäa Zurückgekehrten auch unter den Enttäuschungen der ersten Jahre ihrer Niederlassung und nach den zahlreichen Verbindungen mit nicht-jüdischen Frauen (*Esr.* IX f.) sich ganz des Götzendienstes enthielten, ist nicht wahrscheinlich, denn die Neigung dazu safs ihnen zu sehr im Blute, um nicht unter günstigen Umständen sich durch die That zu offenbaren. Überdies aber fanden sie in Judäa die Überreste des „geringen Volkes im Lande", welches die Chaldäer dort zurückgelassen hatten, und so vermengten sie sich damit nach kürzerer oder längerer Frist; die Zurückgebliebenen nun standen hinsichtlich der Reinheit ihrer religiösen Ideen sowie ihrer Praxis sicherlich nicht höher

als die Mehrheit des vorexilischen Israel. Es gab also ohne Zweifel auch in Judäa nach dem Jahre 536 Anlafs genug, vor der Abgötterei zu warnen und über Abfall von dem reinen Jahwismus zu klagen.

[10]) Wir müssen uns auch hier auf eine ganz knappe Darlegung derjenigen Auffassung, welche wir für die richtige halten, beschränken. Vgl. *Godg. Bijdragen* 1858, S. 189—192 gegen Hengstenberg l. c. S. 200—203. Kap. XLIII, 22—28 lehrt der Prophet, dafs Israel (während der Gefangenschaft) Jahwe keine Opfer dargebracht, sondern ihn vielmehr durch seine Sünden gereizt hat (Vs. 22—24); aus lauter Gnade also gewährt Jahwe Vergebung (Vs. 25); Israels Ahnherren und Dolmetscher (d. h. Propheten) waren gegen Jahwe aufgetreten (Vs. 27); darum hatte Jahwe Israel in den Bann gethan (Vs. 28). Darauf folgt dann die Ankündigung der Erlösung Kap. XLIV, 1 ff. Das Fortbestehen des Opferdienstes wird hier ebensowenig vorausgesetzt, wie (Vs. 28) die Strafe zukünftig genannt wird (vgl. *Godg. Bijdr.* S. 189 N. 1). — Kap. LVI, 9 können „die Tiere im Walde“ unmöglich die Israeliten sein, noch weniger das Objekt des vorhergehenden Verbums לֶאֱכֹל, von dem sowohl die Tiere des Feldes wie die des Waldes Subjekt sind. — Kap. LVI, 10—12. Was hier über die Führer des Volkes gesagt wird, läfst sich in der That vergleichen mit *Jes.* V; *Mich.* III; aber während der ganzen babylonisch-persischen Periode, auch zur Zeit des Exils, hatten die Israeliten Obersten aus ihrer Mitte (vgl. *Ez.* VIII, 1; XIV, 1; XX, 1). — Kap. LVII, 9 handelt — nicht von einem israelitischen *König*, sondern — von der Gottheit *Molech* und seiner Verehrung seitens mancher von den Gefangenen. — Kap. LVII, 11—13: das Verbum חָשָׁה im Hiph'il bezeichnet hier (Vs. 11) nicht: *ungestraft lassen* (vgl. Kap. XLII, 6), sondern: *ungehört lassen*, nicht antworten auf die Bitte um Erlösung (Kap. XLII, 14; LXIV, 11), denn dies schien Jahwe bereits von Anfang der Gefangenschaft an (מֵעוֹלָם) zu thun (Vs. 12), während diejenigen, welche auf Jahwe vertrauten, *das Land* (Kanaan) *bewohnen und den Berg der Heiligkeit Jahwes erben sollten* (Vs. 13). Dies pafst sicherlich ausserordentlich schlecht zu Jesajas Lebzeiten. — Kap. LXVI, 1 f. Über den Sinn dieser Verse vgl. § 49 N. 5, S. 141. Wird hier und so auch in Vs. 6 das Bestehen eines Jahwetempels vorausgesetzt, so ist es fraglich, welchen Tempel der Prophet meint, den Tempel Salomos oder Serubbabels. Aus Vs. 7—9 geht hervor, dafs nach der Rückkehr der zerstreuten Israeliten ausgeschaut wird; aus Vs. 10, dafs es Leute giebt, welche über den gegenwärtigen Zustand Jerusalems trauern. Beides pafst schlecht auf Jesajas Lebzeiten, sehr gut aber in die Jahre 516 ff. Über Vs. 15 ff. siehe N. 12.

[11]) Vgl. Hävernick, *Einl.* II, 2 S. 184 ff.; Keil, *Einl.* § 71 N. 5. Kap. XL, 2, 9 wird keineswegs das ungestörte Fortbestehen von Jerusalem angenommen, wie aus dem hervorgeht, was der Prophet von ihren Leiden sagt, sowie aus seiner Prophetie über die Rückkehr ihrer Bevölkerung; auch als die Stadt ein Trümmerhaufen war, konnte ein Prophet oder Dichter sie als noch bestehend anreden. — Kap. XLI, 9. Weshalb ein Prophet, welcher in Chaldäa lebte, den früheren Aufenthaltsort Abrahams nicht bezeichnen konnte als „die Enden der Erde“, ist nicht recht einzusehen; derselbe heifst so im Vergleich zu Kanaan, wo der Erzvater sich niederliefs. — Kap. XLI, 11 f. ist die Rede von den Chaldäern, welche mit Israel „gehadert“ und gestritten hatten und noch immer seine Feinde waren: auf Kriege, welche man erst noch führen mufste,

wird hier durchaus nicht angespielt. — Kap. XLI, 27 gehört zu derselben Kategorie wie XL, 2, 9 — wie hier gerade sogleich in die Augen fällt. — Kap. XLIII, 3. Die Forderung, dafs ein Prophet in die Gefangenschaft aufser Ägypten, Äthiopien und Seba auch die Chaldäer als Lösegeld für Israel sollte haben nennen müssen, ist doch höchst sonderbar, denn die Chaldäer waren ja Israels Meister; wie sollten sie dann das Lösegeld für sie bilden können? — Kap. XLV, 14 stimmt freilich mit *Jes.* XVIII, 7; XIX, 18, 21 überein; weshalb aber ein Prophet der babylonisch-persischen Periode solche Erwartungen nicht hegen könnte, ist mir unklar. — Kap. LI, 16 f. kann sehr wohl vor dem Ende der Gefangenschaft geschrieben sein: warum sollte damals ein Prophet oder Dichter nicht so zu Zion haben sprechen können? Bestand Jerusalem noch, dann doch jedenfalls nicht die Hauptstadt aus Jesajas Zeit, von der keineswegs gesagt werden konnte, dafs sie den Becher des Zornes Jahwes getrunken, ja bis auf den Boden geleert hatte. — Kap. LII, 4 ff., nach Hävernick (S. 189) eine „völlig entscheidende" Stelle. Es ist aber doch ganz deutlich, dafs in Vs. 5 פֹּה (*hier*, d. h. Chaldäa) Ägypten und Assyrien gegenübergestellt wird (Vs. 4), wo das Volk früher in Sklaverei gewesen war; *jetzt* (וְעַתָּה Vs. 5) hält es sich anderswo, d. h. in Chaldäa auf. In Vs. 4 בְּאֶפֶס nicht *zuletzt*, sondern *umsonst*, d. h. ohne Jahwe die Dienste zu vergüten, welche er durch sein Volk bewiesen hatte. — Kap. LXII, 1 ff. vgl. zu Kap. LI, 16 f. — Kap. LXV, 4 ff. wird eine bestimmte Art von Götzendienst geschildert, von der sich nicht beweisen läfst, dafs sie während oder nach der Gefangenschaft nicht bestand.

[12]) Vgl. Drechslers *Jesaia* III, S. XVII f. — Kap. XLII, 14 ist nicht zu lesen, dafs Jahwe Israels Sünden seit langer Zeit ungestraft gelassen hat, sondern vielmehr, dafs er ihm seit langer Zeit keine Rettung verliehen hat; in Vs. 15 ff. folgt dann auch — nicht eine Strafankündigung, sondern — die Prophezeiung der Rückkehr ins Vaterland. Über Kap. LVII, 11 vgl. N. 10. — Kap. XLIII, 8 ff. enthält keine Ankündigung des Gerichtes über Sünden des Volkes. Siehe vielmehr Vs. 12. — Kap. XLVI, 1 wird die Erniedrigung der Chaldäer und demgemäfs auch die ihrer ohnmächtigen Götter prophezeit; ebensowenig dort wie in Vs. 13 (?) ist die Rede von der Strafe, welche an Israel um seiner Sünde willen vollstreckt werden mufs. — Kap. XLVIII, 3 ff., 17 liefern deutlich den Beweis, dafs an der Gesinnung und den Thaten der Zeitgenossen des Autors noch viel, sehr viel mangelte; dafs diese aber die Judäer des VIII. Jahrhunderts sind, ergiebt sich durchaus nicht. — Kap. L, 1—3 befindet sich Israel um seiner und der Vorfahren Sünden willen in tiefem Elend. Es dauert fort, nicht etwa weil Jahwe ohnmächtig wäre, es aufzuheben, sondern weil das Volk in seiner Sünde verharrt. Dies bezieht sich nicht auf vorübergehende Unglücksfälle, welche Jesajas Zeitgenossen trafen, sondern auf die andauernde Erniedrigung Israels in der babylonisch-persischen Periode. — Kap. LVIII, 2 ff. enthält eine Bestrafung derjenigen, welche mit Fasten und Sabbathsfeier genügen zu können meinten und die sittlichen Gebote vernachlässigten. Dies ist ohne Zweifel im Geiste des Jesaja, pafst aber ebensogut in den Mund eines Propheten aus späterer Zeit. Vgl. z. B. *Zach.* VII f. Dagegen ist Vs. 8 und besonders Vs. 12 deutlich nicht vorexilisch. — Kap. LXIII, 18 (vgl. LXIV, 9 f.) wird das Zertreten des Tempels nicht als *bevorstehend*, sondern als *vergangen* angenommen. Man lese Vs. 19. In לְמִצְעָר (*für eine kurze Zeit*, Vs. 18) drückt

der Prophet seine Überzeugung aus, dafs Jahwe die Erniedrigung seines Heiligtums nicht lange mehr wird ertragen können. — Kap. LXV, 6 f. Vgl. N. 11. — Kap. LXV, 12 ff. verkündigt er, dafs die Jahwe untreuen Israeliten keinen Teil an der Erlösung haben sollen, welche seine „Knechte“ bald erlangen werden. — Kap. LXVI, 15 ff. ist durchaus nicht eine Schilderung des Kultus zu Jerusalem, so wie er zur Zeit des Propheten bestand, sondern eine Prophezeiung, dafs die Heiden nach der Rückkehr der verstreuten Juden in ihr Vaterland daran teilnehmen werden.

[13]) Vgl. vor allem Hofmann, *Der Schriftbeweis* II, 1 S. 91 f. Er behauptet, dafs die in Frage stehende Formel bei Jesaja überall (Kap. I, 11, 18; XXXIII, 10 und an den drei obengenannten Stellen) bedeutet: *wird Jahwe sagen*, sodafs sie deutlich beweist, dafs die Abschnitte, in denen sie vorkommt, uns in die Zukunft versetzen. Diese Meinung wird am besten widerlegt, indem man einfach die citierten Stellen liest. Nichts ist deutlicher, als dafs der *Aor. imperf.*, welcher seiner Art nach ebenso die Gegenwart wie die Zukunft andeuten kann, hier nur die Gegenwart bezeichnen kann. In Kap. LXVI, 9 entspricht denn auch אָמַר אֱלֹהָיִךְ dem יֹאמַר יהוה. Man versuche einmal *Jes.* I, 11, 18; XXXIII, 10 יאמר als *Futurum* aufzufassen!

In den Verteidigungsreden für die Echtheit von *Jes.* XL—LXVI werden ohne Zweifel noch andere Stellen angeführt als die in N. 10—13 besprochenen. Siehe u. a. Rutgers, l. c. S. 71—110 (vgl. § 49 N. 10). Doch mögen die gelieferten Proben der *παρερμηνεία* genügen. Für den Unparteiischen ist nichts deutlicher, denn dafs man, von der Annahme der Echtheit ausgehend, mit wohlmeinendem Eifer Beweisstellen dafür sucht, ohne sich die Frage vorzulegen, ob sie vielleicht ebenso gut oder nicht sogar besser oder vielleicht gar allein von denen erklärt werden können, welche sie von dem Standpunkt aus, den der Autor von *Jes.* XL—LXVI *omnium consensu* gewöhnlich einnimmt (vgl. N. 1), zu erklären suchen. Dafs dies letztere *ceteris paribus* den Vorzug verdient, wird in N. 15 nachgewiesen.

[14]) An angeführter Stelle (S. 389) drückt D. sich folgendermafsen aus: „Der Verfasser von *Jes.* XL—LXVI befindet sich mitten unter den Exulanten und predigt ihnen mit dem speciellsten seelsorgerischen Eingehen auf ihre mannigfaltigen sittlichen Zustände und ausführlicher Beleuchtung ihres Berufes in der Heidenwelt und der nach allen Seiten hin entfalteten Verheifsung von der nahen Befreiung durch Cyrus. Hat der Verfasser eine andere wirkliche Gegenwart als das Exil, so ist er davon wie losgeschnitten. Vergeblich erwartet man im Verlauf dieser 27 Reden, dafs der Prophet irgendwo den Unterschied seiner idealen Gegenwart von der wirklichen bemerklich mache, dafs er von Babel, wo er sich im Geiste befindet, in das noch unzerstörte Jerusalem zurückkehre, wo er die Weissagung empfängt, dafs seine Tröstung und Mahnung sich von dem Volke des Exils wieder auf das Volk des heiligen Landes, von dem Geschlecht der Zukunft auf seine Zeitgenossen lenke. Es geschieht nirgends, er lebt und webt ganz und gar im Exil, da und nirgends sonst ist die Heimat seiner Gedanken.“

Es kann uns keineswegs befremden, dafs der Autor von *Jes.* XL—LXVI also sich selbst gleich bleibt. Vielmehr würden wir allen Grund haben, uns zu verwundern, wenn er bald an Hiskias Zeitgenossen, dann wieder an ein späteres Geschlecht seine Worte gerichtet hätte, ohne

auch nur indirekt diesen Übergang anzudeuten[15]). Indessen kann aus der Thatsache, dafs der Prophet durchgängig seinen Standpunkt in der babylonisch-persischen Periode einnimmt, keine andere Folgerung gezogen werden, als dafs er wirklich in der Periode lebte. Zwar behauptet man — und bis zu einem gewissen Grade mit Recht (vgl. § 40 N. 14) — dafs der israelitische Prophet sich öfters in die Zukunft versetzt und von da aus redet, als wenn sie für ihn gegenwärtig wäre. Um aber diese Erscheinung mit dem, was sich uns *Jes.* XL—LXVI zeigen soll, vergleichen zu können, mufs man sich einer schrecklichen Übertreibung schuldig machen und sie auch dort entdecken, wo es sich überhaupt nicht findet[16]), während selbst durch solche Mittel kein einziges Beispiel. ans Licht gebracht wird, welches für den vermeintlichen Jesajanischen Ursprung von Kap. XL—LXVI eine, wenn auch nur schwache, Analogie liefern würde[17]).

[15]) Vgl. *Godg. Bijdr.* 1858, S. 193. Es klingt sehr sonderbar, dafs Jesaja die Abgötterei seiner Zeitgenossen mit Beweisen bestritten haben soll, welche nach ungefähr 150 Jahren unwiderlegbar werden sollten (vgl. N. 6). Man hat darum wohl einmal gesagt, dafs er Kap. XL—LXVI für die Nachwelt geschrieben habe (woraus hervorgehen würde, dafs er die nötigen Mafsregeln habe ergreifen müssen, um eine frühere Ausgabe dieser Kapitel zu verhindern). Aber diese Behauptung bringt die Vertreter der Echtheit in zwei Punkten mit sich selbst in Widerspruch, denn 1) nehmen sie an, dafs Propheten vor der Gefangenschaft *Jes.* XL—LXVI gelesen und nachgebildet haben und 2) sehen sie in diesen Kapiteln mehr als eine Stelle, welche in Hinsicht auf die Bedürfnisse des Zeitgenossen geschrieben wurde. — Was nun insbesondere diese Stellen anbetrifft, so kann man fragen: welchen Eindruck müssen sie auf die Leser in der Gefangenschaft gemacht haben, welche ein Recht hatten, sie — mit dem, was vorherging und was folgte — auf sich selbst anzuwenden, und darin doch ihr eigenes Bild nicht erkannten? Wahrlich, unsere Betrachtung des Inhaltes des zweiten Teiles des *Jesaja* stimmt nicht allein mit den Texten selbst überein, sondern wird auch notwendig, sobald wir dem Autor — wer er dann auch gewesen sein möge — gesunden Verstand und die Absicht, bei seinen Lesern etwas auszurichten, zuschreiben. Hengstenberg c. s. machen *Jes.* XL—LXVI nicht zu einer wunderbaren, sondern zu einer höchst sonderbaren, ja unsinnigen litterarischen Erscheinung.

[16]) Hengstenberg (*Christol.* II, 196 ff.) nennt eine grofse Anzahl von Prophetieen, in denen sich dieselbe Erscheinung zeigen soll wie in *Jes.* XL—LXVI. Sie können hier nicht erklärt werden, dies erscheint aber auch weniger nötig. Bei genauer Untersuchung zeigt es sich ja, dafs in *manchen* dieser Abschnitte nicht, wie Hengstenberg will, die Zukunft als gegenwärtig dargestellt wird, sondern vielmehr die Gegenwart selbst; während in *anderen* für einen einzigen Augenblick die Zukunft anticipiert wird, aber unmittelbar darauf die wahre Lebenszeit des Propheten in unzweideutiger Weise an den Tag tritt. Zu der ersten Kategorie müssen gerechnet werden *Deut.* XXXII (aus der chaldäischen Periode, vgl. Teil I, 1 S. 245 f.); *Jes.* I, 5—9 (oben § 43 N. 14); V, 13, 25 f.

(§ 42 N. 20); XXIII (§ 42 N. 21—24); XLV, 20; LIII (vgl. § 47 N. 20); *Micha* IV, 9 f.; *Obad.* I ff.; *Hab.* III; *Jer.* XXX, XXXI; III, 22; *Ps.* XCIII, 1; XCIV, 1; CXXXVIII—CXLV; zu der zweiten gehören *Jes.* XI, 11 (wo man auf בַּיּוֹם הַהוּא achte; vgl. übrigens § 43 N. 7); *Hos.* XIV, 2 ff. (Hosea erwartet *in kurzem* das Strafgericht und spricht also noch immer zu seinen Zeitgenossen, wiewohl er sich vorstellt, dafs sie schon bekehrt sind); *Micha* IV, 8; VII, 7 ff. (vgl. unten Hauptstück X) und endlich auch die Stellen aus *Jes.* XL—LXVI, auf welche H. sich beruft: Kap. XL, 2; XLVI, 1 f.; LI, 3; LII, 9 f.; LX, 1. Wirklich schildert dort der zweite Jesaja die Erlösung als bereits gegenwärtig. Was ist natürlicher, da er sie anderwärts ankündigt und deutlich zeigt, dafs sie in kurzer Zeit zu erwarten sei? Schwierigkeit bieten diese Stellen erst auf dem von Hengstenberg eingenommenen Standpunkt: nach ihm hat Jesaja sich zweimal in eine jedesmal mehr entfernte Zukunft versetzt, zuerst in die Gefangenschaft, danach in die Messianische Zeit, welche an ihre Stelle treten soll. Liefern diese Stellen also nicht viel eher einen Beweis gegen als für die Authentie? Andere Beispiele werden von H. nicht angeführt. Wie wenig diese sogar im Verhältnis zu der Erscheinung stehen, mit der sie verglichen werden, bedarf keines Nachweises.

[17]) Stier (vgl. Drechslers *Jesaia* III, 393) bemerkt, dafs die Gegenpartei zu viel fordere, wenn sie, um *Jes.* XL—LXVI dem Jesaja zuzuerkennen, verlange, dafs ihr ein zweites Beispiel einer solchen Versetzung in die Zukunft nachgewiesen werde. Wahrlich, es giebt in der Weltgeschichte ganz einzigartige Erscheinungen, welche man nicht deshalb leugnen darf, weil ihnen ein „Duplikat“ fehlt. Aber man vergesse nicht, dafs in diesem besonderen Falle das wirkliche Bestehen dieser Erscheinung noch nicht bewiesen ist; wir beschäftigen uns eben mit der Untersuchung hiernach. Ebenso bereitwillig, wie wir sind, die Realität — ob einzigartig oder nicht — zu respektieren, ebensosehr sind wir berechtigt, bevor sie konstatiert ist, ihre Ansprüche zu untersuchen. Die Frage ist hier diese: was ist wahrscheinlicher, dafs *Jes.* XL—LXVI im Widerspruch mit aller Analogie das Werk eines Zeitgenossen des Hiskia ist? oder dafs diese Kapitel ganz in Übereinstimmung mit aller Analogie nach dem Jahre 558 v. Chr. geschrieben sind? wobei man nicht aus dem Auge verliere, dafs die Analogie, von der hier die Rede ist, nicht der sogenannten Profanlitteratur, sondern dem Alten Testamente selbst entnommen ist.

§ 49. *Jes.* XL—LXVI. C. Nähere Bestimmung der Heimat und des Alters dieser Kapitel.

Hinsichtlich der Fragen, wann und wo die Kapitel XL—LXVI geschrieben sind, und ob sie einem einzigen Autor zuerkannt werden müssen, gehen die Ansichten derer, welche sie dem Jesaja absprechen, auseinander[1]).

F. Rückert hat bemerkt, dafs das neunte Kapitel der Sammlung abgeschlossen wird durch einen Vers (Kap. XLVIII, 22), welcher mit geringen Modifikationen nach wiederum neun Kapiteln wiederkehrt (Kap. LVII, 21) und dem der letzte Vers der ganzen Sammlung

(Kap. LXVI, 24) wenigstens dem Inhalte nach entspricht. Er schloſs daraus — und nach ihm ist diese Folgerung von vielen wiederholt worden — daſs *Jes.* XL—LXVI von ein und derselben Hand und von dem Autor selbst in drei fast gleiche Teile geteilt sei [2]). Dies trifft indessen nicht zu; denn wenn auch die Übereinstimmung der drei Verse mehr als zufällig ist, so kann daraus doch nur auf eine Einheit des Redactors, nicht aber auf eine solche des Autors geschlossen werden [3]). Die Untersuchung nach dem Verfasser oder den Verfassern der Sammlung läſst sich also nicht trennen von der nach ihrem Alter und ihrer Heimat.

[1]) Die groſse Mehrzahl der Ausleger sieht in *Jes.* XL—LXVI das Werk eines einzigen Autors, welcher indessen nach der Ansicht einiger einzelne Abschnitte anderen Propheten entnommen und in seine Schrift eingeschoben hat. So meint Schenkel (*Krit. Versuch über den Knecht Gottes*, in *Theol. Stud. u. Krit.* 1836, S. 982—1004), daſs Kap. LII, 13—LIII, 12 solch ein älteres Stück sei; Ewald zeigt sich geneigt, denselben Abschnitt und ferner Kap. XL, 1, 2; LVI, 9—LVII, 11 einem Zeitgenossen des Manasse, Kap. LVIII und LIX gröſstenteils, LXIII, 1—6; 7—LXIV, 11 und LXV, LXVI teils einem exilischen Propheten, der zwanzig Jahre älter sei als Deutero-Jesaja, zuzuerkennen, und sieht in Kap. LI, 18—20 ein Fragment eines kurz nach Jerusalems Fall gedichteten Klageliedes (*G. d. V. I.* III, 665 N. 1; IV, 20 N. 1; 22 N. 3; *PdAB.* [2] III, 27 f.); Bleek (*Einl.* 4 S. 344 f.) und Beck (*Cyro-jes. Weiss.* S. 165 ff. vgl. S. 14) stimmen in Bezug auf Kap. LVI, 9—LVII, 11 mit Ewald überein. Dieser eine Autor schrieb nach der Ansicht der meisten in Babylonien, nach Ewald und Bunsen in Egypten; nach Seinecke in Judäa. Manche legen seine ganze Schrift vor die Eroberung von Babel in das Jahr 538 (Knobel u. s. w.); andere nehmen an, daſs sie teils aus dieser Zeit, teils aus den Jahren 538—536 datiert, aber erst nach der Rückkehr der Gefangenen im Jahre 536 ergänzt und abgeschlossen ist (Hitzig, Bleek u. s. w.); Beck stellt die ganze Sammlung nach 538, Seinecke nach der Ausfertigung des Ediktes des Cyrus, *Esr.* I, 1 ff. — Diesen Kritikern, welche die Einheit von *Jes.* XL—LXVI vertreten, stehen andere gegenüber, welche mehr als einen Autor annehmen. Bertholdt (*Einl.* IV, S. 1375) spricht von „verschiedenen Verfassern“ und verteilt (S. 1390) die 27 Kapitel über eine Periode, welche vor dem Kriege zwischen den Persern und Babyloniern beginnt und sich ausdehnt bis nach dem Erlaſs des schriftlichen Befehles des Cyrus. Weiter noch geht Eichhorn, welcher Kap. LVI, 10—LVII, 21; LXVI, 1—17 unter die assyrische Zeit bringt (*Hebr. Proph.* I, 415 ff.) und den Rest von Kap. XL—LXVI teils in die, teils nach der Gefangenschaft verlegt (l. c. III, 132 ff.). Geiger faſst hin und wieder Kap. XL—LXVI unter der Benennung „der jüngere Jesaias“ oder „Jesaias II“ zusammen (*Urschrift* u. s. w. S. 37, 56 f. u. s. w.), aber er hält doch dafür, daſs nicht alle Abschnitte in dieselbe Zeit gehören (*Nachgel. Schriften* IV, 177 f.), und er spricht sogar von dem „Dichterkreis im jüngeren Jesaias“ (ibid. 170 f.; *Jüd. Zeitschrift* VI, 97 ff.). Aus seinen Betrachtungen über den durch *Jes.* XL ff. vergegenwärtigten Stand-

punkt geht hervor, daſs er die Autoren nach Judäa und nach der Rückkehr der Gefangenen ins Jahr 536 verlegt.

[2]) Rückert schreibt (*Hebr. Propheten übers. u. erläutert* I, 1): „*Jes.* 40—66. Sieben und zwanzig Kapitel in drei Theilen, jeder von neun Kapiteln", und lenkt die Aufmerksamkeit auf den Kehrvers, indem er Kap. XLVIII, 22; LVII, 21 gesperrt drucken läſst. Er teilt aber übrigens Kap. XL—LXVI in zwei Hälften, „die des Hinaufsteigens", Kap. XL—LIII „Trostrede", und „die des Hinabsteigens", Kap. LIII(LIV?)—LXVI „Mahnrede". Er geht also nicht so weit, wie manche von denen, welche seine Beobachtung übernommen haben (Hitzig, *Jes.* S. 457 ff.; Rüetschi in *Theol. Stud. u. Krit.* 1854, S. 261 ff.; Hahn und Delitzsch in Drechslers *Jes.* III, S. XI ff., 361 ff.), sofern sie davon die Einteilung der Kap. XL—LXVI ganz abhängig machen. Äuſserst gekünstelt ist die Teilung von Hahn. Er betrachtet Kap. XL, 1—11 als Einleitung: findet in Kap. XL, 2 den Inhalt des Ganzen angegeben und bestimmt dann den Gegenstand der drei Hauptteile folgendermaſsen: Kap. XL, 12—XLVIII die Bekehrung Israels und die Offenbarung von Jahwes Herrlichkeit, wodurch Israels Streit (vgl. XL, 2, 3—5) erfüllt wird; — Kap. XLIX—LVII die Unbeständigkeit Israels und die ewige Dauer des Wortes Jahwes, wodurch Israels Missethat versöhnt wird (vgl. XL, 2, 6—8); — Kap. LVIII—LXVI die Wiederkunft Jahwes zu seinem Volke und die herrliche Wiederherstellung Israels, wodurch es eine doppelte Vergütung aus der Hand Jahwes erhält (vgl. XL, 2, 9—11). Nicht zufrieden mit dieser wenig natürlichen Inhaltsangabe nimmt Hahn ferner an, daſs jeder Hauptteil aus drei Gruppen, jede Gruppe aus drei Kapiteln besteht, und daſs in jeder Gruppe das Thema des Teiles behandelt wird, aber so, daſs es zuerst in den drei Gruppen zusammengenommen vollständig entwickelt wird. Mit dem vollsten Recht werden so spitzfindige Teilungen und Unterabteilungen u. a. von Reuss (*G. d. A. T.* S. 428) verworfen.

[3]) Schon Kap. XLVIII, 22; LVII, 21 sind nicht ganz gleichlautend; dort יהוה, hier אלהי; der Parallelismus mit Kap. LXVI, 24 ist rein sachlich; wäre er beabsichtigt, so würden wohl nicht „die Gottlosen" durch „die Abtrünnigen" ersetzt sein. Mit der dreigliederigen Einteilung stehen wir also schon nicht mehr auf festem Boden. Dazu kommt nun, daſs zwar Kap. LVII, 21 mit dem Vorhergehenden gut zusammenhängt und daraus gleichsam von selbst hervorgeht, Kap. XLVIII, 22 dagegen in jeder Hinsicht ein loses Anhängsel an Kap. XLVIII zu sein scheint. Es entsteht also die Frage, ob dieser Vers vielleicht Kap. LVII, 21 entlehnt und hier aufgenommen ist, mit der Absicht, Kap. XL—LVII, welche sonst *uno tenore* durchgehen würden, zu halbieren. In dem Falle würde die dreigliedrige Einteilung das Werk des Redactors sein, und es würden weniger hohe Anforderungen an sie gestellt werden, als wenn sie von dem — angenommenen einzigen — Verfasser ausgeführt wäre. Wenn also dem zugestimmt werden müſste, daſs Kap. LVII und LVIII zusammenhängen und daſs Kap. LVIII—LXVI kein Ganzes ausmachen, so folgt daraus noch nicht, daſs die Teilung in die drei Bücher oder Hauptteile als ganz imaginär zu betrachten ist. Sind die verschiedenen Abschnitte von mehr als einer Hand, so konnte man sich bei ihrer Zusammenstellung mit einer Einteilung und Anordnung begnügen, welche nicht ganz unrichtig war.

Mehr als ein Abschnitt von *Jes.* XL—LXVI steht ohne jeden Zweifel in Zusammenhang mit Cyrus, seinen Siegen und seinen Verfügungen zu Gunsten der jüdischen Gefangenen[4]. Das führt uns von selbst dazu, hinsichtlich der ganzen Sammlung, besser gesagt, jedes selbständigen Stückes, welches darin aufgenommen ist, die Frage zu erheben, ob es chronologisch der Eroberung von Babel (538) und der Rückkehr der Juden in ihr Vaterland (536) voraufgeht, oder aber nach einem kürzeren oder längeren Zwischenraum auf diese Ereignisse folgt. Bei genauer Untersuchung zeigt sich, dafs auf diese Frage nicht für jeden Abschnitt dieselbe Antwort zutrifft. *Jes.* XL—LXVI kann als Ganzes ebensowenig vor 538[5], wie zwischen 538 und 536[6], oder nach 536 v. Chr. niedergeschrieben sein[7]. Nicht von einem jeden Unterteil kann nach Art der Sache das Alter mit hinreichender Sicherheit bestimmt werden. Aber mit Wahrscheinlichkeit werden Kap. XL—XLIX; LII, 1—12 vor die Eroberung von Babel und die Freilassung der Gefangenen, Kap. L; LI; LIV, 1— LVI, 8; LVI, 9—LVII, 20; LVIII; LIX; LX; LXI; LXII; LXIII, 1—6; 7—LXIV; LXV; LXVI dagegen nach der Rückkehr ins Vaterland gestellt[8].

[4]) Cyrus wird genannt Kap. XLIV, 28; XLV, 1. Es ist also kein Zweifel möglich, ob er es ist, welchen Jahwe erweckt hat, um die Juden in Freiheit zu setzen und Jerusalem samt dem Tempel wiederaufzubauen; denn Kap. XLIV, 24—XLV, 25, welche zusammengehören, können sich auf niemand anders als auf ihn beziehen. Durch diesen Abschnitt belehrt, konstatieren wir nun ohne weiteres, dafs auch anderwärts, wo sein Name nicht vorkommt, an ihn gedacht ist, so schon vor Kap. XLIV, 28 in Kap. XLI, 2 f., 25; und danach in Kap. XLVI, 11; XLVIII, 14 f. (wo er vorkommt als der Vollstrecker des Strafgerichtes Jahwes an Babel und den Chaldäern).

[5]) Bei der Beurteilung dieser und der folgenden Anmerkungen behalte man im Auge erstlich, dafs darin fortdauernd von der schriftlichen Aufzeichnung von *Jes.* XL ff. gehandelt und dafür ein Datum gesucht wird. Es ist nicht sicher, aber doch durchaus nicht unwahrscheinlich, dafs diesen Kapiteln Ansprachen zu Grunde liegen, welche teils in Babylonien, z. B. in den Zusammenkünften der Gefangenen am Sabbat, teils später in Judäa gehalten worden sind. Doch läfst sich das Verhältnis zwischen diesen mündlichen Vorträgen und der Schrift, welche auf uns gekommen ist, nicht einmal mutmafslich bestimmen. Wörtliche Wiedergabe des zuerst gesprochenen Wortes ist hier noch weniger wahrscheinlich denn anderwärts, weil die Zeitumstände jedesmal bedeutende Modifikationen bewirkten; wie weit aber der Verfasser in seinem Streben nach Aktualität ging, vermag niemand zu sagen. Wir ziehen also die vorausgesetzte Ansprache im ganzen nicht in Erwägung, sondern fragen ausschliefslich nach dem Zeitpunkt, in welchem sie niedergeschrieben wurde; — zweitens, dafs die Untersuchung nach der Lebenszeit des (der) Verfassers (Verfasser) sich von der

nach seinem (ihrem) Wohnort schwerlich ganz trennen läfst. Wir werden also in N. 5—8 hin und wieder Einzelheiten zur Sprache bringen müssen, welche eigentlich in N. 9 und 10 gehören. „Vor oder nach 536“ fällt zwar nicht ganz zusammen mit „in Babylonien oder in Judäa“, aber es mag doch solange damit gleichgesetzt werden, bis sich ergiebt, dafs einer der in Judäa Zurückgebliebenen oder einer der Gefangenen, welche im Jahre 536 nicht nach Judäa hinaufzogen, das Wort ergriffen hat; — drittens, dafs wir uns bei dieser Untersuchung mit einem wahrscheinlichen Resultate zufrieden geben müssen. Die Verschiedenheit von Ansichten hinsichtlich des Alters und der Heimat von *Jes.* XL—LXVI würde längst verschwunden sein, wenn die Kapitel darüber ein unzweideutiges Zeugnis ablegten. Das ist aber nicht der Fall und noch weniger ist das Zeugnis einstimmig. Das letztere mufs m. E. zu allererst beleuchtet werden, und darum geht jedesmal die Widerlegung derer, welche meinen, dafs *Jes.* XL—LXVI gleich alt seien und aus einer Heimat stammen (N. 5—7, 9), der Zusammenfassung der Erscheinungen voraus, welche für die entgegengesetzte Hypothese sprechen.

Die Annahme, dafs *Jes.* XL—LXVI geschrieben sei vor der Eroberung von Babel durch Cyrus, wird zuerst geprüft. In Kap. XL—XLIX stöfst sie nicht auf entscheidende Bedenken, wird vielmehr durch mehr als einen unzweideutigen Ausspruch bestätigt (vgl. N. 6, 7). Kap. L versetzt uns, wie es scheint, in andere Verhältnisse und in einen anderen Gedankenkreis. Israel beklagt sich über Jahwe, welcher sein Volk verstofsen und verkauft hat; aber die Unglücksfälle, welche es getroffen haben, sind die Folge seiner Sünden, und die Macht Jahwes ist und bleibt unbegrenzt (Vs. 1—3). Der Prophet sieht sich bei Erfüllung des ihm gegebenen Auftrages einer schmählichen Behandlung ausgesetzt, erklärt aber, beharren zu sollen, vertraut, dafs Jahwe ihn unterstützen und rechtfertigen wird und ermutigt seine Gesinnungsgenossen (Vs. 4—11). Der Streit, auf welchen hier angespielt wird, steht aufserhalb der grofsen Frage, welche vor 538 an der Tagesordnung war und scheint wohl in einer niedergelassenen jüdischen Gemeinde, d. h. nach 536, geführt zu werden. — Kap. LI macht den Eindruck einer Trostrede, welche an die Bevölkerung von Jerusalem gerichtet ist: der Zustand der Stadt ist traurig; ihre Bewohner sind wenig an Zahl; doch sie dürfen nicht verzweifeln; es soll ihnen gehen wie Abraham und Sara, den Stammeltern eines zahlreichen Volkes. Die Gefangenen, deren Kommen Vs. 11 angekündigt wird, sind nicht die ersten, sondern dienen zur Vermehrung der Bevölkerung, welche nach Vs. 17—20 durch verschiedene Unglücksfälle viel gelitten hat. Vor 538 konnte schwerlich so über Jerusalem gesprochen werden. — Auch Kap. LIV geht auf die Ausbreitung Jerusalems und auf das Anwachsen ihrer Bevölkerung. In Vs. 14—17 ist die Rede von denen, welchen ihnen nun schon feindlich gesinnt sind und Pläne gegen sie schmieden, welche Jahwe vereiteln wird. Die Gründung selbst der Gemeinde Jerusalem würde nicht ganz stillschweigend übergangen worden sein, wenn sie nicht schon stattgefunden hätte. — Kap. LV endigt mit der Ankündigung eines glänzenden Zuges aus dem Lande der Gefangenschaft nach Jerusalem (Vs. 12 f.); was jedoch dem vorhergeht, ist an eine bereits bestehende israelitische Gemeinde gerichtet, welche sich ihrer herrlichen Bestimmung und ihres Berufes gegenüber den Völkern bewufst werden und auf die Erfüllung der Versprechungen Jahwes vertrauen mufs. Müfste die Gemeinde erst noch gebildet werden, so beginge

der Prophet hier ein sonderbares ὕστερον πρότερον; dagegen folgt er einem sehr natürlichen Gedankengang, wenn Vs. 12 f. sich auf die Rückkehr aller zerstreuten Israeliten bezieht, welche die Frommen auch nach dem Jahre 536 erwarteten (vgl. *Haggai* und *Zach.* I—VIII). — Nach der einfachsten Erklärung enthält Kap. LVI, 8 das Versprechen, dafs den bereits gesammelten Israeliten von Jahwe andere, welche jetzt noch zerstreut sind, zugethan werden sollen. Demzufolge gehört auch hier die erste Rückkehr in die Vergangenheit, und damit stimmt wohl überein, dafs in Vs. 5, 7 der Wiederaufbau des Tempels angenommen wird, und dafs in der ganzen Prophetie Vs. 1—7 der Anschlufs der Fremden an die israelitische Gemeinde als eine nicht ungewöhnliche Sache vorkommt. Sollte sie das gewesen sein, als das Volk sich noch in der Gefangenschaft befand und die Wiederherstellung seiner Nationalität zweifelhaft blieb? — Kap. LVI, 9—LVII, 20 wartet noch immer auf eine gänzlich befriedigende Erklärung. Am allerwenigsten nähern sich einer solchen diejenigen, welche die Prophetie auffassen, als sei sie an das Volk in der Gefangenschaft gerichtet. Dann bleiben unerklärt: die Erwähnung der „Tiere des Feldes" und „des Waldes", welche, wie es scheint, Israel verschlingen wollen (LVI, 9); die Klagen über seine Hirten und Wächter, d. h. Regenten und Propheten (Vs. 10—12); die Versicherung, dafs die Gerechten durch den Tod dem Strafgericht entzogen werden (LVII, 1 f.); die Schilderung der Götzendienerei, deren sich ein offenbar ansehnlicher Teil des Volkes schuldig macht (Vs. 3—11*a*). Vielleicht kommt dies alles noch am besten zu seinem Rechte bei der Annahme, welche denn auch längst geäufsert worden ist (vgl. N. 1), dafs Kap. LVI, 9—LVII, 11*a* ein vorexilisches Stück ist, welches von dem Verfasser von Vs. 11*b*—20 aufgenommen und seinen Zeitgenossen vorgehalten worden ist. Aber dann müfsten diese Zeitgenossen sich in einem Zustande befunden haben, welcher sich von dem vorexilischen nicht allzusehr unterschied, d. h. ein eignes Volkstum geführt haben und auch nicht ganz frei gewesen sein von den Sünden, welche der ältere Prophet gestraft hatte. In der That macht Vs. 11*b*—20 diesen Eindruck: einem solchen Volke wird, wenn es sich demütigt, Genesung, sowie Abwendung des Zornes Jahwes versprochen (Vs. 15—18); Vs. 14 bezieht sich dann auf die Exulanten, welche später sich dazuthun sollen; sie sind dann die weit Entfernten, Vs. 19, während mit denen, welche in der Nähe sind (ibid.), diejenigen gemeint sind, welche sich bei der Wohnung Jahwes zu Jerusalem niedergelassen haben. — Die Predigt über das wahre, Jahwe wohlgefällige Fasten, Kap. LVIII, kommt hinaus auf Versprechungen der Wiederherstellung und des Heiles, Vs. 10*b*—14. Die Zusage der Rückkehr ins Vaterland würde die erste Stelle darunter einnehmen, wenn Israel noch in Babylonien weilte und selbst seine Freilassung noch zweifelhaft war. Das ist indessen nicht der Fall: der Aufbau der uralten Ruinen, das Dichtmachen der Wälle und die Wiederherstellung der Wege (Vs. 12) sind Teile der herrlichen Neuschöpfung, welche der schon vorhandene jüdische Staat erfahren soll, und diese Dinge würden sicherlich in ein anderes Licht gestellt sein, wenn sie für den Propheten und seine ersten Leser der Beginn einer ganz neuen Zeit gewesen wären. — Das Schuldbekenntnis und die Strafrede von Kap. LIX tragen kein Datum; auch während der Gefangenschaft würden sie nicht übel angebracht gewesen sein, wiewohl die ausdrücklich genannten Übertretungen — Gewalt, Blutvergiefsen, Unrecht — zu einem mehr selbständigen Volkstum zu gehören scheinen. Aber

die Aussichten in eine bessere Zukunft, welche zum Schlusse (Vs. 15*b* ff.) eröffnet werden, beweisen m. E., dafs der Prophet das nach Judäa zurückgekehrte Volk vor Augen hat: wenn das begangene Böse bestraft ist, dann „kommt Jahwe als Erlöser zu Zion und zu denen in Jakob, welche sich von dem Abfall bekehrt haben“ (Vs. 20); auch über diejenigen, welche in Zion wohnen, ist also Gericht gehalten. — Kap. LX schildert die zukünftige Herrlichkeit der Nationen, die sittliche Umwandlung ihrer Einwohner. Es zeigt sich durchaus nicht, dafs von all diesem erst noch der Grund gelegt werden müfste, m. a. W., dafs Jerusalem noch ganz unbewohnt ist. — Auch in Kap. LXI wird die anfängliche Wiederherstellung von Jerusalem angenommen: „die Trauernden von Zion“ (Vs. 3) werden durch den Propheten getröstet; die Fortgeführten und Gefangenen, deren Freiheit und Entlassung angekündigt wird (Vs. 1), sind also die noch immer verstreuten Israeliten; die verwüsteten Städte, deren Wiederaufbau bevorsteht (Vs. 4), sind die vielen Städte von Juda, welche durch die geringe Zahl der Zurückgekehrten noch nicht bevölkert waren. — Von Kap. LXII gilt fast dasselbe: die Wächter auf den Mauern Jerusalems (Vs. 6) schauen aus nach dem Erscheinen ihrer jetzt noch verstreuten Söhne (Vs. 10—12); ihrer Verherrlichung in den Augen der Heiden steht gegenüber — nicht ihr gegenwärtiger, ganz verlassener Zustand, sondern — ihre Niedrigkeit mit der damit verbundenen Schmach. — Nach dem *textus receptus* von Kap. LXIII, 1 („aus Edom, aus Bosra“) betrifft der Abschnitt Vs. 1—6 die Strafvollziehung Jahwes an den Edomitern, welche der Prophet als bereits vollzogen darstellt. In Vs. 3, 6 wird gleichwohl ausdrücklich gesagt, dafs Jahwe über die Völker Gericht hält, und nach Vs. 1 wird Edom nicht mehr genannt. Vielleicht mufs dieser Name auch aus dem Verse verschwinden und dort gelesen werden: מְאָדָּם und מִבֹּצֵר: „wer kommt dort in Blutfarbe, in Kleidern, welche röter sind denn die eines Weingärtners?“ (*Proph. Chaldaicae ed.* de Lagarde *p. L.*, worauf mich Prof. H. Oort aufmerksam macht). Ist diese Vermutung richtig, dann wird der Inhalt von Vs. 1—6 so allgemein, dafs ihr Alter sich nicht bestimmen läfst; wird dagegen Edom genannt, so mufs der Abschnitt wie Kap. XXXIV (§ 46 N. 12) beurteilt werden. — Kap. LXIII, 7—LXIV, 11 bilden ein Ganzes. Für die Bestimmung der Entstehungszeit kommen vor allem Kap. LXIV, 9, 10 in Betracht. Die dort gebrauchten Ausdrücke sind so stark, dafs ihnen kein anderer als der exilische Zustand würde entsprechen können. Doch befriedigt diese Erklärung nicht vollständig, denn die Klagen des Propheten — oder des Volkes, welches er klagend und flehend einführt — betreffen einen Zustand, welcher seit kurzem entstanden war; viermal findet sich היה, was doch den Übergang in diesen Zustand bezeichnet. M. E. bezieht sich also der Abschnitt in seinem Ganzen auf Unglücksfälle, welche die jüdische Kolonie betroffen haben, sei es nun auf die Ereignisse, *Neh.* I, 1 ff., sei es auf Geschichten derselben Art, welche noch später fallen. Damit stimmt, wie mir scheint, der Ton des ganzen Stückes viel besser überein als mit der Annahme — der einzigen, welche ferner noch in Betracht kommt — dafs es geschrieben sei unter dem frischen Eindruck von der Zerstörung Jerusalems im Jahre 586. — In Kap. LXV tritt die Gegenüberstellung der Abtrünnigen und der Knechte Jahwes in den Vordergrund. So wie sie hier gezeichnet und die Verfügung Jahwes hinsichtlich dieser beiden Gruppen beschrieben wird, versetzt sie uns in die Zeit nach der Rückkehr. Man achte

einesteils auf Vs. 3 ff., 11, die Götzendienereien, infolge deren Jahwes heiliger Berg vergessen, m. a. W. der Tempeldienst vernachlässigt wird; andernteils auf die Ankündigung von Strafe und Heil in Vs. 8 ff., worin die Rückkehr ins Vaterland erwähnt sein müfste, wenn die beiden Parteien noch in der Fremde geweilt hätten. Mit Recht spricht Cheyne (*Proph. Is.* [1] II, 111 sq.) von „a chapter with such pronounced Palestinian features", und weist hin auf „that, while some passages appear to presuppose the Exile as past, others refer to circumstances characteristic of Jewish life in Canaan". — Mit Kap. LXV ist LXVI nahe verwandt; vgl. Vs. 3, 4, 17 mit LXV, 3—7, 11, sowie die durchgängige Abwechselung von Versprechungen und Bedrohungen mit der Gegenüberstellung, welche Kap. LXV beherrscht. Es ist also a priori wahrscheinlich, dafs beide Kapitel ungefähr in dieselbe Zeit gehören und dafs Kap. LXVI, 7 ff. sich bezieht nicht auf die erste Rückkehr, sondern auf das spätere Anwachsen der Jerusalemer Bevölkerung. Damit stimmt auch überein, dafs in Vs. 6 das Bestehen des Tempels und im allgemeinen in Vs. 6 ff. das Bevölkertsein von Jerusalem vorausgesetzt wird. Über die Erklärung von Vs. 1 f. sind die Ansichten verschieden. M. E. sind sie gerichtet nicht gegen den Plan, sei es in Babylonien, sei es in Jerusalem einen Tempel zu bauen, sondern gegen die übertriebene Würdigung des — somit wieder aufgebauten — Tempels, sicherlich von seiten derjenigen, welche sich nicht scheuten, an götzendienerischen Gebräuchen teilzunehmen (Vs. 3), und sich dadurch Jahwes Strafen aufluden (Vs. 4). Parallel sind deshalb *Am.* V, 21 ff.; *Jes.* I, 11 ff.; *Micha* VI, 6 ff. und besonders *Ps.* L.

[6]) Dies folgt sogleich aus N. 5 hinsichtlich der dort behandelten Abschnitte. Aber es erscheint mir sehr zweifelhaft, ob wohl ein einziger Bruchteil von *Jes.* XL—LXVI aus der Zeit datiert, welche zwischen der Ausfertigung des Ediktes des Cyrus und der Rückkehr der Exulanten verstrichen ist, einem Zeitraum, in welchen Beck (l. c. S. 16 ff.) und Seinecke (l. c. S. 6—16) die ganze Sammlung verlegen. Letzterer hält das Selbstvertrauen, mit dem der Prophet die Rettung Israels verkündigt, mit seiner Aufforderung, Babel zu verlassen, für unerklärlich, es sei denn, dafs die chaldäische Monarchie bereits gestürzt und die Erlaubnis, nach Judäa zu ziehen, schon erteilt war. In Kap. XLVII ist nach seiner Ansicht nicht die Einnahme, sondern die Zerstörung von Babel bevorstehend (was sie bis zum Jahre 516 unter Darius Hystaspis blieb); XLI, 2 f. deutet hin auf die schon vollbrachte schnelle Eroberung des Chaldäer-Reiches und auf das Eindringen des Cyrus in Babel auf einem ungewöhnlichen Wege durch das Bett des Euphrat; XLIV, 25—28, sowie die Parallelstellen enthalten eine deutliche Bezeichnung auf das Freilassungsedikt, welches uns *Esr.* I, 2 f. in authentischer Weise mitgeteilt wird; in LII, 11 wird die Wiedergabe der Tempelgefäfse an die Gefangenen, welche sich zur Rückkehr vorbereiteten (*Esr.* I, 7 f.), vorausgesetzt; XLIX, 22 f. ist als poetischer Kommentar zu der prosaischen Befehlschrift, welche von Cyrus ausgegangen war, zu betrachten. — Dieser Auffassung von Kap. XL ff. können wir nicht zustimmen. Einige der genannten Stellen lassen Seineckes Erklärung zu, aber daneben stehen andere, nach welchen der entscheidende Schlag erst fallen müfste. Kap. XLIII, 14 ist eine Prophetie über das Kommen des Cyrus nach Babel und über die Flucht ihrer Bewohner; nach XLV, 2 wird Jahwe seinen Weg ebenen und die verriegelten Thore vor ihm zerbrechen,

ebenso wie er nach Vs. 13 die Gefangenen freilassen wird; die Worte, welche Kap. XLVII, 8 Babel in den Mund gelegt werden, schliefsen die Annahme ganz aus, dafs sie bereits erobert und unterworfen war; Vs. 12 f. hat keinen Sinn, es sei denn, dafs die Rettung der Stadt noch möglich war; vgl. ferner N. 7; XLVIII, 14 f. werden die Heiden aufgefordert, zu sehen, wie der, welchen Jahwe lieb hat, sein Wohlgefallen an Babel vollziehen wird. Diese Stellen sind unzweideutig, und danach mufs sich also auch die Erklärung der Aussprüche richten, auf welche Seinecke seine Zeitbestimmung baut. Aber wie dann Kap. LII, 11? Aber selbst wenn dort die Tempelgefäfse erwähnt werden, so würde doch die Beziehung auf *Esr.* I, 7 f. nicht sicher sein; denn siehe *Esr.* VIII, 25. Jedoch ist נֹשֵׂא כְלֵי פ׳ der Waffenträger jemandes, und so heifsen hier die Zurückkehrenden Waffenträger Jahwes, weil Jahwe selbst als Kriegsmann dargestellt wird, welcher seine Feinde verjagt und an der Spitze seines Volkes auszieht.

[7]) Vgl. sowohl N. 5 wie N. 6. Nicht nur fehlen in Kap. XL—XLIX, LII, 1—11 die Zeichen eines nachexilischen Ursprungs, welche nach N. 5 mehr oder weniger deutlich in Kap. L, LI, LIV—LXVI angetroffen werden, sondern überdies kommt in diesen Kapiteln eine Anzahl von Zügen vor, welche uns nötigen, sie vor das Jahr 538 oder doch 536 zu stellen. Dazu gehören zu allererst die den Cyrus betreffenden Stellen, welche bereits in N. 4 aufgezählt sind; vgl. N. 6. Cyrus regierte bis 529 und kann also auch in Prophetieen aus den ersten Jahren nach der Rückkehr genannt sein. Aber doch nicht so wie in den citierten Stellen, welche offenbar geschrieben sind unter dem Eindruck seiner grofsen Siege und in der frohen Erwartung dessen, was er für die Exulanten thun sollte. Hierher gehört an erster Stelle die ihnen zu verleihende Erlaubnis, in das Vaterland zurückkehren zu dürfen. Damit in Übereinstimmung liegt dann auch der Zug nach Judäa in Kap. XL ff. noch in der Zukunft und wird mit Farben ausgemalt, welche die Wirklichkeit nicht dargereicht haben kann. Vergleichen wir Kap. XL, 3—5; XLI, 18—20; XLII, 15 f.; XLIII, 19—21; XLVIII, 21; XLIX, 10 untereinander und mit Kap. XLIV, 27 — sicherlich im Hinblick auf die Erwartung hinsichtlich des Cyrus geschrieben — so können wir nicht zweifeln, dafs der Prophet sich die Rückkehr als einen Triumphzug des von Jahwe angeführten Volkes vorstellt. Folglich ist diese Rückkehr für ihn noch zukünftig. Nun blieb sie das in weiterer Auffassung auch noch nach 536 (vgl. N. 5), aber in den Abschnitten, welche Cyrus den von Jahwe gesandten Befreier nennen, mufs wohl an die erste Niederlassung einer jüdischen Kolonie in Judäa gedacht werden. — Ferner weise ich noch auf Kap. XLVII als Ganzes hin. Vs. 1—3 lassen sich nötigenfalls auf das von Cyrus verschonte und unter Cambyses noch immer mächtige und glänzende Babel beziehen. Doch datiert Vs. 5*b* („man wird dich fernerhin nicht nennen Gebieterin der Königreiche") ohne Zweifel aus den Jahren vor der Eroberung durch Cyrus. Dasselbe gilt von Vs. 7 und von Vs. 8, 12 f., welche schon in N. 6 gegen Seinecke angeführt sind.

[8]) Die Beweise für das hier Behauptete sind in N. 5—7 aufgezählt: jedenfalls geht daraus hervor, dafs die Wahrscheinlichkeit, welche für diese chronologische Ordnung spricht, nicht bei allen Abschnitten gleich grofs ist. Nicht ohne Zaudern ist Kap. XLIX in die exilische Gruppe aufgenommen worden. Vs. 1—13 haben dabei den Ausschlag gegeben, teils weil sie die

Befreiung der Gefangenen nicht voraussetzen, sondern ankündigen (Vs 6, 8—13), teils wegen ihrer Übereinstimmung mit XLII, 1—7. Demgegenüber steht nun aber, dafs Vs. 14 ff. sich auch auf das anfänglich wieder hergestellte, aber noch schwach bevölkerte Jerusalem, sowie auf die Rückkehr des ganzen Israel beziehen lassen. Doch scheinen Vs. 24—26 wieder auf das noch bestehende chaldäische Reich hinzuzielen, und sie bestätigen also die aus Vs. 1—13 gezogene Folgerung. — Kap. LII, 13—LIII, 12 ist weder in der ersten noch in der zweiten Gruppe ein Platz angewiesen. Bei der Unsicherheit der historischen Erklärung dieses berühmten Abschnittes schien jede Zeitbestimmung gewagt. Seine Übereinstimmung mit Kap. XLII, 1—7; XLIX, 1—13, insbesondere der Parallelismus von Kap. LII, 13—15 und XLIX, 7 spricht dafür, ihn in die exilische Gruppe zu stellen. Dafür kann auch noch angeführt werden, dafs das unmittelbar vorhergehende Stück, Kap. LII, 1—12, ebenfalls exilisch ist. Wenn wir jedoch die Erfahrungen kennten, denen die individuellen Züge in dieser Schilderung des עבד יהוה entnommen sind, so würden wir uns vielleicht genötigt sehen, diese Erwägungen aufzugeben. Dies würde nicht der Fall sein, wenn man sie richtig entweder mit einem der Märtyrer unter Manasse, oder mit Jeremia in Zusammenhang gebracht hätte (vgl. N. 1).

Hinsichtlich seiner Heimat legt *Jes.* XL—LXVI ebensowenig ein einstimmiges Zeugnis ab. Die Annahme, dafs diese Kapitel in Egypten geschrieben sein sollten, ist ganz unannehmbar[9]). Für Babylonien und für Judäa dagegen sprechen mehr oder weniger deutliche Beweisstellen. Die auf diesem Grunde bewerkstelligte Zerlegung in babylonische und judäische Stücke widerspricht in keinem Punkte der Unterscheidung von exilischen und nachexilischen Abschnitten und bestätigt sogar hie und da ihre Richtigkeit [10]).

[9]) Als Vertreter dieser Ansicht sind bereits genannt Ewald und Bunsen (vgl. N. 1). Ohne in eine Kritik von Bunsens — höchst unwahrscheinlichen — Vermutungen (*Gott in der Gesch.* I, 383—447) einzutreten, erwähne ich hier die Erwägungen Ewalds zu Gunsten der egyptischen Herkunft und zugleich die Gründe, welche uns verbieten, dem zuzustimmen. Der zweite Jesaja hält die nördlichen Teile von Chaldäa für das äufserste Ende der Erde, Kap. XLI, 9 (doch nimmt er dabei seinen Standpunkt in Palästina, wohin Abraham, der in Vs. 8 genannt wird, von Jahwe gerufen und geführt war); er bekundet ein besonderes Interesse an dem Schicksal Afrikas, Kap. XLIII, 3; XLV, 13 f. (welche Stellen indessen für dieses Interesse wenig und für des Verfassers Aufenthalt in Egypten nichts beweisen; Egypten und Äthiopien werden hier erwähnt, um ihres Reichtums willen, vielleicht auch, weil eine Eroberung dieser Länder durch Cyrus für wahrscheinlich gehalten wurde); er bewohnt offenbar ein am Meer gelegenes Land und erwähnt darum so häufig die Küsten (איים) und ihre Bewohner (Kap. XL, 15; XLI, 1, 5; XLII, 4, 10, 12; XLIX, 1; LI, 5; LIX, 18; LX, 9; LXVI, 19), ja er gebraucht dieses Wort einmal zur Bezeichnung des festen Landes, Kap. XLII, 15 (doch es zeigt sich nicht, dafs der Prophet selbst zu diesen Küstenbewohnern gehört, vielmehr dafs dieselben als die am weitesten entfernt Wohnenden für ihn die Heidenwelt darstellen; auch aus Kap. XLII, 15

kann hinsichtlich seines Wohnortes nichts abgeleitet werden); er läfst erkennen, Kap. XLIX, 12, dafs die Bewohner von Pelusium seine Landsleute sind (auch dann nicht, wenn ארץ סינים die Umgegend dieser Stadt bezeichnet, was überdies höchst unwahrscheinlich ist); er spielt endlich auf Mysterien und damit verbundene Opfer an, welche (vgl. Herodotus II, 47 f.) in Egypten im Schwange waren, Kap. LXV, 4 ff. (doch — selbst wenn dem zugestimmt werden müfste — nicht ausschliefslich in Egypten vorkamen und also auch nicht beweisen, dafs der Prophet dort lebte; vgl. N. 5). — Sind also die Gründe, auf denen Ewalds Hypothese ruht, äufserst schwach, so spricht überdies noch die Wahrscheinlichkeit dagegen. Ein Israelit, welcher in Egypten sich niedergelassen hatte, kann sehr wohl die Ereignisse im Osten mit Interesse verfolgt, aber schwerlich sich so ganz losgemacht haben von seiner Umgebung und den besonderen Umständen, in denen er sich befand, dafs wir in einer Schrift von seiner Hand wechselweise einen Augenzeugen der Siege des Cyrus und einen Bewohner von Jerusalem zu hören meinen.

[10]) Seinecke (l. c. S. 1—6) vertritt die Annahme — welche hinsichtlich Kap. XL auch von Oort, *ThT.* X, 528 ff. gemacht wird — dafs der Autor von *Jes.* XL—LXVI sich in Judäa, bestimmter zu Jerusalem, aufhielt. Die zahlreichen Stellen, in welchen der Prophet über oder zu Jerusalem oder Zion redet (Kap. XL, 9 u. s. w. vgl. § 48 N. 2), bringen die Frage nach seinem Wohnorte nicht zur Entscheidung. Befand er sich in Judäa, so konnte er ganz sicher also reden. Aber auch wenn er sich in Babylon aufhielt, kann ihm, dem Seher, die heilige Stadt so deutlich vor Augen gestanden haben, dafs er sich an sie richtete und sie wie eine Person aufforderte, z. B. ihr Festgewand anzuziehen, das Herannahen Jahwes zu verkündigen, auszuschauen nach dem Kommen ihrer Söhne und Töchter u. s. w. In den Abschnitten, welche nach N. 5 älter sind als aus dem Jahre 538, finde ich nichts weiter als solch eine dichterisch-prophetische Personifikation. Auch die Texte, auf welche S. sich beruft, müssen so aufgefafst werden (Kap. XL, 9; LII, 1 u. s. w.; über Kap. XLI, 9 siehe N. 9). Gegen seine Heimatsbestimmung zeugt positiv Kap. LII, 5. In Vs. 4 wird Israels Gefangenschaft in Egypten und die assyrische Unterdrückung erwähnt. Folgt darauf: „*Und nun*, was habe ich *hier* (zu thun? oder was mufs ich *hier?*), spricht Jahwe, dafs mein Volk ohne Gründe fortgeführt ist" — dann kann dieses *hier* nur auf Babel sich beziehen, wo Jahwe verweilt, weil sein Volk dorthin geführt worden ist. Wie S. behaupten kann, dafs פה an dieser Stelle Jerusalem bezeichne, ist mir ein Rätsel. Vs. 11, 12 beweisen wenigstens nicht, dafs der Prophet in Judäa wohnt. „Weicht, weicht, geht aus von dort; geht aus von ihrer Mitte!" — so spricht er zu den Gefangenen, welche sicherlich nicht alle und vielleicht nur in geringer Zahl denselben Ort bewohnten, wo er weilte. Da er sich an alle wendet, so kann er schwerlich sagen: „geht aus von hier!" Insbesondere denkt er an Babylon, die Hauptstadt und Repräsentantin des Landes der Gefangenschaft, und darum sagt er von ihr: „geht aus von ihrer Mitte!" Wer sich dazu nicht versteht, der mag annehmen, dafs der Prophet, nachdem er sich Vs. 7—10 im Geiste nach Jerusalem versetzt hat, den Ruf, Babylon zu verlassen, von dort ausgehen läfst; auch in diesem Falle ist משׁם vollständig gerechtfertigt. Die aus Kap. LII, 1—12 gezogene Folgerung kann per analogiam auf Kap. XLVI, 1 f.; XLVII; XLVIII, 20 ausgedehnt werden.

Besondere Erwähnung verdient noch die Darlegung von **Rutgers** (l. c. S. 71 ff., besonders 87—109). Er sucht nachzuweisen, daſs der Autor von *Jes.* XL—LXVI nirgends auch nur indirekt auf die natürliche Beschaffenheit und die Produkte von Babylonien anspielt; daſs er von der Religion der Babylonier nur das allgemein Bekannte weiſs; daſs er die Wunder der Hauptstadt, insbesondere der groſsen Bauwerke des Nebucadrezar mit keinem einzigen Worte erwähnt; dagegen seine Bilder durchgängig Palästina entlehnt, sowohl der Flora wie der Fauna dieses Landes. — Sofern dieser Beweis die Überlieferung, welche Kap. XL—LXVI dem Jesaja zuerkennt, stützen muſs, verfehlt er seinen Zweck ganz und gar. R. zieht nämlicht nicht in Betracht, daſs die Vorstellung von dem Zustande Palästinas, welche sich in diesen Kapiteln findet, in keiner Hinsicht der Wirklichkeit entspricht, von der sich Jesaja umgeben sah: sie schildern uns das Palästina der babylonisch-persischen Periode, nicht das der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts. Wenn wir die Darlegung von **Rutgers** als Beitrag zur Lösung des Problems beurteilen, mit welchem wir uns jetzt beschäftigen, so giebt sie uns zu folgenden Bemerkungen Anlaſs: 1) ein groſser Teil von *Jes.* XL—LXVI ist in der That in Judäa geschrieben; sofern die Beweise von R. dem entnommen sind, dienen sie zur Bestätigung unserer Ansicht; 2) mit Unrecht wird behauptet (S. 105), daſs der Autor von *Jes.* XL—LXVI nach Ansicht der Vertreter des exilischen Ursprungs in der Stadt Babel wohnte; 3) die Forderung, daſs ein jüdischer Gefangener in Babylonien in einer für seine Mitgefangenen bestimmten Schrift seine Bilder und Vergleiche dem Lande entlehnen muſste, kann nicht anerkannt werden. Sehr mit Recht hat **Land** bemerkt (*ThT.* I, 206 f.), daſs umgekehrt nichts natürlicher ist, als die palästinensische Färbung der Prophetieen, welche sich den vorexilischen Weissagungen anschlieſseu, Babylonien als das zeitweise Gefängnis Israels betrachten und vornehmlich der Schilderung des Glanzes des wiederhergestellten Volkes Jahwes gewidmet sind.

Die Frage, ob *Jes.* XL—LXVI von einer Hand ist, wird durch das Resultat der Untersuchung nach dem Alter und der Heimat dieser Kapitel nicht gelöst. Es erhellt nicht deutlich, daſs mit dem Abstand zwischen den älteren und den jüngeren Abschnitten die Einheit des Autors gänzlich unvereinbar ist, und nichts hindert uns, anzunehmen, daſs der Verfasser der babylonischen Abschnitte mit Serubbabel und Jesua im Jahre 536 nach Judäa gezogen ist. Es muſs aber anerkannt werden, daſs wenigstens manche Teile auf ein längeres Leben in Judäa hinzuweisen scheinen, als dem babylonischen Propheten mit Fug zuerkannt werden kann[11]).

Bei solchem Stand der Sache muſs zur Entscheidung der Frage in betreff der Einheit des Autors das Resultat eines Vergleiches der verschiedenen Abschnitte hinsichtlich ihrer Sprache und ihres Stiles und der darin ausgedrückten Ideen, ein besonders groſses Gewicht in die Wagschale werfen. Ein solcher Vergleich lehrt nun,

1) dafs die Übereinstimmung, welche unter sämtlichen Teilen von *Jes.* XL—LXVI besteht, durch die Thatsache, dafs sie ungefähr gleichzeitig sind, vollständig erklärt wird, und die Annahme, dafs sie alle denselben Autor haben, durchaus nicht empfiehlt[12]);

2) dafs im Gegenteil die Verschiedenheit in Inhalt und Form zwischen mancheh Abschnitten ihren einheitlichen Ursprung höchst zweifelhaft macht, wenn nicht gar ausschliefst[13]).

In Verbindung mit allem, was vorausgegangen ist, führt uns diese Betrachtung zu folgendem Resultat. Ein Teil von *Jes.* XL—LXVI — insbesondere Kap. XL—XLIX; LII, 1—12 (LII, 13—LIII, 12?) — wurde von dem Autor, einem der Gefangenen in Babylonien, vor dem Jahre 536 niedergeschrieben und in demselben Jahre von ihm oder seinen Gesinnungsgenossen unter den Zurückkehrenden mit nach Judäa genommen. Hier aufbewahrt, wurde dieses Stück der Kern einer sich allmählich ausdehnenden Sammlung. Der ursprüngliche Autor selbst kann noch etwas von dem Seinigen ihr beigefügt haben, die meisten Beiträge kamen jedoch von anderen, welche indessen einen einzigen Kreis mit ihm bildeten oder, sofern sie jünger waren, die Traditionen dieses Kreises in Ehren hielten und fortpflanzten[14]). An einem nicht näher zu bestimmenden Zeitpunkt, wahrscheinlich noch im V. Jahrhundert wurden alle diese Prophetieen zu einer einzigen gröfseren Sammlung vereinigt und wenigstens einigermafsen geordnet. Der Sammler unseres gegenwärtigen Buches *Jesaja* (vgl. § 50) fand Kap. XL—LXVI ungefähr in der Form, in welcher wir dieselben jetzt besitzen, und nahm sie so auf, wie er sie vorfand[15]).

[11]) Wenn wir annehmen, dafs der Autor der babylonischen Abschnitte im Jahre 538 circa 40 Jahre alt war, dann hatte er im Jahre 500 eine 80jährige Lebenszeit erreicht. Die Frage ist also, ob die judäischen Stücke alle vor letztgenanntem Jahre geschrieben sein können. Wahrscheinlich ist das nicht. Man bemerkt in diesen Stücken grofse Verschiedenheit des historischen Hintergrundes der Stimmung und des Tones (vgl. N. 5), welche sich weniger leicht erklärt, wenn sie alle innerhalb dieser kurzen Zeit von 536—500 niedergeschrieben sind. Auch würden wir in diesem Fall erwarten, dafs, wenn nicht in allen, so doch in einigen Abschnitten der Tempelbau, sowie der Zwist mit den Samaritern zur Sprache gekommen sein würde. Der Parteistreit in der Gemeinde, welcher sich in einigen Stücken abspiegelt, pafst, wie es scheint, besser in das V. Jahrhundert als in die allerersten Jahre nach der Niederlassung in Judäa. Über Kap. LXIII, 7—LXIV siehe N. 6. Auch Kap. LXVI, 1 f. gehören wohl nicht in die Zeit, in welcher der Tempel gebaut wurde oder kurz zuvor gebaut war.

[12]) Der Vergleich zwischen den Prophetieen des Jesaja und Kap. XL—LXVI, welcher in der zweiten Hälfte von § 47 (S. 106—117 angestellt wurde.

lehrte uns gleichfalls, dafs die genannten Kapitel eine Anzahl Idiotismen miteinander gemein haben. Um die Art und das Mafs der Übereinstimmung anschaulich zu machen, gebe ich hier erst eine alphabetische Liste der dort bereits erwähnten Wörter und Ausdrücke und füge daran dann noch eine zweite Reihe. In der ersten Liste sind die Stellen, in welchen die in Frage stehenden Ausdrücke vorkommen, nicht nochmals aufgezählt, dagegen wird durch eine Zahl bezeichnet, wie vielmal sie in den babylonischen (A) und in den judäischen Abschnitten (B) gebraucht werden. Dabei ist Kap. LII, 13—LIII, 12 zu den babylonischen Stücken gerechnet.

אביר יעקב (S. 110) A 1, B 1.
יאמר יהוה (S. 110) A 3, B 1.
גֹּאֵל, Epitheton von Jahwe (S. 112), A 8, B 5.
יֹצֵר, ebenso (S. 111), A 4, B 1.
מוֹשִׁיעַ, ebenso (S. 111), A 6, B 2.
עבד יהוה (S. 108), A 17, B 1. Vgl. unten N. 13.
צדק (S. 112), A 3, B 4.
צדקה (S. 112), A 7, B 17 — die sämtlichen Stellen.
צמח (S. 112), A 2, B 1.
קדוֹשׁ ישׂראל (S. 109), A 10, B 4.
קֹרָא Phu'al (S. 112), A 1, B 1.
מִשְׁפָּט (S. 112), A 3, B 1.
Wiederholung desselben Wortes (S. 113 f.), A 6, B 10.

איים (oben N. 9), A 7, B 4.
כל־בשׂר, XL, 5 f.; XLIX, 26; LXVI, 16, 23 f.
הֵן, 21mal in Kap. XL—LXVI.
אל־תירא, mit verschiedenen Zusätzen, XLI, 10, 13, 14; XLIII, 1, 5; XLIV, 2; LIV, 4.
שׂים על־לב, XLII, 25; XLVII, 7; LVII, 1, 11 vgl. XLI, 22.
מערב, XLIII, 5; LIX, 19 vgl. XLV, 6.
אפעה, XLI, 24 (?); LIX, 5.
פעלה, XL, 10; XLIX, 4; LXI, 8; LXII, 11; LXV, 7.
פצחה רנה, XLIV, 23; XLIX, 13; LIV, 1; LV, 12.
צאצאים, XLII, 5; XLIV, 3; XLVIII, 19; LXI, 9; LXV, 23.
תהוּ, XL, 17, 23; XLI, 29; XLV, 18, 19; XLIX, 4; LIX, 4.
תמיד, XLIX, 16; LI, 13; LII, 5; LVIII, 11; LX, 11; LXII, 6; LXV, 3.

Es bedarf eigentlich keiner Erwähnung, dafs in dieser Liste nur solche Wörter aufgenommen sind, welche aus dem einen oder anderen Grunde für beachtenswert gehalten werden können.

[13]) Es wäre natürlich ungereimt, zu fordern, dafs sich *Jes.* XL—LXVI, um sie ein und demselben Autor zuerkennen zu können, von Anfang bis zu Ende durch gänzliche Einheit des Gegenstandes, der Ideen und des Sprachgebrauches kennzeichnen sollte. Auch dann, wenn diese Kapitel von einer Hand sind, können sie in diesen drei Beziehungen, sogar ziemlich bedeutend, von einander differieren. Aber man behalte im Auge, dafs die Erscheinungen, auf welche in N. 5—8, 9 f. die Aufmerksamkeit gelenkt wurde, mehr gegen als für die Einheit sprechen und durch N. 12 nicht neutralisiert werden, so-

dafs eine wohl konstatierte Differenz die Wage ganz nach der Seite der entgegengesetzten Betrachtung sich neigen läfst. Die Hauptsache ist indessen. dafs eine solche Verschiedenheit, wie sie thatsächlich vorhanden ist, die Annahme der Einheit kaum oder überhaupt nicht zuläfst. Zwar zeigt sich kein Widerspruch, wohl aber eine derartige abweichende Behandlung desselben Gegenstandes und eine so bedeutende Verschiedenheit in Stil und Sprachgebrauch. wie wir bei ein und demselben Autor nicht erwarten können.

Dafs, im allgemeinen gesprochen, der Stil von Kap. XL—XLIX sich gleich bleibt, aber von Kap. L ab ein anderer wird, ohne indessen einen immer gleichmäfsigen Charakter zu zeigen, läfst sich zwar nicht mit positiven Beweisen darthun, wird aber doch, wenn ich mich nicht täusche, von den meisten Lesern anerkannt. (Vgl. noch unter 6.)

Leichter in Worte zu fassen sind die folgenden sachlichen und formellen Differenzpunkte:

1) die *reductio ad absurdum* des Bilderdienstes kommt vor Kap. XL, 18—20; XLI, 6 f., 24; XLIV, 9—20; XLV, 16, 20; XLVI, 6 f., in den folgenden Kapiteln dagegen nicht, was um so auffälliger ist, weil doch in Kap. LVII, 4 ff.: LXV, 3 ff.; LXVI, 3 f. und vielleicht noch anderwärts (§ 48 N. 7) gegen die Abgötterei zu Felde gezogen wird;

2) die Behauptung von Jahwes Einheit bleibt beschränkt auf Kap. XL—XLVIII (§ 47 N. 24), ebenso wie

3) die Berufung auf die Erfüllung der Prophezeiungen zum Beweise seines Vorherwissens (§ 48 N. 5 f.);

4) „die Knechte Jahwes“, in der Mehrzahl, werden genannt Kap. LIV, 17 (LVI, 6); LXIII, 17; LXV, 8 f., 13—15; LXVI, 14; in den vorhergehenden Kapiteln nicht, weil dort ebensowenig, wenigstens nicht in demselben Mafse der Antagonismus im Innern der jüdischen Gemeinde vorkommt, welchen die Unterscheidung der „Knechte“ und der „Feinde Jahwes“ oder der „Abtrünnigen“ offenbart (vgl. Kap. L, 4—11). Hiermit hängt zusammen

5) dafs die ideale Auffassung von Israel als Knecht Jahwes und von dessen Aufgabe gegenüber und in der Heidenwelt ausschliefslich in diesen Abschnitten angetroffen wird, welche — aus hiervon unabhängigen Gründen — einem exilischen Autor zuerkannt sind. Vgl. die Stellen § 47 N. 20; in dem einzigen judäischen Abschnitte, welcher darunter vorkommt, Kap. L, (1) 4—11, wird der Knecht mehr als anderwärts mit der Person des Propheten identifiziert, welcher Vs. 4—9 von seiner eigenen Erfahrung und Stimmung zeugt; parallel damit ist Kap. LXI, 1—3;

6) mit der sub 1—5 besprochenen sachlichen Differenz geht zusammen ein beachtenswerter Unterschied im Sprachgebrauch, welcher zum Teil zusammenhängt mit den Ideen, welche ausschliefslich entweder in den babylonischen oder in den judäischen Stücken vorgetragen werden, zum Teil davon unabhängig ist. Dies wird sich aus der folgenden, gröfstenteils alphabetischen Liste näher ergeben:

A. מֵאָז, XLIV, 8; XLV, 21; XLVIII, 3, 5, 7 f.

A. כאין, כאפס, XL, 17; XLI, 11 f., 24.

A. אַף (mannigfacher Gebrauch), XL, 24; XLI, 10, 23, 26; XLII, 13; XLIII, 7, 19; XLIV, 15 f.; XLV, 21; XLVI, 11; XLVIII, 12 f., 15.

B. גאל, besudeln, LIX, 3; LXIII, 3.

B. גאול, losgekauft, LI, 10; LXII, 12.

A. זד, XLII, 24; XLIII, 21.
A. כִּנָּה, XLIV, 5; XLV, 4.
B. למּוד, L, 4; LIV, 13.
A. סגד, XLIV, 15, 17, 19; XLVI, 6.
A. למען mit Pron. suff., XLIII, 14, 25; XLVIII, 11.
A. עיר הקדשׁ, XLVIII, 2; LII, 1.
B. שׁד ושׁבר, LI, 19; LIX, 7; LX, 18.
B. שׂושׂ, שׂשׂון, משׂושׂ, LXI, 10; LXII, 5; LXIV, 4; LXV, 18 f.; LXVI, 10, 14; — LXI, 3; — LXII, 5; LXV, 18.
B. „Jahwe, unser Vater," LXIII, 16; LXIV, 7.
A. die Ausdrücke, welche mit der Behauptung von Jahwes Einheit, Macht, Vorherwissen, sowie mit dem Kampf gegen die Götzen zusammenhängen, wie: „ich Jahwe [Gott] und niemand mehr" (XLV, 5 f., 18, 22; XLVI, 9); „ich der erste und der letzte" (XLI, 4; XLIV, 6; XLVIII, 12); „mit wem wolltet ihr mich [Gott] vergleichen" (XL, 18, 25; XLVI, 5); „der den Himmel ausspannt, die Erde ausbreitet u. s. w." (XLII, 5; [XLIII, 16 f.;] XLIV, 24; XLV, 18); „wer verkündigte von dem Anfang u. s. w." (XLI, 26; XLIII, 9; XLIV, 7; XLV, 21; XLVIII, 14 vgl. XLIII, 12; XLIV, 8; XLVI, 10; XLVIII, 3, 5).
A. der mannigfaltige Gebrauch von adj. und part. fem. plur. als Neutra XLI, 22 f.; XLII, 9, 20; XLIII, 18; XLIV, 7; XLV, 11; XLVI, 9; XLVIII, 3, 6; in B. nur einmal LXV, 17.

Vgl. den Schlufs von N. 12. Auch diese Liste ist durchaus nicht vollständig. Die Unterscheidung von exilischen und nachexilischen Abschnitten beruht nicht auf ihrer Verschiedenheit in Ideen und Sprachgebrauch, sondern findet darin, nachdem sie aus anderen Gründen gemacht ist, ihre Bestätigung.

[14]) Diese Vermutung mufs — und kann auch allein — darin ihre Empfehlung finden, dafs sie in ungezwungener Weise Rechenschaft giebt von den gesamten Thatsachen, welche das Studium von *Jes.* XL—LXVI an das Licht bringt. Es ist nichts Unwahrscheinliches in der Annahme, dafs solch ein Kreis sich bildete und geraume Zeit bestehen blieb. Der Idealismus des babylonischen Autors war wohl geeignet, die dazu erforderliche Anziehungskraft auszuüben, und lebt in der That fort, wenn auch in modifizierter Form, in den später seinem Nachlafs angefügten judäischen Abschnitten. So sind, um ein Beispiel zu nennen, Kap. LI, 4 f.; LVI, 6 f.; LXVI, 18, 23 der Nachklang oder besser: die Nachklänge des Tones, welcher in Kap. XLV, 22—24 angeschlagen wird, sowie der Erwartungen, welche jener hinsichtlich der Verherrlichung des Knechtes Jahwes und seiner Predigt unter den Heiden hegte. Vgl. *Pr.* I, 295—300. Vor, ja auch nach der Reformation Esras und Nehemias mufste der Unterschied zwischen den Geistesverwandten des babylonischen Propheten und der in Judäa herrschenden Richtung grofs genug gewesen sein, um ihr Zusammenbleiben und den Antagonismus zwischen ihnen und einem grofsen Teile der jüdischen Gemeinde zu erklären.

[15]) Die Zeitbestimmung, welche hier vorgeschlagen wird, beruht ausschliefslich darauf, dafs sich in *Jes.* XL—LXVI keine deutlichen Spuren z. B. vom IV. Jahrhundert nachweisen lassen. Es ist übrigens Raum da für die Annahme, dafs die Sammlung erst in diesem Jahrhundert abgeschlossen

wurde, denn damals erst kann der erste Teil unseres Buches *Jesaja*, Kap. I—XXXIX, zustande gekommen sein (§ 46 N. 20). Man kann noch fragen, warum die Abschliefsung von Kap. XL—LXVI nicht dem Sammler, es sei des ersten Teiles, es sei des Buches *Jesaja*, zuerkannt worden ist. Die Antwort mufs lauten, weil Kap. I—XXXIX und XL—LXVI, obwohl jetzt zu einer Schrift vereinigt, doch keine Zeichen einer Redaction einer einzigen Hand tragen. Kap. LXV, 25 ist sicherlich bereits von dem judäischen Autor aus Kap. XI, 6—9a herübergenommen worden, und ebensowenig wie in Kap. XL ff., nach der Analogie von Kap. I ff., die einzelnen Prophetieen mit Aufschriften versehen sind, ist in Kap. I ff. irgend etwas von einem Einflufs des zweiten Teiles zu spüren. — Über Kap. XLVIII, 22; LVII, 21; LXVI, 24 vgl. N. 3.

§ 50. Der Ursprung des Buches Jesaja.

Die Verteidiger der Echtheit des ganzen Buches Jesaja stimmen darin unter einander überein, dafs die Jesajanischen Prophetieen nach einem festen Prinzip, welches sich meist als „chronologisch-sachlich" charakterisiert, geordnet sind. Diese Ordnung zeugt nach ihrem Urteil von einer so klaren und bewundernswerten Einsicht in die Art und den Gang von Jesajas Wirksamkeit, dafs sie ohne das geringste Bedenken dem Propheten selbst zugeschrieben werden darf und also ihrerseits einen entscheidenden Beweis für die Echtheit der ganzen Sammlung und eines jeden ihrer Teile liefert. Versuchen sie indessen nachzuweisen, welche Gedanken der hochgerühmten Ordnung zu Grunde liegen, dann zeigt sich alsbald, dafs darüber ganz verschiedene Ansichten herrschen, was einesteils hervorgeht aus der auseinandergehenden Bestimmung des Alters mancher Prophetieen, aber anderenteils die Ideen selbst betrifft, durch welche nach ihrer Meinung der Prophet sich hat leiten lassen[1]). Das Lob, mit welchem man das Buch Jesaja überschüttet, gilt also eigentlich nicht der Ordnung seiner Teile selbst, sondern dem Scharfsinn und dem — nicht immer gesunden — Geiste, welche bei der Aufspürung und Beschreibung ihres vermeintlichen Prinzipes aufgewandt sind. Und selbst wenn nach der vorhergehenden Untersuchung über den Ursprung der Teile (§ 42—49) diese Theorieen, welche das Ganze betreffen, noch in Betracht kommen könnten, so würden sie doch als zu gesucht und unnatürlich zurückgewiesen werden müssen[2]).

1) Vgl. u. a. Drechsler, *Jes.* I, 27—39; Delitzsch, ibid. III, 393—399 und *Bibl. Comm.* III, 1 S. 18—20; Keil, *Einl.* § 65; B. Keteler, *Die Gliederung des B. Jesajas als Grundlage seiner Erklärung* (Münster 1870); Löhr, *Zur Frage über die Echtheit von Jes. 40—66* (3 Hefte, 1876—80). Des mehr oder weniger verwickelten Hypothesen, welche diese Gelehrten vortragen,

steht die sicherlich viel einfachere Ansicht von Kay (l. c. p. 4 coll. 24) gegenüber, dafs Kap. I—LXVI rein chronologisch geordnet ist: I—V aus der Regierungszeit des Usia; VI des Jotham; VII—XIV, 27 des Achas; XIV, 28—XXXV aus der ersten Hälfte, XXXVI—LXVI aus der zweiten Hälfte der Regierungszeit des Hiskia. Aber es wird wohl niemand befremden, dafs die übrigen nach etwas Besserem, selbst wenn es dann auch weniger einfach wäre, ausgeschaut haben. Ihre Theorieen tragen in jedem Falle den Schwierigkeiten Rechnung, welche Kay nicht einmal begreift. Wie jeder einzelne dies thut, braucht hier nicht mitgeteilt zu werden; eine kurzgefafste Auseinandersetzung der Hypothesen von Drechsler (welcher Keil zustimmt und von Delitzsch mag genügen.

Drechsler erklärt sich ebensosehr gegen diejenigen, welche in dem Buche Jesaja eine chronologische, wie gegen die, welche darin eine sachliche Ordnung zu bemerken glauben. Seiner Ansicht nach ist die Sammlung, so wie sie jetzt vor uns liegt, ein Bild der Wirksamkeit des Propheten. Stand diese teils mit dem syrisch-ephraimitischen Kriege, teils mit Sanheribs Einfall in Verbindung, sind diese beiden Ereignisse gleichsam die Mittelpunkte seiner prophetischen Arbeit, dann ist es nicht mehr als natürlich, dafs auch das nach ihm benannte Buch aus zwei Teilen besteht, nämlich Kap. I—XXVII und Kap. XXVIII—LXVI, von denen jeder seinen eigenen Mittelpunkt („Focus") hat, Kap. VII und Kap. XXXVI, XXXVII, um welche herum alle übrigen Weissagungen, welche mit demselben Hauptereignis mehr oder weniger zusammenhängen, geordnet sind. Der erste Teil, Kap. I—XXVII, besteht dann aus den folgenden Unterabteilungen: A. Kap. I, Einleitung, von dem Propheten selbst voran gestellt, und zwar aufser der Reihe, da sie später geschrieben ist als die folgenden Kapitel; B. Kap. II—VI, welche sämtlich Kap. VII ebenso vorbereiten, wie Kap. VI durch V und Kap. V durch II—IV vorbereitet wird; C. Kap. VII, welches den Mittelpunkt bildet; D. Kap. VIII—XII (einzuteilen: VIII, 1—4; VIII, 5—IX, 6; IX, 7—X, 4; X, 5—XII), welche sich unmittelbar an Kap. VII anschliefsen und damit ein Ganzes bilden; E. Kap. XIII—XXIII, eine Reihe von Weissagungen, in denen Israel ganz in den Hintergrund tritt, welche sich mit der Welt und dem Gericht über dieselbe beschäftigen, aber übrigens aufs engste zusammenhängen mit Kap. II—XII und in Kap. XI, 12, 14, 16 und X, 5—34 wie im Keime enthalten sind; F. Kap. XXIV—XXVII enthält eine Zusammenfassung von Kap. XIII—XXIII, gleichfalls Vorbereitung von Kap. XXVIII—LXVI: zwar ist Israel mit den heidnischen Völkern gestraft, doch zur Ehre Jahwes wird es aus dem Tode auferstehen, wonach auch die Heiden, wenn sie nicht mutwillig in ihrer Verkehrtheit verharren, an Israels Heil Teil erlangen sollen. — Der zweite Teil (Kap. XXVIII—LXVI) besteht aus: A. Kap. XXVIII—XXXV, welche „samt und sonders" auf die durch Sanherib hervorgerufene Krise sich beziehen; B. Kap. XXXVI, XXXVII, welche den Mittelpunkt bilden (siehe oben); C. Kap. XXXVIII, XXXIX, zwei Kapitel, welche zugleich eine Fortsetzung von Kap. XXXVI, XXXVII und eine Vorbereitung von D. enthalten, d. h. von Kap. XL—LXVI, worin der Prophet sich in den Zeitpunkt versetzt, welcher Kap. XXXIX angekündigt wird, und von dort aus die ganze Zukunft überblickt. — Drechsler hält es ferner für höchst bemerkenswert und zugleich für eine Bestätigung seiner Theorie, dafs in Kap. I—LXVI nur da Aufschriften stehen, wo etwas Neues beginnt, wenn auch nur relativ Neues, während solche Aufschriften fehlen, wo

„Zusammenhang stattfindet im Sinne stetigen Fortschritts, continuirlicher Entwicklung“: dies wird sogleich und von selbst sich ergeben bei Erwägung der Beziehung, in welcher Kap. I, 1; II, 1; XIII, 1; XIV, 28; XV, 1; XVII, 1; XIX, 1; XXI, 1, 11, 13; XXII, 1; XXIII, 1; XXXVIII, 9 zu dem Vorhergehenden und dem Folgenden stehen.

Während Keil mit diesen Ideen Drechslers ganz übereinstimmt, erklärt Delitzsch, mit den Hauptgedanken übereinzustimmen, trägt aber übrigens eine gänzlich abweichende Hypothese vor. Nach seinem Urteil zerfällt die erste Hälfte, Kap. I—XXXIX, welche chronologisch der zweiten, Kap. XL—LXVI, vorhergeht, in sieben Abteilungen, 1. Kap. I—VI der Weg zur Verhärtung; 2. Kap. VII—XII Immanuel; 3. Kap. XIII—XXIII Gericht und Heil der Heiden; 4. Kap. XXIV—XXVII das allgemeine Gericht über die Völker; 5. Kap. XXVIII —XXXIII der Abfall von Assyrien und die Folgen desselben; 6. Kap. XXXIV, XXXV das Weltgericht; 7. Kap. XXXVI—XXXIX der Fall von Assur und das Emporkommen von Babel. Während Delitzsch auch in dieser Einteilung in sieben Gruppen einen Beweis ihrer Ursprünglichkeit sieht, erkennt er übrigens an, dafs Kap. I jünger ist als Kap. II ff. und als Einleitung angesehen werden mufs, und dafs auch schon in Kap. I—XXXIX Prophetieen vorkommen, welche nach Hiskias fünfzehntem Jahre geschrieben sind und also mit Kap. XL—LXVI gleichzeitig sind (Kap. XIII, 1—XIV, 23; XXI, 1—10; XXIII; XXIV—XXVIII; XXXIV; XXXV). Die Stellung von Kap. VI nach Kap. II—V rechtfertigt er durch die Bemerkung, dafs erstgenanntes Kapitel, weil es eine Prophetie enthält, welche sich allmählich verwirklichte, rückwärts und vorwärts „blickt“. Endlich hält er dafür, dafs Kap. XXXVIII, XXXIX chronologisch Kap. XXXVI, XXXVII vorhergehen, aber — von dem Propheten selbst — hinter diese beiden Kapitel gestellt sind, weil sie Kap. XL—LXVI vorbereiten.

[2]) Die eigentlichen Schwierigkeiten, welche sich bei der Erklärung der Ordnung der Jesajanischen Prophetieen ergeben, hat ebensowenig ein Delitzsch wie ein Drechsler aus dem Wege geräumt. Um ihren Hypothesen einen Schein von Wahrheit zu geben, haben sie sich zweideutiger Ausdrücke bedienen und überdies allerlei Hülfs-Hypothesen anwenden müssen, von denen eine noch unwahrscheinlicher als die andere ist. Es entscheidet nichts, wenn man das Buch *Jesaja* „ein sinnvoll gegliedertes Ganze“ nennt; man mufs doch auch beweisen, dafs es diesen Namen verdient. Aber bereits dies eine, dafs Drechsler und Delitzsch die Anordnung der Jesajanischen Prophetieen ebenso passend wie „sinnvoll“ nennen, während sie doch in den Hauptpunkten voneinander abweichen, beweist deutlich, dafs beide — ganz unbewufst natürlich — dem Sammler ihre eigenen Gedanken und Pläne geliehen haben, um sich dann über ihre Angemessenheit und ihren Zusammenhang zu wundern. Ich bin denn auch überzeugt, dafs jede andere Anordnung derselben Weissagungen nach dieser Methode sich ebensogut wie die gegenwärtige rechtfertigen läfst. Was die Einzelheiten betrifft, so beachte man noch: 1) Über Kap. I siehe N. 7 und § 43 N. 18, woraus hervorgeht, dafs die Annahme, nach welcher Kap. I als Einleitung Dienste thun mufs, nicht eben unwahrscheinlich ist. Nur kann nicht zugegeben werden, dafs es eine passende Einleitung für das Buch *Jesaja* in seiner Gesamtheit ist; 2) Kap. VII—XII bilden keineswegs ein Ganzes, noch weniger datieren sie alle aus der Regierungszeit des Achas (§§ 42, 43); 3) mit Unrecht wird behauptet, dafs Kap. XIII—XXIII ohne Ausnahme gegen die

Heiden gerichtet sei. Drechsler (II, 14) sieht dies selbst ein, aber behauptet nun, dafs in dieser Sammlung der Gedanke eines allgemeinen Weltgerichtes ausgearbeitet wird, und aus diesen Gründen Drohungen gegen allerlei Völker, Länder, Städte, Personen u. s. w. hier zusammengefügt sind. Mit andern Worten, die Zusammenfügung des Ungleichartigen soll hier gerade ein Beweis für Plan und Ordnung sein. Auf diese Weise kann man in der That alles reimen; 4) die Stellung von Kap. XIII, 1—XIV, 23; XXI, 1—10 wird von Delitzsch durchaus nicht gerechtfertigt: dafs diese Kapitel mit Kap. XL—LXVI verwandt und gleichzeitig sind und also, wenn man will, Kap. XL—LXVI vorbereiten, ist eine Thatsache; doch um hierin einen Beweis — nicht ihrer Unechtheit, sondern — der planmäfsigen Anlage der ganzen Sammlung finden zu lassen, mufs man sich schönklingender sinnloser Phrasen bedienen. Der Leser wird durch Kap. XIII, 1—XIV, 23 — zwischen zwei Prophetieen gegen Assur (Kap. X, 5—XII; XIV, 24—27) stehend — zwar in Verwirrung gebracht, aber durchaus nicht vorbereitet auf den zweiten Teil (Kap. XL—LXVI), ebensowenig durch Kap. XXI, 1—10; 5) mit Unrecht heifst Kap. XXIV—XXVII eine Übersicht (§ 46 N. 14 ff.); 6) Kap. XXXIV, XXXV stehen sowohl nach der Auffassung von Drechsler wie nach der von Delitzsch an falscher Stelle, es sei denn, dafs man gegen alle Augenscheinlichkeit den Inhalt dieser Prophetie geistig auffafst und verallgemeinert, obwohl sie selbst dann noch des Zusammenhanges mit Kap. XXXIII und XXXVI entbehrt und viel eher zu Kap. XIII—XXVII gehört; dafs Kap. XXXVIII f. hinter Kap. XXXVI f. stehen, kann schon wegen 2 *Kön.* XVIII—XX nicht so bedeutungsvoll sein, wie Delitzsch meint; überdies ist es unwahr, dafs Hiskias Krankheit Kap. XXXVI f. voraufgehen müfste; *e mente auctoris* ist sie mit Sanheribs Einfall gleichzeitig, und der Besuch der babylonischen Gesandten, Kap. XXXIX, erst darauf gefolgt. Doch sei es hiermit genug an Beweisen dafür, dafs das Urteil, welches wir über diese künstlichen Hypothesen gefällt haben, keineswegs zu streng ist.

Was aus dem Buche *Jesaja* selbst hinsichtlich seines Ursprunges gefolgert werden kann, kommt auf folgendes heraus:

Das Buch ist entstanden durch Zusammenfügung von wenigstens sechs kleineren Sammlungen und einzeln vorhandenen Weissagungen, nämlich Kap. I; Kap. II—XII; Kap. XIII—XXVII; Kap. XXVIII—XXXIII; Kap. XXXIV, XXXV; Kap. XL—LXVI.

Der gegenwärtigen Sammlung ist höchst wahrscheinlich eine andere vorhergegangen, welche aus *Jes.* I—XXXIX bestand; damit wurden Kap. XL—LXVI verbunden, weil man diese Kapitel für das Werk des Jesaja ben Amos hielt. Was zu diesem Irrtum Anlafs gegeben hat, läfst sich wohl vermuten, aber nicht mit Sicherheit nachweisen[8]).

Der Redactor dieser früheren Sammlung, *Jes.* I (II)—XXXIX, fügte den beiden Sammlungen Kap. II—XII und XIII—XXVII noch einige mit Recht oder Unrecht für Jesajanisch gehaltene Prophetieen (Jes. XXVIII—XXXIII; XXXIV, XXXV) hinzu und verband damit einen historischen Bericht über Sanheribs Einfall und Jesajas prophetische

Wirksamkeit (Kap. XXXVI—XXXIX), womit er die ganze Sammlung auf eine angemessene Weise zu beschliefsen meinte[4]).

Dafs wirklich *Jes.* II—XII und XIII—XXVII besondere Sammlungen sind, welche nicht durch ein und dieselbe Person zusammengefügt sind, geht vor allem aus den Aufschriften in der zweiten Sammlung hervor (Kap. XIII, 1; XIV, 28; XV, 1; XVII, 1; XIX, 1; [XX, 1]; XXI, 1, 11, 13; XXII, 1; XXIII, 1), welche grofse Übereinstimmung unter einander zeigen und in Kap. II — XII überhaupt nicht, in Kap. XXVIII — XXXIX nur einmal (Kap. XXX, 6) angetroffen werden[5]). Die Vermutung, dafs der Sammler von Kap. XIII—XXVII die ältere Sammlung nicht ganz und gar unangetastet gelassen, sondern damit seine eigene Sammlung durch Umstellung von Kap. XIV, 24—27 sehr eng verbunden habe, ist nicht annehmbar[6]).

Kap. I ist — vielleicht aus einer der oben unterschiedenen Sammlungen genommen und — vornan gestellt, weil diese Strafrede sowohl um ihres Anfanges, als auch ihres Inhaltes willen besonders geeignet schien, als Einleitung zu einer Sammlung von Jesajanischen Weissagungen zu dienen. Wer ihr diesen Platz angewiesen hat, läfst sich nicht mit Bestimmtheit sagen, wahrscheinlich aber der Redactor von Kap. I—XXXIX[7]).

Es ist möglich, dafs entweder der Sammler einer einzigen Sammlung, oder die Person, welche zwei oder mehr Sammlungen zusammenfügte, zugleich der Autor der kleineren oder gröfseren Stücke ist, welche nun neben die echten Prophetieen gestellt oder damit zu einem Ganzen verbunden in dem Buche Jesaja sich finden. Durch die Analogie, welche die Redaction der historischen Stücke an die Hand giebt, wird diese Möglichkeit sogar zur Wahrscheinlichkeit erhoben. Sicherheit haben wir in dieser Hinsicht freilich keineswegs. Es zeigt sich nämlich nicht, dafs die unechten Stücke oder wenigstens einige von ihnen, welche in ein und derselben Sammlung vorkommen, denselben Autor haben; ebensowenig bilden sie zusammen eine Reihe oder ein System, welches als solches die Hand ein und desselben Redactors verriete[8]). Auch die Anordnung der Prophetieen in den verschiedenen Sammlungen zeigt keine deutlichen Spuren einer redigierenden Thätigkeit, welche sich über mehr als eine Sammlung oder sogar über das ganze Buch ausgedehnt hätte[9]). Wenn wir beachten, dafs Prophetieen von verschiedenen Autoren in jedem Falle von mehr als einem Redactor zusammengefügt wurden, und zwar erst geraume Zeit nach dem Ende der babylonischen Gefangenschaft, dann kann es uns keineswegs befremden, dafs weder in den einzelnen Sammlungen, noch in dem ganzen

Buche ein eigentlich hervortretender Plan zu entdecken ist[10]). Die Sammler beabsichtigten nichts weiter als die Zusammenfügung der Weissagungen, welche in dem Kreis, in welchem sie verkehrten, oder von ihnen selbst dem Jesaja zugeschrieben wurden.

[3]) Vgl. § 47 N. 16. Neben die dort vorgetragenen Vermutungen lassen sich noch andere stellen, aber keine von ihnen hat gröfsere Wahrscheinlichkeit als die Meinung, dafs der Autor von *Jes.* XL ff. den Namen Jesaja (ben Amos?) trug und mit dem gleichnamigen Zeitgenossen des Hiskia verwechselt worden ist. Man vgl. *Jes.* VIII, 2 mit *Zach.* I, 1, 7 und über die Zusammenfügung von Prophetieen, welche verschiedenen Autoren zuerkannt sein müfsten, unsere Untersuchung über *Zach.* I—VIII; IX—XI; XII—XIV (unten Hauptstück X).

[4]) Vgl. § 45, besonders N. 2.

[5]) Über Kap. XXX, 6 vgl. § 43 N. 11. Wenn auch Kap. XX, 1 von der Hand des Sammlers wäre, so würde darin das Wort משא ebensowenig fehlen wie z. B. in Kap. XIV, 28; wahrscheinlich ist also die genannte Aufschrift von ihm gefunden worden, vielleicht sogar von Jesaja selbst. — Kap. XXIV—XXVII tragen keine Aufschrift, so dafs ihre Zusammenfügung mit Kap. XIII—XXIII zu einer Sammlung nicht über allen Zweifel erhaben ist. Diese Kapitel unterscheiden sich indessen so deutlich von Kap. XXVIII ff. und zeigen dagegen mit Kap. XIII—XXIII eine so grofse Übereinstimmung, dafs ihre Verbindung mit letztgenannter Sammlung als höchst wahrscheinlich bezeichnet werden kann.

[6]) Vgl. § 43 N. 12, wo die Gründe angegeben sind, welche für die Gleichzeitigkeit von Kap. XIV, 24—27 mit Kap. XVII, 12—XVIII und nicht mit Kap. X, 5—XII, 6 (ibid. N. 5) sprechen. Werden sie als triftig anerkannt, so kann von einem ursprünglichen Zusammenhang zwischen Kap. X, 5—XII und XIV, 24—27, welcher jetzt durch die Einschaltung von Kap. XIII, 1—XIV, 23 gelöst ist, keine Rede mehr sein.

[7]) Vgl. § 43 N. 14—18. In N. 2 wurde bereits bemerkt, dafs Kap. I schwerlich eine angemessene Einleitung für das ganze Buch *Jesaja* genannt werden kann. Dagegen kann es sehr wohl von dem Sammler der Kapitel II—XXXIX als eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes betrachtet und also auch durch ihn voran gestellt sein.

[8]) Hinsichtlich der Redaction des Buches *Jesaja* hat Oort (*ThT* XX, 191—193) eine Hypothese vorgetragen, welche viel Anziehendes hat und jedenfalls verdient, näher erwogen zu werden. Sie betrifft eigentlich nur Kap. XIII—XXVII, läfst sich aber nach O. auch auf die vorhergehenden Kapitel, vielleicht auf den ganzen ersten Teil, Kap. I—XXXIX, anwenden. Der Redactor nahm dann nach dieser Hypothese namentlich in Kap. XIII ff. allerlei Jesajanische und Nichtjesajanische Prophetieen auf, welche auf die Heiden Bezug hatten, versah sie mit Aufschriften und bereicherte sie mit Anhängseln von seiner eigenen Hand, als da sind Kap. XI, 16; XIV, 1—3, 24—27; XVI, 13 f.; XIX, 18—25; XXI, 16 f.; XXIII, 15—18; XXVII, 13. Aus diesen Anhängseln geht hervor, dafs ihm fortwährend zwei grofsartige Aussichten vor Augen standen: der Rest von Israel wird aus der Fremde zurückkehren, während seine Unterdrücker zermalmt werden, und viele Heiden werden sich zu Jahwe bekehren und seinen

Segen erlangen. Er lebte in der persischen Zeit ungefähr in der Mitte des V. Jahrhunderts und hat dann auch, wo er von Israels Unterdrückern spricht, die Perser im Auge, welche er indessen als die Erben Assurs betrachtet und daher auch mit diesem Namen bezeichnet (Kap. XIV, 24—27; XIX, 23—25). Für ihn, für Egypten und für Tyrus ist Aussicht auf Bekehrung vorhanden (Kap. XIX, 18—25; XXIII, 15—18); nicht so für die Wüstenbewohner und für Moab (Kap. XXI, 16 f.; XVI, 13 f. vgl. XXIV—XXVII).

Mit dieser Auffassung von der Thätigkeit des Redactors ist diejenige von Stade (vgl. §§ 42, 43 *passim*) offenbar verwandt. Sie ist indessen auch von diesem ebenso wie von Oort bis jetzt mehr angedeutet als ausgearbeitet worden. Wie sehr ich anerkenne, dafs sie die Analogie für sich hat und an und für sich durchaus nicht unwahrscheinlich ist, so kann ich sie vorläufig noch nicht annehmen aus Gründen, welche bereits in § 42 ff. klar gelegt worden sind. Die Abschnitte und Verse, welche Oort teils in Übereinstimmung, teils im Widerspruch mit Stade dem Redactor zuspricht, stammen m. E. teils von Jesaja selbst her, teils sind sie integrierende Bestandteile der jüngeren Prophetieen, womit sie jetzt verbunden sind. Kap. XI, 16 gehört zu Vs. 10—15; XIV, 1—3 läfst sich von Vs. 4—23 nicht trennen; XIV, 24—27 ist keine Nachschrift zu XIII, 1—XIV, 23, sondern ein Jesajanisches Orakel oder Fragment über das Schicksal von Assur selbst u. s. w. Dazu kommt, dafs die beiden Hauptgedanken, welche Oort in den angenommenen Anhängseln ausgedrückt findet, nicht charakteristisch genug sind, um den gemeinschaftlichen Ursprung dieser Anhängsel darzuthun: sie sind auch dem Jesaja nicht fremd und bilden zusammen den Hauptinhalt der Messianischen Erwartung. Wenn es später glücken sollte, die Weise, in der das Buch *Jesaja* zustande kam, aufzuspüren, so wird doch m. E. ein einzelner Redactor nicht genügen, sondern ein *Collectivum* von Redactoren — ebenso wie bei dem Hexateuch, vgl. § 16 — zu Hülfe gerufen werden müssen, um von dem Entstehen des Buches völlige Rechenschaft zu geben.

[9]) Hiermit wird hingewiesen auf die lesenswerte Abhandlung von Cornill, *Die Composition des B. Jesaja* (*ZatW.* IV, 83—105). Sie ist hauptsächlich der Verteidigung folgender zwei Hypothesen gewidmet: 1) Der Redactor hatte die Absicht, die Weissagungen des B. Jesaja chronologisch zu ordnen; eine Reihe von Stücken, welche er chronologisch nicht zu fixieren vermochte, stellte er wie eine Art Prolog an den Anfang seiner Sammlung. 2) Innerhalb dieses chronologischen Rahmens ist Sachordnung, und zwar meist nach „Stichworten“, durchgeführt. Man bemerkt sogleich, dafs der angenommene „Prolog“ die befremdende Stellung von Kap. I—V erklären mufs, davon aber doch eigentlich keine Rechenschaft giebt, denn der Redactor hätte Kap. I—V, sofern er damit nicht zurecht kommen konnte, nicht vornan, sondern hintan stellen müssen. Im übrigen kann die erste These bejaht werden. Was die zweite These betrifft, so möchte ich nicht gerade leugnen, dafs die „Stichworte“ hie und da Einflufs gehabt haben, oder mit anderen Worten, dafs hin und wider Prophetieen, welche in dem Gebrauche eines oder mehrerer charakteristischer Worte zusammentreffen, aus diesen Gründen nebeneinander gestellt sind. Aber es scheint mir, als ob C. in der Annahme von Stichwörtern öfters zu weit ginge und der Überlegung des Redactors zuschriebe, was in der That nur Zufall ist. So ist gleich seine Hypothese hinsichtlich des Entstehens von Kap. I sehr gekünstelt (vgl.

§ 43 N. 15); nicht weniger die Annahme (S. 88), dafs Kap. II, 2—4 durch das Stichwort צִיּוֹן zusammenhängt mit I, 27 u. s. w. u. s. w. Sehr zweifelhaft scheint mir auch die Erklärung des Ursprungs der Sammlung Kap. XIII—XXVII und der Anordnung ihrer Teile aus Kap. XI, 11—14. Manche der hier genannten Völker werden wirklich in Kap. XIII ff. ausführlicher behandelt, aber nicht in derselben Reihenfolge, so dafs zur Erklärung der Abweichungen neue Hypothesen zu Hülfe genommen werden müssen, welche sehr scharfsinnig sind, aber deshalb umsoweniger den Plan des Sammlers wiedergeben werden. Überdies spricht der Gebrauch von מַשָּׂא in den Aufschriften von Kap. XIII ff. und anderswo nicht für die Selbständigkeit der ersteren Sammlung. Cornills zweite Hypothese scheint also nur eine sehr beschränkte Anwendung finden zu können und über den Ursprung des Buches *Jesaja* in seiner Gesamtheit kein neues Licht zu verbreiten.

[10]) „Im Unterschiede vom Buche Ezechiel, Jeremia [?] und kleineren prophetischen Schriften läfst das Buch Jesaja die ordnende Hand des Propheten vermissen. So gewifs J. kleinere Sammlungen seiner Sprüche veranstaltet hat, so wenig ist die vorliegende Gestalt des Buches sein Werk. Auffällig ist von vornherein, dafs die Prophetenweihe erst c. 6 erscheint, sodann, dafs die Sprüche nicht chronologischer geordnet sind" (von Orelli, *Die Proph. Jes. u. Jer.* S. 5 f.). Wenn die Sammlung auf einen Ausleger, welcher nur Kap. XL—LXVI für Nichtjesajanisch hält, diesen Eindruck macht, so kann sie wenigstens diejenigen nicht befriedigen, welche darin noch eine Anzahl anderer Stücke jüngeren Datums gefunden haben. Durch vernünftige Hypothesen läfst sich m. E. der Mangel an Ordnung und System zwar verdecken, aber nicht aus dem Wege räumen.

Achtes Hauptstück.

Das Buch der Prophetieen des Jeremia.

Litteratur. Aufser den S. 27 genannten Kommentaren kommen bei der Erklärung von Jeremia vor allem in Betracht: J. D. Michaelis, *Observ. phil. et crit. in Jerem. vatt. et thren.* ed. J. F. Schleusner (1793); C. F. Schnurrer, *Observ. ad vatt. Jerem.* (in *Comment. theol.* edd. Velthusen, Kuinoel et Ruperti vol. II—V); Hensler, *Bemerkungen über Stellen in Jerem. Weiss.* (1805); Gaab, *Erkl. schwerer Stellen in den Weiss. Jerem.* (1824); T. Roorda, *Commentarii in aliq. Jerem. loc.* (1824); J. G. Dahler, *Jérémie traduit sur le texte original, accomp. de notes expl. hist. et crit.* 2 voll. (1825—30); F. Hitzig, *Der Proph. Jerem. erkl.* (3te Abtl. des *Kurzg. exeg. Handb. z. A. T.* 1841; 2te Aufl. 1866); E. Henderson, *The book of the prophet Jeremia with that of the Lament.* (1849); W. Neumann, *Jeremias von Anathoth. Die Weiss. und Klagelieder des Proph. nach dem Masor. Texte ausgel.* 2 Bände (1856—58); K. H. Graf, *Der Proph. Jeremia erklärt* (1862); *Bibl. Comment. über den Proph. Jeremia und die Klagelieder* von C. F. Keil (1872; Bibl. Comm. von Keil und Delitzsch III : 2); C. von Orelli (oben S. 28).

Zur Einleitung zum *Jeremia* gehören: E. Naegelsbach, *Der Proph. Jeremia und Babylon. Eine exeg. krit. Abhandlung* (1850); A. Kayser, *Le prophète Jérémie. Esquisse biographique* (Rev. de Théol. V: 154—177); H. Oort, *Jeremia in de lijst van zijn tijd* (1866); A. Pierson, *Eene studie over de geschriften van Israels profeten* (1877), S. 33—60; M. Vernes, *Une nouvelle hypothèse sur le Deut.* (1887), S. 29—41; T. K. Cheyne, *Jeremiah, his Life and Times* (London, 1888); K. Marti, *Der Prophet Jeremia von Anatot* (Basel, 1889). Vgl. ferner noch über das Verhältnis von *Jeremia* zu den übrigen Büchern des A. T.: A. Kueper, *Jeremias libr. sacr. interpres atque vindex* (1837); über *Jeremia* und *Deut.*, J. L. König, *Alttest. Studien* II (1839); über die gegenseitigen Beziehungen der alexandrinischen und masoretischen Recensionen, aufser den Kommentaren, u. a. G. L. Spohn, *Jerem. vates e vers. Judaeorum Alex. emend. notisque crit. illustr.* 2 voll. (1794, 1824); F. C. Movers, *De utriusque recens. vatt. Jerem. Graec. Alex. et Masor. indole et origine* (1837); J. Wichelhaus, *De Jerem. vers. Alex.* (1847); P. F. Frankl, *Studien über die LXX u. Peschito zu Jeremia* (Breslau, 1873).

§ 51. Jeremias Person und Schicksale.

Jeremia (ירמיהו, manchmal ירמיה, wahrscheinlich: Jahwe wirft oder schleudert weg) war priesterlicher Abkunft; sein Vater Hilkia (Kap. I, 1) mufs wahrscheinlich von dem Jerusalemer Priester dieses Namens (2 *Kön.* XXII f.) unterschieden werden[1]. Die Familie, der er angehörte, wohnte zu Anathôth, das nicht weit von Jerusalem im Stamme Benjamin lag (Kap. I, 1); dort blieb Jeremia auch ansässig (Kap. XI, 21—23; XXXVII, 12), obgleich er sich, wenigstens in späteren Jahren, meistenteils zu Jerusalem aufhielt und dort, vor allem im Tempel, predigte[2].

[1]) Hilkia war das Haupt der Jerusalemer Priesterschaft und heifst als solcher 2 *Kön.* XXII f. der Priester. Wäre er *Jer.* I, 1 gemeint, dann würde ihm auch dort dieser Titel gegeben sein und von dem Propheten nicht gesagt sein, dafs er war „aus den Priestern, die zu Anathôth im Lande Benjamin (wohnten)". Der Jerusalemer Hauptpriester kann wohl aus einer anderswo wohnhaften Priesterfamilie hervorgegangen sein, aber war selbst doch sicher in Jerusalem ansässig, so dafs von seinem Sohne schwerlich gesagt werden kann, was a. a. O. betreffs Jeremias berichtet wird. Der Name „Hilkia" ist im A. T. nicht ungebräuchlich: aufser Jeremias Vater und dem Priester in 2 *Kön.* XXII f. führen ihn wenigstens noch fünf Personen.

[2]) Über *Jer.* XXXVII, 12 siehe § 54; über XI, 21—23 § 52 N. 13 f. Das Auftreten des Propheten in der Hauptstadt braucht nicht durch Beweisstellen belegt zu werden. Wenn er zur Zeit der Reformation im 18. Jahre des Josia noch in Anathôth wohnte, dann verstehen wir sofort, weshalb nicht er, sondern Hulda über das Gesetzbuch zu Rate gezogen wurde (2 *Kön.* XXII, 12—20). Doch es können auch andere Gründe vorgelegen haben, ihn damals oder über diesen Gegenstand nicht zu hören.

Im 13. Jahre der Regierung Josias (627 v. Chr.) trat Jeremia öffentlich als Prophet auf (Kap. I, 2; XXV, 3); nach seinem eigenen Zeugnis war er damals noch jung (Kap. I, 6). Von seinen Schicksalen unter Josias Regierung ist uns nichts bekannt; daſs er an der von diesem König versuchten Reform mitgewirkt hat, wird nicht ausdrücklich berichtet, ist aber wahrscheinlich[3]. Als Necho II (610—595) die Grenzen seines Reiches auszubreiten trachtete und mit einem groſsen Heere nach Syrien zog, trat Josia seinen Plänen entgegen, kam jedoch in der Schlacht bei Megiddo ums Leben (609; 2 *Kön*. XXIII, 29 f.)[4]. Sein Sohn Joahas, welchen das Volk auf den Thron erhob[5], wurde bereits nach drei Monaten vom egyptischen Könige abgesetzt und durch Josias ältesten Sohn Jojakim ersetzt (608—597). Dieser schlug in religiöser Hinsicht eine andere Richtung als sein Vater ein. Der Götzendienst, welchen Josia ausrottete, wurde unter Jojakim geduldet, ja begünstigt und öffentlich ausgeübt (2 *Kön*. XXIII, 37; *Jer*. VII, 9, 17 f. u. a.); mit Nachdruck erhob Jeremia dagegen seine Stimme, was ihm Verfolgungen zuzog und selbst sein Leben in Gefahr brachte (Kap. XX; XXVI; XXXVI). In der politischen Lage Judäas trat unter Jojakims Regierung eine groſse Veränderung ein. Nachdem in der Schlacht bei Carchemis am Euphrat Necho von Nebucadrezar, dem Könige von Babel, geschlagen war (605; *Jer*. XLVI, 2), wurde die egyptische Herrschaft alsbald in ihre alten Grenzen zurückgedrängt (2 *Kön*. XXIV, 7), und Jojakim muſste sich dem siegreichen Nebucadrezar unterwerfen (ca. 602; 2 *Kön*. XXIV, 1)[6]. Drei Jahre lang bezahlte er ihm Tribut, nach Verlauf dieser Zeit aber wurde er abtrünnig (eod. loc. Vs. 1); die Folgen dieses Schrittes blieben schon für ihn nicht aus (eod. loc. Vs. 2)[7], trafen aber vor allem seinen Sohn und Nachfolger Jojachin (Jechonja, Chonja), der mit vielen Vornehmen von Nebucadrezar gefangen weggeführt wurde (2 *Kön*. XXIV, 8—16); Zedekia, sein Oheim, wurde König an seiner Statt (597). Jeremia folgte, wie sich aus seinen Prophetieen ergiebt, dem Gang dieser Ereignisse mit lebendiger Teilnahme und ermahnte fortwährend zur Unterwerfung unter die Chaldäer, als die Vollstrecker von Jahwes Strafgericht über Juda und andere Völker. In demselben Sinne blieb er auch während Zedekias Regierung (597—586) thätig. Doch seine Bestrebungen hatten keinen Erfolg, weil das Verlangen nach Unabhängigkeit einen groſsen Teil des Volkes beseelte und das Volk von den Vornehmen, wie von den meisten Priestern und Propheten in diesem Verlangen bestärkt wurde. Als Hophra als König von Egypten seinem Vater Psammetichus II gefolgt war[8], fiel Zedekia im Vertrauen auf

seine Hülfe von Nebucadrezar ab (588; 2 *Kön.* XXIV, 20; XXV, 1). Sofort erschien ein zahlreiches chaldäisches Heer in Judäa und belagerte Jerusalem; zwar mufste die Belagerung für kurze Zeit aufgehoben werden (Kap. XXXIV, 21; XXXVII, 5), wurde aber nach Vertreibung der egyptischen Scharen fortgesetzt (Kap. XXXIV, 22; XXXVIII, 1 ff.). Inzwischen empfahl Jeremia unablässig die Unterwerfung unter die Chaldäer als das einzige Mittel zur Rettung. Dies brachte die Erbitterung der Kriegspartei zum Ausbruch; sie ging schliefslich zu Gewaltmafsregeln über und setzte ihn gefangen (Kap. XXXVII, 12 ff.). Seine Schicksale im Gefängnis hängen aufs engste mit den damals von ihm verkündigten Prophetieen zusammen und kommen also unten (§ 54) zur Sprache. Die Eroberung Jerusalems machte seiner Gefangenschaft ein Ende (586).

Nach dem Fall Jerusalems entschlofs sich Jeremia, in Judäa zu bleiben, wo Gedalja, als Statthalter Nebucadrezars, die Regierung führte (Kap. XL, 1 ff.). Als dieser verräterisch ermordet worden war (Kap. XL, 7—XLI, 3; 2 *Kön.* XXV, 22—25)[9]), beschlossen die übriggebliebenen Israeliten, entgegen dem Rate Jeremias, nach Egypten zu flüchten (Kap. XLII, 1—XLIII, 7; 2 *Kön.* XXV, 26). Jeremia begleitete sie und blieb auch dort als Prophet thätig (§ 54). Über sein Ende sind nur unsichere Überlieferungen auf uns gekommen: ob er wirklich, wie erzählt wird, von seinen Landsleuten gesteinigt worden ist, mufs unentschieden bleiben. Doch ist es in jedem Falle wahrscheinlich, dafs er den Zug nach Egypten nicht lange überlebt hat[10]).

[3]) Vgl. N. 2 und, was Jeremias Verhältnis zu *Deut.* anbetrifft, Teil I, 1 S. 176, N. 14. Ist das dort Gesagte richtig, dann kann seine Sympathie für Josias Reform — welche ihrerseits viel mehr als *Deut.* auf die äufserliche Gottesverehrung gerichtet war — von Anfang an nicht bedingungslos gewesen sein und mufste noch merklich erkalten, sobald sich zeigte, dafs das Volk sich von der Reform wenig mehr als die hohe Wertschätzung des Tempels und des Kultus aneignete. Nichtsdestoweniger kann Jeremia auf seine Weise, d. h. in sittlich-religiösem Geiste mitgewirkt haben. Und dafs er dies wirklich that, scheint aus Kap. XI zu folgen; vgl. § 52 N. 13.

[4]) Der Zug Nechos war (2 *Kön.* XXIII, 29) gegen den König von Assyrien gerichtet und hatte die Unterwerfung von ganz Syrien, welches damals noch eine Provinz der assyrischen Monarchie war, zum Ziel. Der egyptische König glaubte, den Streit zwischen Assyrien einerseits und Medien und Babylonien andererseits zur Ausbreitung seines Gebietes benutzen zu können. Sein Plan glückte anfangs, und Syrien fiel ihm in die Hände. Doch geriet er gerade dadurch mit den Babyloniern in Konflikt, welche nach dem Fall Ninives Syrien als ihr rechtmäfsiges Eigentum betrachteten: in der Schlacht bei Carchemis (vgl. N. 6) erlitt Necho eine Niederlage, und Syrien ging so für ihn verloren. Dafs Josia

Necho in den Weg trat, ist nicht unnatürlich; er sah ein, dafs es, wenn Syrien eine egyptische Provinz wurde, um seine Unabhängigkeit geschehen war. Sicher rechnete er bei seinem Unternehmen auf die Hülfe Jahwes, dessen Dienst von ihm erneuert und verbessert war (2 *Kön.* XXII f.). Umsomehr machte darum sein Tod einen tiefen Eindruck auf die Judäer, und war die Trauer grofs und allgemein (2 *Kön.* XXIII, 25; 2 *Chron.* XXXV, 24 f.; *Jer.* XXII, 9, 15 f.).

[5]) Ausdrücklich wird überliefert (2 *Kön.* XXIII, 30), dafs „das Volk des Landes" ihn zum König machte, abweichend von der natürlichen Ordnung, nach welcher Jojakim, der ältere Sohn, hätte folgen müssen (vgl. 2 *Kön.* XXIII, 31, 36; XXIV, 18; 1 *Chron.* III, 15 und unten § 54 N. 8). Das erklärt sich alsbald durch die Annahme, dafs Jojakim nicht, wohl aber Joahas als Verfechter der nationalen Politik seines Vaters angesehen wurde. Aus demselben Grunde soll Joahas schon nach drei Monaten von Necho, der sich damals in Ribla in der Landschaft Hamath aufhielt, abgesetzt und durch Eljakim ersetzt worden sein, dessen Name bei dieser Gelegenheit in Jojakim geändert wurde.

[6]) Die hier gegebene Zeitbestimmung für die Feldschlacht bei Carchemis, welche in der I. holl. Ausgabe (S. 166) noch gegen die von von Gumpach (*Abrifs der Babyl.-Assyr. Gesch.* S. 188 ff.) verteidigt werden mufste, wird jetzt allgemein angenommen u. a. von M. von Niebuhr (*Assur und Babel* S. 364 ff.); Ed. Meyer (*Gesch. d. Alt.* I, 578 f.); Tiele (*Bab.-Assyr. Gesch.* S. 424 ff.). Über die Folgen dieser Schlacht für das Königreich Juda sind wir nicht genau unterrichtet; 2 *Kön.* XXIII, 36—XXIV, 7 läfst mehr als eine Frage unbeantwortet und steht in manchen Punkten in Widerspruch nicht allein mit 2 *Chron.* XXXVI, 5—8; *Dan.* I, 1 f. (vgl. Teil I, 2 S. 135 und unten Hauptstück XI), sondern auch mit der Erzählung des Berosus bei Fl. Josephus (c. *Ap.* I,19 f.; *Arch. Jud.* X, 11 § 1; ed. Richter p. 64 sqq.). Tiele (l. c.) nimmt an, dafs die Eroberung von ganz Syrien und Palästina erst vier oder fünf Jahre nach der Schlacht bei Carchemis, 601—600, ihre Vollendung gefunden hat, und dafs also die dreijährige Abhängigkeit Jojakims (2 *Kön.* XXIV, 1) in die Jahre 601—598 oder 600—597 fällt. Wir können indes auch ein oder zwei Jahre höher hinaufgehen. Aus *Jer.* XXXVI, 9 (vgl. Vs. 3) folgt nämlich, dafs die Chaldäer im neunten Monat von Jojakims fünftem Jahr noch nicht in Judäa erschienen waren, aber auch, wenigstens mit Wahrscheinlichkeit, dafs ihrem Kommen damals binnen kurzem entgegengesehen wurde. Hat sich diese Erwartung erfüllt, dann wurde Jojakim schon 603 Nebucadrezars Vasall; wenn nicht, dann kann dies doch 602 geschehen sein. Sein Abfall mufs dann ins Jahr 600 oder 599 gesetzt werden. Und dies stimmt auch mit 2 *Kön.* XXIV, 2 überein; hier wird erzählt, dafs Jojakims Abfall nicht alsbald von den Chaldäern selbst bestraft wurde, sondern, wohl ihrer Anordnung gemäfs, durch einen Einfall ihrer Vasallen, Judas Nachbarn; dieser kann dann im letzten oder in den beiden letzten Jahren von Jojakims Regierung stattgefunden haben. Über die Erzählung des Berosus (ll. cc.) vgl. Tiele S. 439. Er urteilt richtig, dafs man ihr nur mit mehr als einem Vorbehalt folgen kann. Sein Bericht, dafs Nebucadrezar in dem Jahr der Schlacht bei Carchemis seinem Vater folgte, wird bestätigt durch *Jer.* XXV, 1 vgl. mit XLVI, 2, ebenso durch 2 *Kön.* XXIV, 12; XXV, 8. Doch verdient er keinen Glauben, wenn er es so darstellt, als ob die Chaldäer bereits vor dieser Schlacht über Syrien, ja selbst über Egypten herrschten, so dafs Necho als der abtrünnige Satrap Nebucadrezars

angesehen werden müſste. Auch hierin ist seine Erzählung ungenau, daſs sie die Beruhigung Syriens und (N. B.) Egyptens der Thronbesteigung Nebucadrezars voraufgehen läſst. Man muſs annehmen, daſs Berosus die Kriegsthaten N.s kurz zusammenfaſst und behandelt, um an erster Stelle seine Bauten in Babylon zu besprechen, und infolge davon die Ereignisse der Jahre 604 ff. vordatiert. Die jüdischen Kriegsgefangenen, die er anführt, können daher nicht als Beweis gelten, daſs N. schon vor dem Tode seines Vaters Juda erobert oder sogar Jerusalem eingenommen hat. In Nechos Heer dienten sicherlich auch Judäer; sie kann Berosus im Auge haben; wenn nicht, dann geht seine Mitteilung auf die Gefangenen, die im Jahr 597 mit Jojachin nach Babel gebracht sind. — Über die Auffassung des Ganges der Ereignisse bei Fl. Josephus selbst (*Arch. Jud.* X, 6) siehe N. 7.

[7]) Aus 2 *Kön.* XXIV, 6 scheint zu folgen, daſs Jojakim eines natürlichen Todes gestorben ist: die Formel „entschlafen mit seinen Vätern" wird niemals bei einem angewandt, der in offener Schlacht fiel oder ermordet wurde. Fl. Josephus (l. c.) erzählt, daſs J. in seinem elften Jahr von den Chaldäern abfiel und von ihnen in Jerusalem getötet wurde; drei Monate danach soll Jerusalem aufs neue erobert und Jojachin mit einem Teil der Bevölkerung weggeführt worden sein. Dies ist eine sehr unwahrscheinliche Vorstellung, die wohl nicht auf Überlieferung beruhen wird, sondern von Josephus durch Mutmaſsung aus den Texten zurecht gemacht ist, einesteils aus 2 *Kön.* XXIV, 1 ff., woraus er schloſs, daſs Jojakims Abfall seinem Tod unmittelbar voraufging, andernteils aus *Jer.* XXII, 18 f.; XXXVI, 30 f.; auf diese Stellen kommen wir unten zurück (§ 54 N. 9).

[8]) Dies geschah i. J. 588 (M. von Niebuhr S. 213; Ed. Meyer S. 593; Tiele S. 429), sodaſs Zedekias Abfall als direkte Folge von Hophras Auftreten angesehen werden kann.

[9]) Nach *Jer.* LII, 30 wurden im 23. Jahre Nebucadrezars — also fünf Jahre nach Jerusalems Fall, welcher Vs. 29 ins 18. Jahr gelegt wird, mithin i. J. 581 — 745 Judäer nach Babylonien weggeführt. Oort (*Jeremia* S. 160 ff.) vermutet, daſs dies eine Folge der Ermordung Gedaljas, des chaldäischen Statthalters, war, welche dann in demselben Jahre oder i. J. 582 stattgefunden haben muſs, und nicht — wie man gewöhnlich aus *Jer.* XLI, 1; 2 *Kön.* XXV, 25 kombiniert — schon i. J. 586, wenige Monate nach der Zerstörung von Stadt und Tempel. Das ist eine sehr ansprechende Vermutung; sie macht den Anschlag auf Gedaljas Leben eher verständlich, giebt Rechenschaft über *Jer.* LII. 30, steht mit der unvollständigen Zeitbestimmung in *Jer.* XLI, 1; 2 *Kön.* XXV. 25 („in dem siebenten Monat") wohl nicht einmal im Widerspruch, und wird sicher durch sie nicht widerlegt.

[10]) Nach *Seder Olam Rabba* cap. 26 ist Jeremia mit Baruch bei der Eroberung Egyptens durch Nebucadrezar nach Babel mitgeführt und dort gestorben; nach Rashi ad *Jer.* XLIV, 14 ist er aus Egypten nach Judäa zurückgekehrt. Älter als diese Legenden ist die, welche uns die Kirchenväter bewahrt haben (Tertullianus, *Scorp. adv. Gnost.* cap. 8; Hieronymus, *Adv. Jovin.* II, 37; Pseudepiphanius, *De vit. et obit. proph.* cap. 8, und andere): Jeremia von seinen Volksgenossen zu Daphne (Tahpanhes, *Jer.* XLIII, 7 ff.) in Unteregypten gesteinigt und dort begraben. Solch ein Lebensende des Propheten ist an und für sich nicht befremdend; nach *Jer.* XLII—XLIV würde eine Erzählung dieses

Inhaltes vollkommen begründet sein. Cornill (*ZatW.* IV, 105—107) fügt die Vermutung hinzu, dafs sie einst im Buche *Jeremia*, hinter Kap. XLIV, gestanden habe, später aber daraus weggelassen und durch Kap. LII ersetzt worden sei. Siehe darüber Näheres § 55 N. 7. In jedem Falle kann die Thätigkeit des Propheten in Egypten nur von kurzer Dauer gewesen sein; denn i. J. 581 waren seit seinem Auftreten 46 Jahre vergangen, und hatte er somit das Alter von wenigstens 66 Jahren erreicht. Die Mühen und der Verdrufs, welche er im Laufe dieser Jahre auszustehen hatte, waren hinreichend, auch den kräftigsten Körper aufzureiben, und müssen eine so empfindliche Natur wie die seine wenigstens untergraben haben.

Nachdem die Gefangenschaft auf Jeremias düstere Weissagungen ihren Stempel gedrückt, und die Rückkehr der Juden in ihr Vaterland seine Hoffnung auf eine bessere Zukunft wenigstens zum Teil verwirklicht hatte, wurde er von seinem ganzen Volke sehr hoch gehalten und als der Prophet schlechthin geehrt (2 *Chron.* XXXVI, 21 f.; *Esr.* I, 1; *Dan.* IX, 2; *Sir.* XLIX, 7; 2 *Makk.* II, 4 ff.; XV, 12 ff.; *Matth.* XVI, 14). In seinem Leben hatte er viele Gegner und nur einzelne Geistesverwandte und Beschützer. Dies erklärt sich alsbald aus dem tiefgreifenden Unterschiede zwischen seiner Auffassung von dem Wesen und den Forderungen Jahwes und derjenigen der grofsen Mehrheit seines Volkes. Die mühe- und gefahrvolle Pflicht, welche ihm dadurch auferlegt ward, hat er mit unerschütterlicher Treue erfüllt. Wohl fiel es ihm oftmals schwer, sich auf seinem einsamen Posten zu verteidigen, und er hatte seine Augenblicke der Schwachheit und der Verbitterung. Doch wer seine empfindliche Art und die bittere Feindschaft seiner Gegenpartei in Betracht zieht, kann ihm daraus kaum einen Vorwurf machen. Noch viel weniger kann es ihm übel ausgelegt werden, dafs er die überspannten Erwartungen betreffs des Widerstandes gegen Judas Beherrscher nicht teilen konnte und sich nicht fürchtete, öffentlich damit hervorzutreten. Auch wenn er sich den Plänen und Wünschen der nationalen Partei widersetzt, zeigt er sich von herzlicher Liebe zu seinem Volke beseelt[11]).

[11]) Die Beweise für das hier Gesagte bringen § 52—54. Die sehr ungünstige Auffassung des Charakters Jeremias, wie sie M. Duncker besonders in der ersten Ausgabe seiner *Gesch. des Alt.* giebt, ist mit Recht von späteren Geschichtschreibern Israels nicht übernommen und u. a. von Matthes, *De pseudopr. Hebr.* p. 85 sqq.; *Godg. Bijdr.* 1861, p. 725 ff. bekämpft worden.

Vom litterarischen Gesichtspunkte werden Jeremias Prophetieen in sehr verschiedener Weise beurteilt. Es kann nicht geleugnet werden, dafs seine Sprache die Kennzeichen der Periode des Verfalls und der Entartung, in der er auftrat, trägt. Auch fällt in die Augen, dafs er

von Eintönigkeit nicht frei ist: ein und dieselben Gedanken spricht er zu wiederholten Malen aus, häufig in derselben Form; gewisse Redewendungen kehren öfters bei ihm wieder. Erhebung und Kraft nehmen wir in seinen Prophetieen gewöhnlich nicht wahr, aufser in denen wider die Heiden, Kap. XLVI—XLIX, wo er indessen älteren Vorbildern folgt[12]). Doch werden diese Mängel und Schwächen völlig aufgewogen durch die Tiefe und Innigkeit des Gefühls, die ihn kennzeichnen: er steht selbst ganz unter dem Eindruck des Gegenstandes, den er behandelt, und läfst sich dadurch gewissermafsen mit fortreifsen; er ist, mit einem Wort, viel mehr Dichter als Jesaja[13]). Es ist Umbreits Verdienst, diese Eigentümlichkeit Jeremias in ausgezeichneter Weise dargelegt zu haben[14]).

[12]) Dies letztere wird in § 56 näher beleuchtet werden. Es ist nichts Ungewöhnliches, dafs Jeremia früher Geschriebenes wörtlich in einer späteren Prophetie wiederholt (§ 58 N. 11). Aufserdem kehren einzelne Redewendungen häufig bei ihm wieder. „Schwert, Hunger und Pest" oder die beiden ersten dieser Widerwärtigkeiten kommen vor *Jer.* XIV, 12 f., 15 f.; XV, 2; XVI, 4; XXI, 7, 9; XXIV, 10; XXVII, 8, 13; XXIX, 17 f.; XXXII, 24, 36; XXXIV, 17; XXXVIII, 2; XLII, 17, 22; XLIV, 12 f., 18, 27. Vgl. ferner Kap. VII, 34; XVI, 9; XXV, 10 (häufig „die Stimme der Wonne und die Stimme der Freude u. s. w."); Kap. VIII, 14; IX, 15; XXIII, 15 („mit Wermut speisen, mit Galle tränken") und eine Anzahl anderer Stellen. Die Beweise für die Entartung der Sprache Jeremias sind von A. Knobel, *Jeremias chaldaizans* (1831), gesammelt.

[13]) Man lese z. B. *Jer.* XI, 18 ff.; XII, 1 ff.; XV, 10 ff.; XVII, 15 ff.; XX, 7—18 und viele andere Stellen, welche aufs deutlichste beweisen, dafs Jeremia mit ganzer Seele bei der Sache ist, die er behandelt. Die Bitte um Rache an seinen Feinden, die er von Zeit zu Zeit gen Himmel sendet, liefert mit den Beweis dafür, dafs er ihre Mifshandlungen tief gefühlt. Die Überlieferung spricht ihm bekanntlich die *Klagelieder* zu; inwiefern sie Glauben verdient, wird später untersucht werden; aber darin hat sie recht, dafs sie in Jeremia einen Dichter sieht. Vgl. noch 2 *Chron.* XXXV, 25.

[14]) Vgl. Umbreit, *Jer.* S. XIV ff.; auch Ewald, *PdAB.* [2] II, 63 ff.; Graf, *Jer.* S. XXXI—XXXIII.

§. 52. Jeremia unter Josias Regierung.

Bevor wir die Prophetieen Jeremias so viel als möglich chronologisch zu ordnen versuchen, mufs untersucht werden, 1) welche chronologischen Angaben im Buch *Jeremia* selbst angetroffen werden; 2) was historisch feststeht über die Beziehung zwischen dem, was von dem Propheten gesprochen, und zwischen dem, was uns schriftlich aufbewahrt ist.

1) Die besonderen Prophetieen im Buch *Jeremia* sind meist alle mit Aufschriften versehen, über deren Form später (§ 59 N. 3) ge-

sprochen werden wird. Viel weniger zahlreich sind die chronologischen Angaben. Das 13. Jahr Josias (627) wird erwähnt Kap. I, 2 (vgl. XXV, 3); die Regierung Josias überhaupt Kap. III, 6; Jojakims 4. Jahr Kap. XXV, 1; XLVI, 2; die Regierung desselben Königs Kap. XXXV, 1; die Eroberung Gazas durch Pharao (unter der Regierung Jojakims) Kap. XLVII, 1; der Anfang der Regierung Zedekias Kap. XXIV, 1; XXVII, 1[1]); XLIX, 34; die Regierung dieses Königs überhaupt Kap. XXIX, 1; Zedekias 4. Jahr Kap. LI, 59—64 (Zusatz zu Kap. L, 1—LI, 58); das 10. oder 11. Jahr dieses Königs Kap. XXI, 1 f.; XXXII, 1; XXXIII, 1; XXXIV, 1, 8. Von den Kapiteln, welche Berichte über Jeremias Thätigkeit enthalten, gehören Kap. XXVI in den Beginn der Regierung Jojakims; Kap. XXXVI in dessen 4. und 5. Jahr (Vs. 1, 9); Kap. XXVIII in das 4. Jahr Zedekias; Kap. XXXVII—XLIV in die Zeit der letzten Belagerung Jerusalems und der sich daran anschliefsenden Ereignisse, worauf sich auch der historische Anhang Kap. LII bezieht. Aus dieser Übersicht ergiebt sich alsbald, dafs die Prophetieen nicht chronologisch geordnet sind.

[1]) In Vs. 1 steht Jojakim, aber aus Vs. 3, 12 ergiebt sich deutlich, dafs dies ein Schreibfehler statt Zedekia ist; vgl. auch Kap. XXVIII, 1. Zu der Masoretischen Lesart (Vs. 1 fehlt in LXX) kann Kap. XXVI, 1 Veranlassung gegeben haben.

2) Es steht nicht fest, dafs Jeremia seine Prophetieen sofort aufzuzeichnen pflegte, nachdem er sie verkündigt hatte. Aus der belangreichen und in der Hauptsache glaubwürdigen Erzählung, welche in Kap. XXXVI[2]) enthalten ist, sollten wir vielmehr das Gegenteil vermuten. Sicher folgt daraus, dafs vor Jojakims 5. Jahr (Vs. 9) keine Sammlung der Weissagungen Jeremias bestand, noch auch einzelne Prophetieen unter dem Volke verbreitet waren[3]). Was Baruch im 4. Jahre Jojakims (Vs. 2—4) und später, nach der Vernichtung der ersten Buchrolle (Vs. 23), zum zweitenmal aufschrieb (Vs. 27 f., 32), wird (Vs. 2, 4) bezeichnet als: *alle die Worte, welche Jahwe zu Jeremia geredet hatte über Israel und über Juda und über alle Völker, von dem Tage an, da er zu ihm geredet hatte, seit der Zeit Josias bis auf diesen Tag*; dies alles wurde auch in die zweite Abschrift aufgenommen, doch es *wurden noch viele Worte zu ihnen hinzugefügt, gleich jenen* (Vs. 32). Ziehen wir in Betracht, dafs, als dies stattfand, 23 Jahre seit Jeremias Auftreten vergangen waren (Kap. XXV, 3), so müssen wir es für wahrscheinlich halten, dafs er mit Baruchs Hülfe seine Reden nicht buchstäblich wiedergegeben, sondern vielmehr eine Übersicht über

den Inhalt seiner Predigt aufgestellt hat. In solch einer Übersicht konnten gleichwohl die verschiedenen Perioden seiner prophetischen Thätigkeit unterschieden werden; ja, es lag in der Natur der Sache, dafs dies geschah und dafs manchmal selbst wörtlich wiedergegeben wurde, was bei bestimmten Gelegenheiten, deren der Prophet sich noch lebendig erinnerte, von ihm gesagt worden war.

Es kann als sicher angenommen werden, dafs wir von den Prophetieen, die dem 4. oder 5. Jahre Jojakims voraufgingen, dieselbe Bearbeitung besitzen, welche in jenem Jahr von Baruch aufgezeichnet wurde[4]). Daraus folgt, dafs bei der Feststellung des Alters dieser Verkündigungen stets die Zeit, in der sie gesprochen, von der Zeit, in der sie aufgezeichnet wurden, unterschieden werden mufs; folgt aber auch, dafs wir nicht berechtigt sind, darin ebenso zahlreiche oder deutliche Anspielungen auf die Ereignisse des Tages zu erwarten, wie in den Prophetieen, welche sofort niedergeschrieben wurden. Bei unserer Untersuchung werden wir daher vielmehr auf den Charakter jeder Periode im allgemeinen, als auf besondere Thatsachen unser Augenmerk zu richten haben[5]). Welcher Art in den jüngeren Prophetieen das Verhältnis zwischen dem gesprochenen und dem geschriebenen Wort ist, mufs vorläufig dahingestellt bleiben und womöglich aus den Prophetieen selbst bestimmt werden (§ 53 ff.). Auch betreffs des Autors und des Alters der Kapitel erzählenden Inhalts läfst sich *a priori* nichts feststellen: Jeremia selbst, von dem durchgehends in der dritten Person gesprochen wird, hat sie wohl nicht niedergeschrieben; ob dies auf seine Veranlassung geschehen ist, z. B. von Baruch, oder vielmehr in späterer Zeit, mufs für jeden Abschnitt besonders, im Hinblick auf seinen Inhalt und seine Form, untersucht werden.

[3]) Gegen die Glaubwürdigkeit von Kap. XXXVI sind von Pierson (l. c. S. 49—54) nicht weniger als 21 Bedenken vorgebracht, von denen indessen die meisten schwerlich ernst gemeint sein können und sicher keine Widerlegung verdienen. Zugegeben mufs werden, dafs das Kapitel nicht den Forderungen entspricht, die wir an die Erzählung eines Augenzeugen zu stellen berechtigt sind. Es geht nicht daraus hervor, warum Jeremia gerade im 4. Jahre Jojakims seine Predigt aufzeichnen und vorlesen lassen mufste; warum die Vorlesung bis zum 9. Monat des 5. Jahres aufgeschoben und warum damals ein Fasten ausgeschrieben wurde (vgl. § 51 N. 6); ebensowenig, wodurch Jeremia verhindert war, selbst in den Tempel zu gehen (Vs. 5), und wo oder wie Jahwe ihn und Baruch verbarg (Vs. 26). Auch die Bedeutung von Vs. 32*b* vgl. mit Vs. 2, 4 ist nicht klar. Ferner fällt in die Augen, dafs der Schreiber grofse Ehrerbietung für den Propheten hegt und dafs er den Eindruck, den seine Predigt macht, übertreibt (Vs. 16*a* vgl. 24). Nichtsdestoweniger zeigt er sich im allgemeinen wohlunterrichtet (z. B. Vs. 10—14, 25), und es ist gegen

die Wahrscheinlichkeit seiner Erzählung kein einziger gültiger Einwand zu erheben. Man kann ihn, mit Pierson, „einen Hagiographen" nennen, mufs dann aber zugleich anerkennen, dafs er, trotz seines deutlichen Bestrebens, seinen Held zu verherrlichen, sich von Erdichtung freihält.

Was das Vorhandensein schriftlicher Prophetieen in Jojakims 4. Jahr anbetrifft, so ist zu bemerken, dafs mehr als einmal (Kap. XXXVI, 4, 6, 17 f., 27, 32) gesagt wird, dafs Baruch alle die Worte aufschrieb *aus dem Munde Jeremias;* von früheren Aufzeichnungen, die der Prophet dabei gebrauchte, ist keine Rede; wären sie vorhanden gewesen, so hätte Baruch sie ohne Jeremias Hülfe abschreiben können; aber er thut nichts ohne den Propheten — ein Beweis dafür, dafs קרא (a. a. St.) nicht *vorlesen*, sondern *vorsagen* bedeutet.

[3]) Wenigstens würden in dem Falle Jeremia und Baruch von dieser Sammlung oder von etwaigen besonders ausgegebenen Prophetieen Gebrauch gemacht haben; und das (N. 2) haben sie nicht gethan. Aufser Acht lassen konnten sie sie nicht, ohne Anlafs zur Verwirrung zu geben, wenn nämlich zwei verschiedene Bearbeitungen der Verkündigungen Jeremias in Umlauf gebracht wurden. Es spricht also alles für die Annahme, dafs Kap. XXXVI die Erzählung von der ersten Aufzeichnung der Prophetieen Jeremias enthält.

[4]) Welche andere Bearbeitung würden wir haben können? Eine ältere war, nach N. 3, nicht vorhanden; eine jüngere brauchte nicht angefertigt zu werden, während die aus Jojakims 5. Jahr noch bestand. Auch zeigt der Befehl, die von Jojakim vernichtete Sammlung zu erneuern, dafs der Prophet auf ihre Erhaltung Wert legte; wahrscheinlich auch, dafs er, durch die feindliche Gesinnung des Königs verhindert, redend aufzutreten, den Entschlufs gefafst hatte, seine Predigt durch Abschriften der von ihm veranstalteten Sammlung allgemeiner bekannt zu machen.

[5]) Vgl. vor allem Graf, *Jer.* S. XXXV ff.

In die Regierung Josias versetzt uns zuerst der Bericht über Jeremias Berufung, Kap. I, 4—19. Er hat ohne Zweifel eine thatsächliche Grundlage, insofern Jeremia im 13. Jahr dieser Regierung (Vs. 2) sich seiner Bestimmung bewufst geworden ist und den Entschlufs gefafst hat, trotz aller Hindernisse im Namen Jahwes aufzutreten. Doch ist es nicht nur unbeweisbar, sondern auch höchst unwahrscheinlich, dafs wir hier ein klares Bild der Wirklichkeit vor uns haben, m. a. W. dafs Jeremia in ekstatischem Zustand gerade diese Unterredung mit Jahwe gehabt haben soll[6]). Die beiden Bilder, Vs. 11 f. und Vs. 13 f., müssen als freie Einkleidung zweier prophetischer Gedanken angesehen werden, die im Geiste Jeremias eine bedeutende Stelle einnahmen[7]). Auf die Redaction des Ganzen hat sichtlich die später gewonnene Erfahrung des Propheten grofsen Einflufs gehabt[8]).

[6]) Unbeweisbar nenne ich die vollkommene Übereinstimmung, auf Grund dessen, was soeben bemerkt wurde: mit den übrigen Prophetieen wurde auch Kap. I, 4—19 erst in Jojakims 4. Jahr, d. h. 23 Jahre nach dem Auftreten des Propheten, niedergeschrieben. Aber sie ist auch höchst unwahrscheinlich,

und zwar erstens wegen des bereits § 40 N. 9 über die Art der Bilder und Wortspiele, welche Vs. 11—14 vorkommen, Angeführten; zweitens, weil wir uns sehr schlecht vorstellen können, dafs Vs. 5 (נביא לגוים) und Vs. 10 die Erwartung wiedergeben, in welcher Jeremia seine prophetische Laufbahn begonnen hat: anfangs mufs er selbst sich als zu Juda gesandt betrachtet haben, und erst nachdem die Ereignisse gezeigt hatten, wie nahe Judas Geschick mit dem anderer Völker zusammenhing, kann er seine Berufung auch mit ihnen in Verbindung gebracht haben; dafs er sie allein nennt und erst Vs. 11 ff. auch Juda anführt, bleibt nun noch befremdend. Vgl. noch N. 7, 8.

[7]) In Anbetracht des Gedankens, der in Vs. 11 f. ausgedrückt wird — mit Unrecht leugnet Graf (S. 8 f.), dafs שָׁקֵד in Vs. 11 den Mandelbaum bezeichne — bedarf dies keines besonderen Nachweises: Jeremia war von Anfang an und blieb fortwährend ein Bufsprediger und hörte nicht auf, das Nahen des Gerichts zu verkündigen. Über den Feind aus Norden (Vs. 13 f.) wird aufser in Vs. 15 vor allem in Kap. IV, 3—VI gesprochen, wie sogleich (siehe besonders N. 12) näher gezeigt werden wird. Wenn es mehr als Zufall ist, dafs dieser Feind in Kap. II, 1—IV, 2 noch nicht vorkommt, und dieser Abschnitt die erste Predigt Jeremias wiedergiebt — dann haben wir darin den sicheren Beweis, dafs der Prophet Kap. I, 13—15 einigermafsen vordatiert, d. h. in das 13. Jahr Josias Erwartungen überträgt, welche er erst einige Zeit später gehegt und ausgesprochen hat.

[8]) Auf Vs. 17—19 lassen sich die Bemerkungen, welche § 42 N. 1 f. zu *Jes.* VI gemacht sind, wenigstens bis zu einem gewissen Grade anwenden. Wir dürfen aber nicht übersehen, dafs Jeremia die Erfahrung vieler Propheten hinter sich hatte und Widerstand erwarten mufste. Aber der Prophet hat sich denselben wahrscheinlich nicht so heftig vorgestellt, wie er unter der Regierung Jojakims zu Tage trat und auch in Vs. 17—19 geschildert wird.

Die prophetische Rede, welche Kap. II, 1 angekündigt wird, reicht bis ans Ende von Kap. VI. Wohl erweckt der Beginn von Kap. III (לאמר) den Anschein, dafs hier ein neues Stück anfängt, und in der That ist Kap. III, 6*a* („Und Jahwe sagte zu mir in den Tagen des Königs Josia") die Überschrift eines selbständigen Abschnittes; aber nach ihrem Inhalt beurteilt bilden Kap. II—VI, aufser der sogleich zu nennenden Ausnahme, ein Ganzes. Es springt sogleich ins Auge, dafs Kap. IV, 3—VI zusammengehören. Hier wird häufig auf einen Feind aus Norden gewiesen, welcher schon im Anzug ist und, nach der Erwartung des Propheten, das Gericht an Juda und Jerusalem vollziehen wird (Kap. IV, 5—7, 13, 15—17, 29; V, 6, 15—17; VI, 1—5, 22—25). Was Kap. IV, 3 voraufgeht, kann als Vorbereitung der Ankündigung des Gerichts angesehen werden, sowohl Kap. II, 2—37, welches sich mehr mit der Vergangenheit Judas beschäftigt, als auch Kap. III, 1—5, 19—IV, 2, welches auf die Zeitgenossen des Propheten Bezug nimmt[9]). Der Abschnitt Kap. III, 6*b*—18 stört den Gedankengang des letztgenannten Stückes; er kann sehr wohl von Jeremia

stammen, ist aber hier falsch eingesetzt und kann nicht von dem Propheten selbst, sondern nur durch einen Redactor seiner Prophetieen, der zugleich Vs. 6*a* zufügte, in den gegenwärtigen Zusammenhang aufgenommen sein. An der Ursprünglichkeit von Kap. III, 17 f.; V, 20—22 hat man ohne hinreichende Gründe gezweifelt [10]).

In Kap. II—VI wird uns die Predigt Jeremias in den ersten Jahren nach seiner Berufung, 627 und ff., wiedergegeben. Als Beweis dafür kann Kap. III, 6*a* nicht gelten, denn die Aufschrift bezieht sich nur auf Kap. III, 6*b*—18 und ist obendrein unrichtig; hieraus folgt nur, daſs der Redactor, der diesen Abschnitt hier einschob, das Voraufgehende und das Folgende zu der Regierung Josias rechnete. Daſs er hierin richtig sah, folgt erstens aus der Stellung von Kap. II—VI unmittelbar nach der Erzählung der Berufung des Propheten in Kap. I; zweitens aus Kap. II, 18*b*, 36*b*, die das Bestehen der assyrischen Monarchie voraussetzen, ebenso aus der Nennung Egyptens in Kap. II, 18*a*, 36*a* [11]); drittens aus den oben angeführten Stellen, welche auf den Feind aus Norden Bezug nehmen. Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, daſs sie auf die scythischen Horden hindeuten, welche unter der Regierung Josias Asien überschwemmten und ihre Streifzüge bis an die Grenzen Egyptens ausgedehnt haben. Es erhellt nicht, daſs Judäa, und noch weniger, daſs Jerusalem unter diesem Einfall gelitten hat. Nichtsdestoweniger konnte Jeremia, als er im 4. oder 5. Jahre Jojakims seine Rede niederschreiben lieſs, die Ankündigung des Feindes aus Norden mit darin aufnehmen, indem er auf die Chaldäer anwandte, was er früher im Hinblick auf die Scythen gesagt hatte [12]).

[9]) Jeremia beginnt mit einer Erinnerung an Israels Erwählung und Wüstenzug (Kap. II, 2 f.); schildert dann den Abfall von Jahwe, dessen sich das Volk schuldig gemacht hat (Vs. 4—8), und legt die Verkehrtheit davon dar (Vs. 9—13), wie auch die Rechtmäſsigkeit der darauf erfolgten Strafe (Vs. 14—17). Von Vs. 18 an ist seine Rede bestimmter an die Zeitgenossen gerichtet, die würdigen Nachkommen solcher Vorfahren; er tadelt ihre Hinneigung zu Egypten und Assyrien und ihre Abgötterei (Vs. 18—27); in den Tagen der Bedrängnis werden die vermeintlichen Götter ihnen nicht helfen (Vs. 28); immer fahren sie fort, zu sündigen und sich zu weigern, ihre Schuld zu gestehen (Vs. 29—37). Zwischen Vs. 37 und Kap. III, 1 ist vielleicht etwas ausgefallen, woran לאמר sich anschloſs. Übrigens kann aber Kap. III, 1—5 als Fortsetzung von Kap. II angesehen werden: Judas Götzendienst ist als Ehebruch zu betrachten und bringt den Bund mit Jahwe in Gefahr. Hiermit hängt nun das folgende Stück, Vs. 6—18, nicht zusammen, wie in N. 10 gezeigt werden wird; wohl aber Vs. 19—IV, 2, wo Jahwe sich bereit erklärt, sein Volk wieder in Gnaden anzunehmen, falls es sich bekehre, seine Schuld bekenne und ihm treu bleibe. Dann wird in Vs. 3 f. die Ermahnung zur Bekehrung in einer

anderen Form wiederholt; ihr folgt die Strafandrohung, Vs. 5—7, worauf dann der Prophet, bis zum Schlufs seiner Rede in Kap. VI, 30, häufig zurückkommt. Man merkt, dafs der Zusammenhang zwischen Kap. II, 2—IV, 2 und IV, 3—VI nicht sehr eng ist. Doch gehören die zwei Abteilungen zusammen und entwickeln einen Hauptgedanken in verschiedenen Formen.

[10]) Vgl. *ZatW.* III, 14 f.; IV, 151—154. Stade beweist dort, dafs Kap. III, 6 ff., wenn auch verwandt mit Kap. II, 2—III, 5, doch einen anderen Gegenstand behandelt und also nicht als Fortsetzung dieses Abschnittes angesehen werden kann. In Kap. III, 6 ff. wird Juda mit Israel verglichen und, auf Grund des dabei gewonnenen Ergebnisses, Israel vor Juda die Rückkehr ins Vaterland verheifsen; in Kap. II, 2—III, 5 ist dagegen Juda der Vertreter von ganz Israel und seine Sünde die Fortsetzung der Sünde der früheren Geschlechter. Die hierdurch erweckte Vermutung, dafs Kap. III, 6—18 in diesen Zusammenhang nicht gehört, wird dadurch bestärkt, dafs Vs. 19 ff. sich an Vs. 1—5 anschliefsen; der Vergleich zwischen Israel und Juda wird in Vs. 19 ff. nicht fortgesetzt, sondern Juda wiederum als das gegenwärtige Israel angesehen; ואנכי in Vs. 19 steht dem gegenüber, was in Vs. 5*b* über Judas Verharren in der Bosheit gesagt war. Es ist also kein Zweifel, dafs Kap. III, 6—18 kein ursprünglicher Bestandteil von Kap. II—VI und von einem anderen als Jeremia darin aufgenommen ist.

Nun meint Stade weiter, dafs Kap. III, 17 f. ein unechter Zusatz zu diesem später eingeschobenen Stück sei. Vs. 16 ist nach ihm der ursprüngliche Schlufs. Die Mifsachtung der Bundesarche hat als Kehrseite die Beachtung der sittlichen Gebote Jahwes (Kap. IV, 1 f., 3 f. u. s. w.), und nicht, was in Vs. 17 als solche vorkommt: die Heiligkeit von ganz Jerusalem; ferner ist das Zusammenströmen der Völker nach Jerusalem (ebd.) eine jüngere Vorstellung, während sich endlich Vs. 18 deutlich als ein unpassendes Einschiebsel erweist; denn hier wird, im Widerspruch mit Vs. 3—16, vorausgesetzt, dafs auch Juda sich in der Gefangenschaft befindet und zugleich mit dem Rest von Nord-Israel, der noch nicht erlöst ist, aus derselben zurückkehren wird. — Dieser Darlegung kann nicht zugestimmt werden. Mit Vs. 16 ist die Prophetie offenbar noch nicht zu Ende. Die darin ausgesprochene Idee wird in ausgezeichneter Weise in Vs. 17 ausgeführt. „Die Völker“, die nach Jerusalem hinaufziehen, passen sehr gut in Jeremias Gedankenkreis (vgl. Kap. IV, 2; XII, 15—17; XVI, 19—21; XXXIII, 9 und oben § 42 N. 8). Die Bemerkung endlich über Vs. 18 beruht auf Mifsverstand; schon in Vs. 6 ff. wird der Vollzug des Gerichts auch an Juda vorausgesetzt; wäre dies nicht so, dann würde J. in Vs. 14 f. die (ungereimte) Erwartung aussprechen, dafs einzelne auserlesene Israeliten nach Jerusalem geführt würden, während die Stadt noch von den Judäern bevölkert war. Israel würde dann nicht vorausgehen, was der Prophet doch ohne Zweifel lehrt, sondern in Juda aufgenommen werden. Nehmen wir Vs. 18 weg, dann wird die Prophetie auch insofern unvollständig, dafs sie nichts über das Geschick der übrigen Israeliten enthält, welche nicht schon in Vs. 14 f. nach Jerusalem kommen; was in Vs. 18 über ihre Rückkehr, zugleich mit der der Gefangenen aus Juda, gesagt wird, ist durchaus unentbehrlich. — Indessen folgt hieraus, dafs die Zeitbestimmung in Kap. III, 6*a* unrichtig ist: „in den Tagen Josias“ konnte Jeremia die Wegführung Judas — wohl für einen Augenblick, aber — nicht so durchgehends voraussetzen, wie dies in Vs. 6*b*—18

geschieht; erst nach 597 und vor allem nach 586 kann er von dem Standpunkt aus gesprochen haben. Wirklich ist Kap. XXXI, welches mit III, 6—18 ganz parallel geht, nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben (§ 54 N. 23 f.).

Auch die Echtheit von Kap. V, 20—22 wird von Stade (*ZatW.* III, 15 f.) bezweifelt; die Verse sind XXXII, 17—23; XXXI, 35—37; *Am.* IV, 13; V, 8; IX, 6 parallel und geben die exilische und nachexilische Auffassung von Jahwe als dem allmächtigen Beherrscher der Natur wieder. Siehe darüber § 71 N. 6.

11) Die Warnung vor dem Anschlufs an Assur, II, 18*b*, ist bestimmend für den historischen Standpunkt des Propheten und wird darum zuerst genannt. Ob er auch Vs. 36*b* (כאשר בשת מאשור) und weiter in Vs. 18*a*, 36*a* die Regierung des Josia meint, ist nicht auszumachen. Wir wissen zu wenig von dem Verhältnis zwischen Juda und den beiden Reichen in den Jahren 627 und folgenden, um hier mit Sicherheit sprechen zu können. Wohl trat Josia i. J. 609 Necho feindlich gegenüber, doch daraus folgt keineswegs, dafs er früher die Warnung vor einem Bunde mit dessen Vorgänger Psammetichus nicht nötig hatte; als dieser — von 637—611? — Asdod belagerte, kann dazu alle Veranlassung bestanden haben. Auch Vs. 36*b* kann sich auf Regierungsthaten und Pläne Josias beziehen. Soviel ist indessen klar, dafs Vs. 36*b* sich auch beziehen kann auf Josias Niederlage bei Megiddo und dafs Vs. 18*a*, 36*a* in den ersten Jahren Jojakims, ja selbst nach seiner Unterwerfung unter Nebucadrezar geschrieben sein können. Es ist also wenigstens möglich, dafs die Umstände, unter denen J. schrieb, an diesen Stellen auf die Reproduktion seiner früheren Predigt Einflufs gehabt haben.

12) Die Beantwortung der Frage, welches Volk J. Kap. IV—VI im Auge habe, hängt beinahe ganz von der Art und Weise ab, wie sie gestellt wird. Sieht man auf die Zeit, in der diese Kapitel geschrieben wurden, d. h. auf das 4. oder 5. Jahr Jojakims, dann kann man beinahe nur an die Chaldäer denken: in dem Jahre waren sie ja wirklich im Anzuge (vgl. § 53 und oben § 51 N. 6), und Jeremia bedient sich, wenn er sie beschreibt, solcher Ausdrücke, die grofse Ähnlichkeit mit den in Kap. IV—VI gebrauchten haben (vgl. Graf, a. a. O. S. 16—19). Doch wenn man dafür hält, dafs der Prophet ziemlich genau wiedergegeben hat, was er nicht lange nach dem 13. Jahre des Josia gesprochen, dann bietet die Anwendung von Kap. IV—VI auf die Chaldäer grofse Schwierigkeit. Es mufsten damals noch mehr als 20 Jahre vergehen, bevor sie in Juda erschienen, während (vgl. Kap. IV, 15 f., 19—21; VI, 1 u. s. w.) Jeremia die Ankunft des Feindes aus Norden als sehr nahe bezeichnet, sogar so, dafs wir den Eindruck bekommen, als wäre derselbe schon an der Grenze des Landes. So kann es uns denn nicht befremden, dafs viele Ausleger des *Jeremia* (Eichhorn, *Hebr. Proph.* II, 9 ff.; Ewald, Hitzig und andere) bei Kap. IV—VI an einen anderen Feind gedacht und bestimmt ihre Aufmerksamkeit auf die Erzählung des Herodotus (I, 103 sqq.) gerichtet haben, welcher den Einfall der Scythen in Asien beschreibt. Er erzählt a. a. O., dafs dieses Volk in grofser Menge zuerst in Medien eindrang, die Aufhebung der Belagerung Ninives durch Cyaxares veranlafste, diesen medischen König sich unterwarf und sich dann weit und breit über Asien ausbreitete, ja auch nach Egypten eingedrungen wäre, wenn nicht Psammetichus durch Bezahlung eines Kriegstributes sie zu bewegen verstanden hätte, umzukehren; auf ihrem Rückzug

plünderten sie den Tempel der Aphrodite in Askalon; erst 28 Jahre nach ihrem Einfall räumten sie Asien. Zunächst mufs nun untersucht werden, ob Jeremia im Hinblick auf diese Scythen gesprochen haben kann, was wir Kap. IV—VI über den Feind aus Norden lesen? Die Chronologie widerspricht dem nicht. Wohl setzt M. v. Niebuhr (*Assur u. Babel* S. 465 u. a.) ihren Einfall in Palästina ins Jahr 116 oder 118 der Ära Nabonassar, d. h. ins Jahr 632 oder 630, und er kann sich für diese Zeitbestimmung auf das von Eusebius Gesagte berufen, doch ist nicht klar, woher dieser diese Jahreszahl entliehen hat, und die Wahrscheinlichkeit spricht nicht dafür. Erst zwei Jahre vorher (114 der Ära Nabon.) waren die Scythen in Asien erschienen; erst 626 oder um die Zeit können sie sich nach Egypten gewandt haben (vgl. Duncker a. a. O. II[5], 463 ff.; Meyer a. a. O. I, 553 ff.). Alles hängt von der Frage ab, ob Gründe vorhanden sind, ihren Zug dorthin erst so spät zu setzen. Wir finden sie sowohl in den oben aus *Jer.* IV—VI angeführten Stellen, als auch in den Prophetieen Zephanjas, des Zeitgenossen Jeremias (vgl. unten § 78). Den Gründen mufs um so mehr Gewicht beigelegt werden, als sich in Kap. IV—VI keine einzige Stelle findet, welche die Scythen bestimmt ausschliefst; wenigstens beweist Kap. V, 19 nicht, dafs der Feind aus Norden das ganze Volk gefangen wegführen werde — was sicher von den Scythen nicht zu erwarten war —, sondern kommt vollständig zu seinem Recht, wenn wir dabei an die Kriegsgefangenen denken, welche von den Räuberhorden als Sklaven mitgeschleppt werden sollten. Der Hauptgrund gegen die Scythen ist denn auch immer der, dafs die Geschichte über die von ihnen in Judäa angerichteten Verwüstungen schweigt, so dafs die auf sie bezügliche Weissagung Jeremias unerfüllt geblieben ist: wäre das an und für sich schon denkbar, wie sollte dann aber der Prophet sie in die Sammlung vom 4. Jahre Jojakims aufgenommen haben, da sie doch durch den Ausgang Lügen gestraft ward? Aber diese Beweisführung überzeugt nicht. Erstens trägt ja die gesamte Prophetie einen hypothetischen Charakter und spricht schon sofort im Anfang (Kap. IV, 4) die Möglichkeit der Abwendung des drohenden Unglücks unumwunden aus. Wenn wirklich die Predigt Jeremias ihren Zweck — sei es auch nur bis zu einem gewissen Grade — erreicht hat, was hinderte ihn dann, sie von dem Gesichtspunkt aus anzusehen, der *Jer.* XXVI, 17—19 angedeutet wird? Warum durfte er sie dann nicht in die Sammlung seiner Prophetieen aufnehmen? Zweitens waren die Chaldäer jetzt nach der Überzeugung Jeremias dazu bestimmt, das Werk zu vollbringen, welches er früher den Scythen zugedacht hatte. Konnten also Jojakims Zeitgenossen die Ermahnungen und Drohungen, welche unter Josia ausgesprochen waren, nicht fast unverändert auf sich selbst anwenden? War es dann wohl erlaubt, ihnen vorzuenthalten, was von dem Propheten zu einem früheren Geschlecht, aber unter gleichartigen Umständen, geredet war? Doch genügt dies schon, wie uns scheint, um die Meinung zu rechtfertigen, welche wir im Text des Paragraphen ausgesprochen haben.

Aufser diesen Kapiteln (*Jer.* I—VI) sind es noch andere, die unter die Regierung Josias gebracht werden, nämlich Kap. VII—X; XI, 1—XII, 6; XVII, 19—27. Aber die Gründe, welche uns nötigen, Kap. VII—X in der Zeit Jojakims unterzubringen, sind, wenn auch

nicht vollkommen entscheidend, so doch sehr schwerwiegend (§ 53). Dagegen enthält Kap. XI so deutliche Anspielungen auf den Bund, der unter Josia geschlossen wurde (2 *Kön.* XXII f.), dafs Jeremia beim Niederschreiben des ganzen Abschnittes, Kap. XI, 1—XII, 6, ohne Zweifel diese bedeutsame Thatsache im Sinne gehabt hat[13]). In dem jedoch, was er über die Rückkehr des Volkes zum Götzendienst und über die Verfolgungen, denen er selbst ausgesetzt war (Kap. XI, 9—XII, 6), hinzufügt, versetzt er sich offenbar wieder auf einen späteren Standpunkt[14]). Wir haben also anzunehmen, dafs Kap. XI, 1—XII, 6 im 4. Jahre der Regierung Jojakims niedergeschrieben wurden, und dafs sich darin neben der Wirksamkeit Jeremias unter Josia auch die spätere Erfahrung des Propheten widerspiegelt. Was endlich Kap. XVII, 19—27 betrifft, wenn diese nachdrückliche Mahnung zur Sabbathsruhe von Jeremia stammt, dann wird sie unter seine ältesten Prophetieen und mit Josias Reform in Verbindung gebracht werden müssen[15]). Aber ihre Authentie ist sehr zweifelhaft. Der Sprachgebrauch ist ganz der des Jeremia, aber dafs er, der sonst den Sabbath kein einziges Mal erwähnt, an die Heiligung desselben solche herrliche Verheifsungen geknüpft, ja die Zukunft Judas davon abhängig gemacht haben sollte, ist nicht anzunehmen. Wir haben dafür zu halten, dafs ein Geistesverwandter Esras und Nehemias im Hinblick auf den in *Neh.* XIII, 15 ff. beschriebenen Zustand Jeremia sprechend einführt, dafs also die zahlreichen Jeremianischen Wendungen aus bewufster Nachbildung zu erklären sind[16]).

[13]) Es scheint unwidersprechlich, wird aber doch nicht von allen anerkannt, dafs Kap. XII, 7—17 mit Vs. 1—6 nicht zusammenhängen. Während nämlich hier von dem Propheten selbst, dem Erfolg seiner Widersacher und der Treulosigkeit seiner Verwandten die Rede ist, worüber er sich bei Jahwe beklagt, beschäftigen sich Vs. 7—17 mit dem Geschick Judäas (§ 53 N. 20). Man könnte nur fragen, ob nicht viel eher Kap. XII, 4 mit Vs. 7—17, als mit Vs. 1—3, 5 f. zusammenhängt (vgl. Hitzig, *Jer.* [2] S. 93 f., der Vs. 4 mit Kap. XIV, 1—9 verbindet, nur mit Auslassung der letzten Worte: *er* [Jeremia] *sieht unser Ende nicht*)? Jedoch kann der Prophet, nachdem er erst über den Erfolg der Gottlosen geklagt hat (Vs. 1—3), nun die traurigen Folgen ihrer Sünden auch für die Frommen schildern, so dafs Vs. 4 die Kehrseite zu Vs. 1—3 bildet, während er in Vs. 4*b* zu seinen persönlichen Erlebnissen zurückkehrt; deutlich ist indes der Gedankengang nicht zu erkennen. Dagegen kann man an dem Zusammenhang zwischen Kap. XI, 1—17 und XI, 18—XII, 6 schwerlich zweifeln. Kap. XI, 1—5 bekommt Jeremia von Jahwe den Befehl, „die Worte dieses Bundes“ zu sprechen (in Vs. 2 lese man: וְדִבַּרְתָּם) zu den Männern Judas und den Bewohnern von Jerusalem, und er erklärt sich (Vs. 5*b*) dazu bereit; in Vs. 6—8 wird ihm noch näher angegeben, was er in den Städten Judas

und in den Strafsen Jerusalems reden mufs, um Treue gegen jenen Bund zu gebieten. Darauf folgt (Vs. 9 f.) die Mitteilung Jahwes an den Propheten, dafs das Volk sich vereinigt, von ihm abzufallen und zu den Sünden seiner Vorfahren zurückzukehren; (Vs. 11—13) die Ankündigung der Strafe und Enttäuschung, die ihnen bevorstehen; (Vs. 14) das Verbot für den Propheten, für sein Volk zu bitten; (Vs. 15—17) der Nachweis der Nichtigkeit einer blofs äufserlichen Bufse, wodurch das Unglück, welches den abgöttisch Gesinnten droht, nicht abgewandt werden kann. Wenn nun Jeremia unmittelbar darauf klagt über die ruchlosen Pläne, welche gegen ihn geschmiedet, von Jahwe aber abgewandt werden (Vs. 18—20), besonders über die feindliche Gesinnung der Männer von Anathoth, die ihn zu töten suchten, deswegen aber von Jahwe gestraft werden sollen (Vs. 21—23), dann ergiebt sich deutlich, dafs diese Klagen mit der Erfüllung des Befehls, der ihm in Vs. 1—8 gegeben worden ist, in Verbindung stehen. Man beachte vor allem Vs. 21*b*, verglichen mit Vs. 6, und behalte im Auge, dafs „die Städte Judas“ als Schauplatz der prophetischen Wirksamkeit Jeremias nirgends als gerade in Kap. XI, 6 genannt werden (Kap. XXVI, 2; XXXVI, 9 ist von den Bewohnern dieser Städte, die den Tempel besuchen, die Rede). Ebenso deutlich ist Kap. XII, 1—6 die Fortsetzung von Kap. XI, 18—23; vgl. XII, 6 mit XI, 21—23.

Dafs nun Kap. XI, 1 ff. der unter Josia geschlossene Bund gemeint ist, ist die beinahe einmütige Ansicht der Ausleger. Wirklich ist der Zusammenhang zwischen diesem Bunde und Jeremias Prophetie nicht zu verkennen. Er spricht (Vs. 2) von „den Worten dieses Bundes“, als müfste dieser Ausdruck sofort für seine Leser verständlich sein; und das wird er in der That durch Vergleichung mit 2 *Kön.* XXIII, 3. Auch in der Fortsetzung seiner Rede treffen wir häufig Redensarten an, die er *Deut.* entlehnt haben mufs. Es scheint sogar, als ob das Verbum קָרָא in Vs. 6 nicht sowohl *ausrufen*, als vielmehr *vorsagen* bedeutet, und dafs Jeremia es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Bestimmungen des Bundes in den Städten Judas bekannt zu machen und auf ihre Beobachtung zu dringen.

[14]) Das ergiebt sich vor allem aus Vs. 9 f., wo ausdrücklich gesagt wird, dafs die Bewohner Judas zu den Sünden ihrer Väter zurückgekehrt sind und den Bund, den Jahwe mit ihren Vorfahren geschlossen, (jetzt aufs neue) gebrochen haben. Das weist deutlich auf das Vergehen eines gewissen Zeitraums nach der Reformation Josias hin. Auch die bitteren Klagen Vs. 18 f.; XII, 1—6 versetzen uns viel eher in die Zeit der Regierung Jojakims, als in die seines frommen Vaters. Auch läfst sich nicht verkennen, dafs schon in Vs. 1—8 über den Bund und seine Einführung ganz im allgemeinen gesprochen wird, gerade so wie wir es erwarten würden, wenn der Prophet hier auf eine Periode seines Lebens zurücksähe, die weit hinter ihm liegt, denn er giebt uns keine Einzelheiten, sondern eine Übersicht; wie natürlich, dafs er zu gleicher Zeit auf das Endergebnis der Bestrebungen Josias, m. a. W. auf den erneuten Abfall des Volkes (Vs. 9 ff.) und die blofs äufserliche Bekehrung, auf welche die meisten sich beschränkten (Vs. 15), die Aufmerksamkeit lenkt!

[15]) Gewöhnlich setzt man sie später, sei es unter Jojakim, sei es unter Zedekia, und zwar weil die vorhergehenden und die folgenden Abschnitte in diese Zeit gehören. Doch steht Kap. XVII, 19—27 ganz für sich selbst und hat weder mit Vs. 1—18, noch mit Kap. XVIII ff. etwas gemein. Obendrein

war nach Josias Tod das Urteil Jeremias über sein Volk so ungünstig und seine Erwartung für die Zukunft so dunkel, dafs eine Ermahnung und eine Verheifsung, wie diese, sich damit schon sehr schlecht reimen lassen. Mit Recht ist darum von Orelli (l. c. S. 207, 278) der Ansicht, dafs unser Abschnitt, an dessen Echtheit er nicht zweifelt, früher gesetzt und als „eine Probe, wie Jeremia zur Zeit Josias nach Auffindung des Gesetzbuches die ‚Worte dieses Bundes' (XI, 1 ff.) den Judäern ans Herz gelegt hat", angesehen werden mufs. Für die Verteidiger der Authentie ist dies der allein haltbare Standpunkt.

[19]) Was den Sprachgebrauch anbetrifft, vgl. Graf, *Jer.* S. 249—254. Abweichungen von dem gewöhnlichen Stile Jeremias zeigen sich nicht, denn שׁער בני־העם (Vs. 19) und מסביבות (Vs. 26, gegenüber der männlichen Form dieser Mehrzahl in Kap. XXXII, 44; XXXIII, 13) kann man als solche nicht bezeichnen. Es kann nur fraglich sein, ob die Jeremianischen Phrasen nicht zu viel Studium verraten und damit auf Nachbildung hinweisen. Vgl. Vs. 19 ff. mit XXII, 1—5; — Vs. 26 mit XXXII, 44; — Vs. 27 mit XXI, 14. Indessen würde daran wohl niemand Anstofs nehmen, wenn nicht der Inhalt Schwierigkeiten machte. Auf die Übereinstimmung mit der nachexilischen Hochhaltung des Sabbath haben Geiger, *Urschrift* u. s. w. S. 95 f. und Rowland Williams, *Hebr. Prophets* II, 155 f., die Aufmerksamkeit gelenkt. Wohl hat diese ihre Antecedente in *Ezechiel* (Kap. XX, 16, 21, 24 u. a.) und *Deutero-Jesaia* (Kap. LVI, 2, 4, 6; LVIII, 13 ff.), und die Predigt Jeremias würde auch dazu gehören können. Aber dann würden wir erwarten dürfen, dafs das starke Vorurteil für den Sabbath in ihr auch anderswo durchblickte, wenigstens über diese Einrichtung nicht ganz geschwiegen würde. Auch würde dann die Mahnung zur Sabbathruhe anders lauten; nach Kap. XVII, 19 ff. kommt es ausschliefslich auf das Ruhen von der Arbeit und so auch in der Verheifsung, Vs. 26, auf das Darbringen der Opfer im Tempel an; so konnte Jeremia nicht schreiben, ohne den Grundsätzen untreu zu werden, von denen er sich — nach Kap. II—VI von Anfang an — leiten liefs; die Sabbathruhe als *opus operatum* pafst durchaus nicht in seine Denkweise. Wir müssen also wohl den Schlufs ziehen, dafs Kap. XVII, 19—27 von einem jüngeren, mit P^2 und seinen Nachfolgern geistesverwandten, Autor geschrieben ist, aber — *e persona Jeremiae*, was sich ergiebt aus der Aufnahme des Abschnittes in das Buch seiner Prophetieen, aus ihrer Überschrift Vs. 19*a* („so sagte Jahwe zu mir") und aus dem vorexilischen Standpunkt, welchen dieser Autor eingenommen hat (Vs. 19 f., 25). Dieses Resultat wird nun noch durch die Form von Vs. 19 bekräftigt; der Auftrag, zu gehen und in „dem Thor der Volksgenossen und in allen Thoren Jerusalems" zu predigen, ist — ohne Parallele im Buche *Jeremia* — offenbar ebensowenig gegeben wie ausgeführt, und mufs nur dazu dienen, den hohen Wert hervorzuheben, den der Autor seiner Ermahnung beigelegt wissen will. — Bei der später (§ 53) vorzunehmenden Untersuchung über den Ursprung des Buches *Jeremia* werden wir die Ergebnisse, welche wir für die Stellung von Kap. III, 6—18 und das Alter unseres Abschnittes gewannen, zu verwerten haben.

§ 53. Jeremia unter der Regierung Jojakims und Jojachins.

In welchem Verhältnis Jeremia zu Jojakim stand, ergiebt sich, aufser aus Kap. XXXVI (§ 52 N. 2—4), vor allem aus Kap. XXVI, wo uns (Vs. 1) ein Vorfall aus dem Beginn der Regierung dieses Fürsten mitgeteilt wird. Aus Vs. 2—6 können wir entnehmen, in welchem Geiste Jeremia predigte; aus Vs. 7—19, wie seine Strafandrohung sowohl von der grofsen Menge als auch von den wenigen Wohlgesinnten aufgenommen wurde; aus Vs. 20—24 (Uria b. Semaja, ein Geistesverwandter des Jeremia, wird auf Befehl des Königs getötet)[1]), auf wessen Seite Jojakim sich stellte. In der Richtung seiner Politik blieb dieser König ebensosehr sich selbst treu, wie in seiner Begünstigung des Götzendienstes[2]); es kann uns also nicht befremden, dafs Jeremia während seiner ganzen Regierung in demselben Geiste weiter weissagte und auch später derartigen Verfolgungen ausgesetzt war wie die, von denen uns in Kap. XXVI (vgl. XXXVI, 5, 19, 26) ein Beispiel erzählt wird. Dies ergiebt sich namentlich — aufser aus Kap. XI, 1—XII, 6, was schon in § 52 besprochen wurde — aus den zahlreichen Prophetieen, die mit geringerer oder gröfserer Wahrscheinlichkeit[3]) unter Jojakims Regierung gebracht werden müssen: Kap. VII—X; XIV, 1—XVII, 18; XVIII; XIX, 1—XX, 6; XX, 7—18; XXXV; XII, 7—17. Der letztgenannte Abschnitt nimmt offenbar auf das Ende der Regierung Jojakims Bezug; bei den übrigen läfst sich nicht mit absoluter Sicherheit bestimmen, ob sie zu der Sammlung gehört haben können, welche im 4. und 5. Jahre dieser Regierung angelegt ist, oder ob sie später hinzugefügt sein müssen. Aufser diesen Weissagungen, deren Inhalt sogleich näher entwickelt werden wird, gehören wahrscheinlich auch die wider die Heiden, Kap. XLVI, 1—XLIX, 33, mit Kap. XXV, welches damit sehr eng zusammenhängt, in dieselbe Periode; sie kommen unten (§ 56) zur Sprache. Endlich datiert noch die an Baruch gerichtete Prophetie, Kap. XLV, aus derselben Zeit; sie steht mit der mühsamen und gefahrvollen Aufgabe in Verbindung, welche von diesem treuen Diener des Propheten, nach Kap. XXXVI, im 4. und 5. Jahre Jojakims ausgeführt ist[4]).

[1]) Aus der Sendung nach Egypten und dem Gelingen des Unternehmens, Uria von dort nach Judäa zurückzubringen (Kap. XXVI, 22 f.), ergiebt sich, dafs das hier erzählte Ereignis nicht in die dreijährige Periode der Unterwerfung Jojakims unter Nebucadrezar fällt (2 *Kön.* XXIV, 1), sondern derselben chronologisch voraufging. Die Zeitbestimmung in Kap. XXVI, 1 ist also auch auf Vs. 20—24 anwendbar. Im X. Hauptstück kommen wir auf diesen Uria zurück; Bunsen (*Gott in der Gesch.* I, 449 ff.) hält ihn, ohne Grund, wie wir sehen werden, für den Autor von *Zach.* XII—XIV.

Gegen die Glaubwürdigkeit von Kap. XXVI im ganzen bringt Pierson (l. c. S. 37—39) Bedenken vor. Er nennt es unwahrscheinlich, dafs Jeremias Predigt in so hohem Mafse den Zorn der Priester und Propheten erregt haben sollte; weist auf den Widerspruch zwischen Vs. 8 („und das ganze Volk") und Vs. 11 f., 16 hin; hält es für undenkbar, dafs Michas Prophetie noch in der Erinnerung fortlebte und zu Gunsten Jeremias angeführt sein sollte; sieht in der ganzen Erzählung das Bestreben, Jeremia als recht bedeutend hinzustellen und ihn durch eine beinahe wunderbare Errettung zu verherrlichen. — Der Widerspruch zwischen Vs. 8 und Vs. 11 f., 16 mufs durch Streichung von וכל־העם gehoben werden (vgl. Graf); die übrigen Bedenken beruhen auf Einbildung; die Anklage auf Gotteslästerung ist ebenso verständlich, wie die Verteidigung Jeremias in Vs. 12—15, die darauf erfolgte Freisprechung in Vs. 16 und das Zeugnis der Ältesten in Vs. 17—19. Indessen mufs P. zugegeben werden, erstens dafs die Redaction des Kapitels sehr mangelhaft ist; Vs. 17—19 müfsten der Freisprechung vorausgehen; Vs. 20—23 hängen mit dem Vorausgehenden nicht zusammen; Vs. 24 ist in diesem Zusammenhang nicht begründet; zweitens dafs der Schreiber von Übertreibung nicht frei ist und darauf ausgeht, die Gefahr, welcher J. entging, als möglichst grofs hinzustellen. Das eine und andere nötigt uns, das Kapitel nicht dem J. selbst oder z. B. Baruch, sondern einem jüngeren Schreiber zuzusprechen — der indes gut unterrichtet ist und in der Hauptsache Vertrauen verdient. Dies gilt auch für Vs. 20—23, einen Abschnitt, in dem jedoch der M. T. von Vs. 22 nach LXX verbessert werden mufs: der M. T. ist zu stümperhaft, um ursprünglich sein zu können, und die Rolle, welche Elnathan darin spielt, stimmt nicht mit Kap. XXXVI, 25. Als einer Erzählung, nicht von J. oder aus den Jahren der Regierung Jojakims, sondern über ihn und seine Erlebnisse in dieser Periode, kann man also Kap. XXVI unbefangen folgen.

[2]) Durch egyptischen Einflufs war Jojakim auf den Thron erhoben: nach der Schlacht bei Carchemis mufste er sich notgedrungen der babylonischen Monarchie unterwerfen; doch beweist sein Abfall, dafs er fortwährend seinen Blick auf Egypten gerichtet hielt und auf Hülfe von dort vertraute. Vgl. § 51 N. 6. Für das, was über seinen religiösen Standpunkt gesagt wurde, brauchen eigentlich keine Beweise erbracht zu werden; der Götzendienst hätte nie so allgemein werden können, wie Jeremia uns zeigt, wenn er nicht von hoher Seite wäre begünstigt worden. Es bleibt nichtsdestoweniger bemerkenswert, dafs der Prophet ihm Kap. XXII, 13—19 wohl Ungerechtigkeit und elende Gewinnsucht vorwirft, von Götzendienst aber nichts erwähnt. Vielleicht kann daraus gefolgert werden, dafs der König die Verehrung der fremden Götter nur insofern beförderte, als er die von seinem Vater verordneten Zwangsmafsregeln zurücknahm und denen, welche für die Verehrung von Jahwe allein eiferten, wie Uria und Jeremia, mit Gewalt Stillschweigen aufzuerlegen sich bemühte.

[3]) Wir dürfen nämlich nicht übersehen, dafs die Zeitbestimmung bei manchen dieser Kapitel nicht ganz sicher ist. Für die Meinung Hitzigs, der Kap. VII—X noch zu der Regierung Josias rechnet, läfst sich manches anführen; Kap. XIV—XVII, 18 enthält keine deutliche Angabe über die Zeit ihres Entstehens; Kap. XVIII—XX würden vielleicht auch in die Regierung Zedekias gebracht werden können. Dies alles wird sogleich bei der Behandlung dieser Kapitel näher sich ergeben, mufste aber hier schon vorläufig berührt

werden, war es auch nur, um den Streit der Ausleger, der betreffs der meisten dieser Abschnitte immer noch fortbesteht, einigermafsen zu erklären.

4) In Vs. 1 wird geradezu auf Kap. XXXVI zurückverwiesen; „diese Worte", welche Baruch aus dem Munde Jeremias niederschrieb, sind die Prophetieen, die er im Tempel vorlas und später, nach der Vernichtung der Buchrolle durch Jojakim, zum zweitenmal schriftlich fixierte. Aus Vs. 3 erhellt, dafs Baruch sich über den Inhalt dieser Weissagungen bei dem Propheten beklagt hatte und in den Unglücksprophezeiungen, die ihm in die Feder diktiert waren, eine Vergröfserung des Kummers sah, der ihn drückte. Jeremia stellt ihm vor Augen, dafs er bei dem Nahen des allgemeinen Strafgerichtes Jahwes für sich selbst keine grofsen Dinge begehren dürfe, sondern mit der Versicherung zufrieden sein müsse, dafs sein Leben verschont bleiben werde (Vs. 4 f.). Es ist nicht unwahrscheinlich, vor allem wegen Vs. 1, dafs Kap. XLV ursprünglich Kap. XXXVI folgte, von dem es jetzt durch einige Kapitel (XXXVII—XLIV) getrennt ist, welche ohne Ausnahme auf die letzten Jahre der Wirksamkeit Jeremias Bezug nehmen. Weil nun Kap. XXXVI nicht einem Zeitgenossen zuerkannt werden kann (§ 52 N. 2), wird auch die Aufzeichnung von Kap. XLV sowohl Jeremia als auch Baruch abgesprochen werden müssen. Damit stimmt gut überein, erstens dafs in Vs. 1 von beiden in der dritten Person gesprochen wird; zweitens dafs sowohl die Klage Baruchs (Vs. 3), als auch die Antwort Jeremias (Vs. 4 f.) in allgemeinen Ausdrücken gehalten sind und den konkreten und individuellen Charakter entbehren, den wir in einem Wortwechsel zwischen dem Propheten und seinem Diener erwarten dürften. Besonders fällt uns, aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, Vs. 5 („ich gebe dir deine Seele zur Beute") vgl. mit XXI, 9; XXXVIII, 2; XXXIX, 18, auf.

Jer. VII—X bilden, abgesehen von Kap. IX, 22 f., 24 f.; X, 1—16, worüber sogleich Näheres, eine prophetische Rede, in der strenge Zurechtweisungen über des Volkes Götzendienst und Sittenlosigkeit mit der Ankündigung des nahenden Strafgerichts abwechseln; vergebens setzen die Tempelbesucher ihr Vertrauen auf die Unverletzlichkeit der Wohnung Jahwes; ebensowenig wie er Schilo verschont hat, wird er Jerusalem verschonen; ganz Judäa, mit Jerusalem und seiner Umgebung, wird in eine Wüstenei verwandelt und das Volk von einem Feind aus Norden in die Gefangenschaft weggeführt werden[5]). Der Inhalt dieser Prophetie ist allgemein genug, um einigen Zweifel über die Zeit zu lassen, in der sie ausgesprochen wurde. Ihre Übereinstimmung aber mit Kap. II—VI, woraus man gefolgert hat, dafs sie aus Josias Regierung datiert, erklärt sich alsbald durch die Annahme, dafs beide Gruppen gleichzeitig, d. h. im 4. und 5. Jahre Jojakims, niedergeschrieben wurden[6]); ihre Stellung vor Kap. XI kann deshalb nichts für die Regierung Josias beweisen, weil der Prophet auch in jenem Kapitel sich nicht streng innerhalb der Grenzen dieser Regierung hält (§ 52 N. 13 f.). Dagegen verleiht die Übereinstimmung von Kap. VII mit Kap. XXVI, 1—6 der Meinung derer grofse Wahrscheinlichkeit,

welche Kap. VII—X in den ersten Jahren Jojakims ausgesprochen sein lassen[7]).

In diese prophetische Rede ist gleichwohl ein Stück aufgenommen, welches nicht Jeremia zugesprochen werden kann, Kap. X, 1—16. Eine Vergleichung der LXX macht es wahrscheinlich, dafs Vs. 6—8, 10 später eingeschoben sind[8]). Was nach Auslassung dieser Verse übrig bleibt (Vs. 1—5, 9, 11—16), kann nicht von Jeremias Hand sein[9]). Die Weise, in der hier der Götzendienst bestritten wird, zeigt, dafs Israel inmitten einer heidnischen Bevölkerung ansässig ist; der Sprachgebrauch ist nicht Jeremianisch und rechtfertigt die Vermutung, dafs der Abschnitt in demselben Kreis entstanden ist, aus dem *Jes.* XL—LXVI hervorgegangen ist. Unentschieden mufs bleiben, ob er infolge eines Irrtums Jeremia zugeschrieben und darum hier aufgenommen wurde, oder vielleicht von einem Redactor seiner Weissagungen, als Zeugnis gegen den Bilderdienst und für Jahwes Hoheit, dem hoch verehrten älteren Propheten in den Mund gelegt worden ist; das letztere ist wohl so wahrscheinlich wie das erstere[10]).

Auch die Echtheit der unmittelbar vorhergehenden Verse, Kap. IX, 22 f., 24 f. ist sehr zweifelhaft. Sie hängen ebensowenig unter einander, wie mit Kap. VII, 1—IX, 21 und X, 1—16 oder 17—25 zusammen. Ihr Inhalt ist so wenig eigenartig, dafs über ihr Alter und ihren Verfasser schwerlich etwas bestimmt werden kann. Auch läfst sich nicht mit Sicherheit erklären, warum der Redactor sie hierher gestellt hat[11]).

[6]) Kap. VII—X bilden in dem Sinne ein Ganzes, dafs sie sich nicht in verschiedene, für sich bestehende Stücke spalten lassen; im übrigen aber zeigen sich deutliche Merkmale der Zusammensetzung aus Ansprachen, die nicht in einem Atem vorgetragen, sondern bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten sind. Die Tempelrede, welche in Kap. VII, 2 angekündigt wird, geht ohne Unterbrechung bis Vs. 28 durch; von Vs. 29 bis VIII, 3 folgt dann ein Abschnitt, worin das Tophet im Thale Ben-Hinnom in den Vordergrund tritt; Vs. 4—17 beschäftigen sich besonders mit den Führern Judas und der Strafe, welche sie sich und ihrem Volke zuziehen; Vs. 18—IX, 21 schildern die sittliche Verkommenheit der Judäer und das Gericht über dieselben, mit den Wehklagen, die es seinen Schlachtopfern entlocken wird; Kap. X, 17—25 endlich beschreiben dasselbe Gericht und laufen auf ein Gebet um Milderung desselben hinaus. Durch alle diese Unterteile hin zieht sich indessen die sichere Erwartung desselben als einer sehr nahe gedachten Zukunft hindurch: Juda wird von Jahwe verworfen, ebenso wie Israel (Kap. VII, 15, auch 29); von einem mächtigen Feind überfallen (VIII, 13), der von Norden her anrückt (VIII, 16; X, 22); sein Land wird verwüstet (IX, 9); die Bevölkerung flüchtet oder wird weggeführt (X, 17 ff.) und überallhin zerstreut (VIII, 3; IX, 15, 18 ff.). Es sind vor allem

Land, wo der Götzendienst herrscht und Israel Zeuge der Pracht ist, mit der er gepaart ist. So hat Jeremia in keiner Periode seines Lebens sich ausdrücken können. Dafs Vs. 11 nicht von seiner Hand sein kann, ist ebenso klar wie dafs dadurch unsere Auffassung des Ganzen bestätigt wird; aber nun giebt der Zusammenhang des Ganzen keine Veranlassung, diesen Vers, der auch in LXX steht, als Glosse zu verwerfen; er bringt also auch die Unechtheit des Vorhergehenden und Folgenden mit sich. Vgl. noch Hitzig (a. a. O.). Zweitens: den einzigen Punkt, wo Jeremias Sprachgebrauch mit dem unseres Abschnittes übereinstimmt, bildet Vs. 15 (בְּעֵת פְּקֻדָּתָם, vgl. Kap. VIII, 12; XLVI, 21); dagegen zeigen sich Abweichungen in Vs. 14 (נֶסֶךְ *gegossenes Bild*, während dasselbe Wort Kap. VII, 18; XIX, 13; XXXII, 29; XLIV, 17 ff. *Sprengopfer* bedeutet), besonders aber in Vs. 3—5, 9, 12 ff., wo wir viele Worte und Redensarten finden, die uns an *Jes.* XL ff. (vgl. Kap. XL, 18 ff.; XLI, 6, 7; XLIV, 6 ff.; XLVI, 5, 6) erinnern. Je nachdem diese Formeln in den Kapiteln gewöhnlicher sind und enger mit dem darin behandelten Gegenstande zusammenhängen, ist es weniger wahrscheinlich, dafs sie von Jeremia herübergenommen sind, was wir doch annehmen müfsten, wenn Kap. X, 1—16 ein echt-Jeremianisches Stück und als solches dem Verfasser von *Jes.* XL ff. bekannt gewesen wäre. Dagegen kommt sowohl die Übereinstimmung als auch die Verschiedenheit zwischen *Jes.* XL ff. und *Jer.* X, 1—16 zu ihrem Rechte (vgl. Movers p. 44; Graf S. 171 N. 1), wenn wir die Verfasser für Zeitgenossen und Geistesverwandte halten.

[10]) Es wird im Laufe unserer Untersuchung allmählich klarer, dafs man auch im Buche *Jeremia* mit der — jüngeren und fortgesetzten — Redaction rechnen mufs (vgl. S. 167 f., 171, 176 f., 179). Weil es nun nicht recht wahrscheinlich genannt werden kann, dafs man in dem Verfasser von Kap. X, 1—16 Jeremia wiederzuerkennen geglaubt hat, liegt es auf der Hand, die Stellung dieses Abschnittes unter seinen Prophetieen aus dem Bestreben zu erklären, einen Ausspruch über den Gegensatz zwischen Jahwe und den unvernünftigen Göttern auch ihm in den Mund zu legen und so demselben um so bereiteren Eingang zu verschaffen.

[11]) Vgl. die Kommentare, besonders über den Sinn der rätselhaften Verse 24 f. Die Berührungspunkte mit Jeremias Vorstellungskreis und Sprachgebrauch fehlen nicht ganz, können aber nicht als Beweis für seine Autorschaft gelten. Es sind zwei Bruchstücke oder kurze Sprüche, welche der Redactor unseres Buches vor dem Untergang bewahren wollte. Vielleicht ist es mehr als Zufall, dafs sowohl in Kap. IX, 25 als auch in X, 1 בית ישׂראל vorkommt.

Nach Kap. VII—X erfordern Kap. XVIII—XX unsere Aufmerksamkeit. Kap. XIX, von dem die Untersuchung ausgehen mufs, enthält die Erzählung einer symbolischen Handlung, welche Jeremia im Thale Ben-Hinnom ausführte: auf göttlichen Befehl begab er sich dorthin, von einigen angesehenen Männern begleitet, um den Fall Jerusalems und die Bestrafung seiner Bewohner wegen des in jenem Thale ausgeübten Götzendienstes anzukündigen (Vs. 1—9); nachdem er seine Rede vollendet hatte, zerschlug er einen irdenen Krug, zum Zeichen, dafs

das Volk von einem unheilbaren Schlage getroffen werden sollte (Vs. 10—13); danach wiederholte er den Hauptinhalt seiner Prophetie im Vorhof des Tempels (Vs. 14 f.). Hiermit steht in unmittelbarem Zusammenhang Kap. XX, 1—6: Pashur, der Oberste des Tempels, verhaftet Jeremia wegen der von ihm gesprochenen Worte; nach seiner Freilassung am folgenden Tage verkündigt der Prophet, dafs Pashur mit den übrigen Bewohnern Jerusalems vom Könige von Babel weggeführt und mit seinem Anhang im fremden Lande sterben wird. Die beiden Seufzer des Propheten über die Mühseligkeiten, welche mit seiner Aufgabe verbunden sind, und über die Übermacht Jahwes, die ihn zum Sprechen zwingt, Kap. XX, 7—13 und Vs. 14—18, hängen offenbar mit der vorhergehenden Erzählung aufs engste zusammen[12]). Aber auch Kap. XVIII scheint mit Kap. XIX, XX gleichzeitig zu sein: die symbolische Handlung, welche dort mitgeteilt wird, zeigt einige Übereinstimmung mit der, von welcher wir in Kap. XIX lesen; auch die Verfolgung (Kap. XVIII, 18) und Jeremias Stimmung dabei (Vs. 19—23) erinnern uns an Kap. XX[13]). — Der Inhalt dieser drei Kapitel ist unbestimmt genug, um betreffs des Zeitpunktes, an welchem die darin erzählten Handlungen stattgefunden haben, für Zweifel Raum zu lassen. Man würde sie auch unter die Regierung Zedekias bringen können, wie es von manchen wirklich geschieht[14]). Jedoch hat die Meinung derer mehr Wahrscheinlichkeit, welche sie in die Zeit Jojakims setzen. Dafür spricht 1) das Fehlen von Anspielungen auf eine frühere Wegführung, die doch wahrscheinlich nicht ganz fehlen würden, wenn Jojachin bereits nach Babel gebracht wäre, als Jeremia so sprach (vgl. besonders Kap. XVIII, 7—11; XIX, 3); 2) die grofse Übereinstimmung zwischen Kap. XIX und VII, 29—VIII, 3, die sich leicht erklärt, wenn wir annehmen, dafs Kap. XIX, 1—XX, 6 in ähnlicher Beziehung zu Kap. VII, 29—VIII, 3 steht, wie Kap. XXVI zu Kap. VII, 1—15; 3) die Vergleichung von Kap. XX, 1, wo Pashur als Tempeloberster vorkommt, mit Kap. XXIX, 25 f., nach welcher Stelle dieselbe Würde unter Zedekia von Zephanja bekleidet wurde[15]). Obgleich keiner dieser Beweise vollkommen ausreichend ist, verleihen sie doch zusammen der hier verteidigten Zeitbestimmung grofse Wahrscheinlichkeit. Indessen ergiebt sich nicht, dafs Kap. XVIII—XX in ihrer gegenwärtigen Gestalt schon unter Jojakim, sei es im 4. Jahre seiner Regierung oder später, niedergeschrieben sind. Kap. XX, 1—6 ist eine Erzählung nicht von, sondern über Jeremia; daraus folgt, dafs auch in Kap. XIX, welches zu XX, 1—6 gehört, ein anderer über ihn berichtet. Wahrscheinlich ist dies dann auch in Kap. XVIII der Fall,

und ist der Berichterstatter zugleich Autor der Aufschrift Kap. XVIII, 1, daher Redactor des Buches. Diese Annahme giebt über mehr als einen Punkt in Kap. XVIII—XX Rechenschaft, der sonst unerklärt bleiben würde. Sie schliefst natürlich durchaus nicht aus, weder dafs in Kap. XVIII; XX, 7—18 Jeremias eigene Worte wiedergegeben sind, noch dafs Kap. XIX einen glaubwürdigen Bericht seiner Predigt im Thale Ben-Hinnom enthält[16]).

[12]) Beide Abschnitte drücken die Traurigkeit und Mutlosigkeit des Propheten so stark wie möglich aus, besonders der zweite, welcher mit der berühmten Stelle, wo Job den Tag seiner Geburt verflucht (Kap. III), eine so grofse Übereinstimmung zeigt.

[13]) Der Prophet weist seine Hörer (oder Leser) auf die freie Gewalt hin, mit der ein Töpfer über den Thon verfügt: bildet derselbe sich nicht nach seinem Willen, so formt er ihn zu einem anderen Gefäfs (Vs. 1—4). So auch Jahwe in Bezug auf sein Volk (Vs. 5 f.); er nimmt sich vor, zu strafen oder auch zu segnen, ändert aber sein Vorhaben, wenn das Volk entweder sich bekehrt oder von dem guten Wege abirrt (Vs. 7—10). Daran wird die Ermahnung zur Bekehrung geknüpft, damit das Übel abgewandt werde (Vs. 11); aber Juda verharrt in seiner Bosheit (Vs. 12); so wird denn die Strafe für solche Verstocktheit nicht ausbleiben (Vs. 13—17). Das Volk, stolz auf seine unvergänglichen Vorrechte, weigert sich, auf Jeremia zu hören (Vs. 18): Jahwe möge darauf sehen, das Unrecht, welches seinem Diener zugefügt wird, zu rächen und seine Widersacher furchtbar zu betrafen (Vs. 19—23). Am Anfang dieses Kapitels (Vs. 1) steht eine Aufschrift derselben Gestalt wie Kap. VII, 1; XI, 1; XIV, 1; XXI, 1. Daraus folgt zwar nicht direkt, dafs die beiden folgenden Kapitel, welche solch eine Überschrift nicht tragen, dazu gehören, aber dies gewinnt doch, sofern es auch anderswo Unterstützung findet, hierdurch gröfsere Wahrscheinlichkeit.

[14]) Z. B. von Ewald (*PdAB.* [2] II, 174 ff.), der Kap. XVII, 19—XX, 18 verbindet; von Umbreit (*Jer.* S. 133, 140) und Bleek (*Einl.* [3] S. 480 f.), welche wenigstens Kap. XIX, XX unter die Regierung Zedekias bringen, auch im Hinblick auf ihre Stellung unmittelbar vor Kap. XXI. Dagegen stimmen u. a. Hävernick (*Einl.* II, 2, S. 214 f.), Graf (*Jer.* S. 254 ff.) und v. Orelli (S. 282 ff.) wenigstens in der Hauptsache mit der oben empfohlenen Zeitbestimmung überein, während Hitzig (*Jer.* [2] S. 138 f., 145, 151 f.) Kap. XVIII, 1—XX, 6 unter Jechonja, Kap. XX, 7—18 in die letzte Zeit Zedekias setzt.

[15]) Die erste dieser Erwägungen bedarf keiner Erklärung. Die an zweiter Stelle erwähnte Übereinstimmung ist häufig wörtlich: vgl. Kap. XIX, 5 mit VII, 31; Kap. XIX, 6 mit VII, 32; Kap. XIX, 7*b* mit VII, 33; Kap. XIX, 13 mit VII, 18*b*; VIII, 2. Sie läfst sich auf mehr als eine Art erklären (vgl. N. 16), spricht aber in jedem Falle für die Annahme, dafs Kap. VII, 29—VIII, 3 und XIX dieselbe Predigt zu Grunde liegt: denn dafs er unter Zedekia beinahe wörtlich wiederholt haben sollte, was er ungefähr zehn Jahre früher gesprochen hat, ist doch sehr unwahrscheinlich. Die dritte Erwägung ist darum nicht entscheidend, weil Kap. XIX, 1—XX, 6 auf ein anderes Regierungsjahr Zedekias Bezug nehmen könnten als Kap. XXIX, 24—29. Zephanja ben Maaseja, der a. u. St. und XXI, 1; XXXVII, 3; LII, 24 genannt wird, mufs inzwischen das

Amt des Tempelobersten geraume Zeit unter Zedekia bekleidet haben, sodafs die Erwähnung Pashurs in XX, 1—6 als Wahrscheinlichkeitsgrund gegen die Annahme, dafs der Abschnitt sich auf Zedekias Regierung beziehe, ihre Bedeutung behält.

[16]) Die Unterscheidung, welche hier zwischen der Zeit, auf welche Kap. XVIII—XX Bezug nehmen, und dem Zeitpunkt der Aufzeichnung dieser Kapitel gemacht wird, rechtfertigt sich selbst. Die Untersuchung der Kap. XXXVI, XXVI führte zu dem Resultat, dafs diese Kapitel nicht von Jeremia oder einem Augenzeugen, sondern später geschrieben sind (S. 167 f., 176 f.). Nach dieser Analogie mufs auch der gleichartige Abschnitt XX, 1—6 jüngeren Datums sein. Hiermit stimmt ganz überein, dafs darin von „Jeremia, dem Propheten" in der dritten Person gesprochen wird (vgl. v. Orelli S. 288), und dafs die an Pashur gerichtete Strafandrohung, Vs. 4—6, den König von Babel und die Wegführung nach Babel ausdrücklich erwähnt — was in Kap. II—VI, VII—X nicht geschieht. Von Kap. XX, 1—6 ist XIX untrennbar, und in der That ergiebt sich, dafs auch dieses Kapitel nicht von Jeremias Hand ist. Die Ausführung des Auftrages, welcher Vs. 1 ff., 10 ff. dem Jeremia gegeben wird, wird nicht erzählt, aber in Vs. 14 vorausgesetzt; Vs. 15 giebt sicher nicht vollständig wieder, was er danach im Vorhof des Tempels sprach; Vs. 14 f. nennen ihn in der dritten Person und bilden den Übergang zu XX, 1—6. Hierdurch wird es nun so gut wie sicher, dafs die Tophethrede in XIX, 1—13 auf VII, 29—VIII, 3 beruht und nicht umgekehrt dieser Abschnitt auf jenem. Wirklich ist das symbolische Zerbrechen des Kruges — das übrigens historisch sein kann — mit dieser Rede nur mangelhaft verbunden (siehe besonders Vs. 11*a* und *b*), was wohl nicht der Fall sein würde, wenn J. selbst den Zusammenhang hergestellt hätte. Auch entgeht unserer Aufmerksamkeit nicht, dafs Vs. 1—13 als Ganzes den Vergleich mit Kap. VII—X nicht aushalten kann: die Gedanken und die Phrasen sind J. entlehnt, aber seine Persönlichkeit spricht nicht daraus. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, steht Kap. XVIII höher, nicht nur Vs. 18—23, sondern auch Vs. 2—17. Mufs dasselbe trotzdem, auch wegen der Aufschrift Vs. 1 (vgl. N. 13), mit XIX f. verbunden werden und damit von einer Hand sein, dann wird doch der Redactor dort besseres Baumaterial zur Verfügung gehabt haben als hier; vielleicht spricht auch der Gebrauch der ersten Person nicht nur in Vs. 19 ff., schon in Vs. 3, 5 dafür. Dagegen ist wieder der Mangel an Zusammenhang zwischen Vs. 2—17 und Vs. 18 ein Beweis dafür, dafs Kap. XVIII mit Recht mit XIX f. einem Redactor zugeschrieben wird.

Jer. XIV und XV bilden wieder ein Ganzes, dessen Hauptinhalt die Fürbitte für das gemifshandelte und von seinen Propheten betrogene Volk ausmacht [17]). Die Aufschrift, Kap. XIV, 1, nennt zwar die Veranlassung dazu, dafs Jeremia so sprach, enthält aber keine Zeitbestimmung. Wir können indessen nicht weit fehlgehen, wenn wir beide Kapitel in Jojakims Regierung setzen [18]). In diese Periode, genauer in die letzten Jahre dieses Königs bringt man auch das benachbarte Stück Kap. XVI, 1—XVII, 18, und zwar weil die hier

ausgesprochenen Klagen und Drohungen im allgemeinen mit den übrigen übereinstimmen, die wir in die Zeit Jojakims setzen, und Kap. XVII, 11 bestimmt auf ihn, Kap. XVII, 5—10 auf seine Absichten, von Nebucadrezar abzufallen und sich Egypten anzuschliefsen, zu zielen scheinen. Der Zusammenhang läfst gleichwohl in diesem Abschnitt viel zu wünschen übrig: Kap. XVI, 14 f. passen nicht in ihre gegenwärtige Verbindung, und Kap. XVI, 19—XVII, 18 ist viel eher eine Sammlung von Bruchstücken (Kap. XVI, 19—21; XVII, 1—4; Vs. 5—8; Vs. 9 f.; Vs. 11; Vs. 12 f.; Vs. 14—18) als eine ineinander geschachtelte Rede. Demzufolge darf aus den einzelnen Versen für die Datierung des Ganzen nichts gefolgert, und es mufs jeder Unterteil für sich selbst beurteilt werden. Während nun Kap. XVI, 1—13, 16—18 in der That sich am besten in eins der letzten Jahre Jojakims einfügen, läfst sich das Alter der darauf folgenden Bruchstücke im ganzen nicht feststellen: ihr Inhalt ist allgemein, und die Anwendung auf bestimmte Personen oder Thatsachen immer mehr oder weniger willkürlich. Selbst der Zweifel, ob sie wohl Jeremia zugeschrieben werden können, ist, wenn auch nicht völlig gerechtfertigt, doch auch wieder, im Zusammenhang mit dem Resultat, welches wir für Kap. XVII, 19—27 gewonnen haben (§ 52 N. 15, 16), schwerlich ganz zu heben [19]).

[17]) Hitzig verbindet Kap. XII, 4; XIV, 1—9, 19—22 und bringt sie in die letzten Jahre Jojakims; Kap. XIV, 10—18; XV, 1—9; XVI, 1—20 mit Kap. XIII setzt er unter Jojachin (ebenso Kap. XVII, 5—18; 19—27; XVIII, 1—XX, 6; XXI, 11—XXII, 9; XXIII, 9—40); Kap. XVII, 1—4; XV, 10—21 in das 4. Jahr Jojakims. Solch eine Zerbröckelung ist ebenso schwer zu beweisen wie zu widerlegen. Die meisten Ausleger verbinden Kap. XIV—XVII oder wenigstens Kap. XIV, 1—XVII, 18 mit einander und bringen dieselben entweder in Jojakims oder in Zedekias Regierung; die Unbestimmtheit des Inhalts läfst auch hier für Zweifel Raum. — Kap. XIV, 1 lesen wir nur, dafs der Prophet das Folgende (bis wohin?) gesprochen hat עַל־דִּבְרֵי הַבַּצָּרוֹת, *infolge der Dürre*, oder, wie es eigentlich heifst, *der Dürren*. Wirklich wird in Vs. 2 ff. eine Dürre beschrieben, sodafs man dafür halten mufs, dafs Jeremia seine Predigt an solch ein nationales Unglück geknüpft hat. Aber er bleibt dabei nicht stehen, sondern wendet sich zu den Sünden seines Volkes, der Ursache dieses und ähnlichen Unglücks, von dem es betroffen wird. Folgendes ist der Gang seiner Rede: überall in Juda herrscht Elend und Not (XIV, 2—6); wenn die Übertretungen des Volkes Elend verursachen, läfst Jahwe Barmherzigkeit widerfahren (Vs. 7—9); aber jetzt will er strafen (Vs. 10) und verbietet seinem Propheten, für Juda zu bitten (Vs. 11 f.); dieser wirft die Schuld auf die Propheten, welche das Volk in Schlaf wiegen (Vs. 13), worauf Jahwe diesen dieselbe Strafe ankündigt, welche das Volk treffen wird (Vs. 14—18). Noch einmal tritt nun Jeremia mit einer Bitte um Rettung für sein Volk zwischen beide (Vs. 19—22), aber Jahwe versichert ihm, dafs auch das Gebet Moses' und

Samuels das Gericht nicht abwenden würde, und dafs die Sünde des Manasse b. Hiskia, in der Juda verharrt hatte, ihrer Strafe nicht entgehen wird (Kap. XV, 1—9). Darauf bricht der Prophet in bittere Klagen über seine mühevolle Aufgabe und den Widerstand, den er findet, aus, bezeugt die Lauterkeit seiner Absichten und erhält die Ermahnung, auf dem eingeschlagenen Wege zu beharren (Vs. 10—21). Dafs diese Rede einen guten Zusammenhang hat, erhellt alsbald aus dieser Übersicht. Kap. XVI, 1 ff. (vgl. N. 19) ist zwar damit verwandt, erweist sich aber doch als ein einigermafsen selbständiges Stück.

[18]) Man behalte im Auge, dafs in Kap. XIV, XV die Strafe Judas immer als zukünftig hingestellt und auf Jojachins Wegführung kein einziges Mal angespielt wird. Das verbietet uns, weiter als Jojakims Regierung zu gehen. Doch bleibt es unsicher, ob diese Rede älter ist als sein 5. Jahr. Sie kann auch in die Periode gehören, auf welche 2 *Kön.* XXIV, 2 Bezug nimmt, da ja — wie oben, § 51 N. 6, angedeutet wurde — auch damals noch keine Verwüstung des Landes oder Wegführung der Bewohner stattgefunden hatte.

[19]) Die Behandlung der verschiedenen Fragen, die betreffs Kap. XVI, 1—XVII, 18 sich erheben, wird am besten durch eine Übersicht des Inhaltes vorbereitet. Der Prophet darf keine Heirat eingehen (Vs. 2), denn sein Vaterland wird von furchtbaren Strafgerichten heimgesucht werden, sodafs man selbst an Wehklage über die Gestorbenen nicht denken kann (Vs. 3—7); er nehme an fröhlichen Zusammenkünften nicht teil, denn bald ist es in Jerusalem um alle Freude geschehen (Vs. 8 f.); es sind die Sünden der Vorfahren und des Volkes selbst, welche diese Widerwärtigkeiten, vor allem die Wegführung in ein fremdes Land, im Gefolge haben sollen (Vs. 10—18). Jahwes Macht, welche dereinst von den Heiden erkannt werden, jetzt aber von seinem Volke verkannt wird, wird in dem Gerichte offenbar werden (Vs. 19—21). Die Sünde Judas soll nicht vergessen und mit Verwüstung des Landes vergolten werden (XVII, 1—4). Verflucht sei der Mensch, der auf Menschen vertraut, gesegnet der, der von Jahwe allein Segen erwartet (Vs. 5—8)! Arglistig ist das Herz des Menschen, aber vor Jahwe liegt es offen da (Vs. 9 f.). Er straft den Ungerechten, indem er ihn mitten aus seiner Laufbahn herausreifst (Vs. 11). Möge dann jeder auf ihn seine Hoffnung setzen (Vs. 12 f.)! Nach diesem Herzenserguſs folgt — ebenso wie in Kap. XIV, XV — eine Klage Jeremias über das Verhalten seiner Feinde und eine Bitte um ihre Bestrafung (Vs. 14—18).

Bei Kap. XVI, 1—18 brauchen wir nicht lange stehen zu bleiben: sie bilden ein schönes Ganzes und stimmen mit Kap. XIV f. darin überein, dafs sie keine partielle Wegführung Judas voraussetzen, deshalb vor 597 geschrieben sein müssen; wie es scheint, im Hinblick auf das Nahen der Chaldäer, welche das Land verwüsten und entvölkern werden (Vs. 13), also nach Jojakims Abfall. Sonderbar klingt indes in diesem Zusammenhang die Verheifsung Vs. 14 f., welche gleichlautend mit Kap. XXIII, 7 f. ist. Zwar konnte Jeremia, in der festen Überzeugung, dafs die Gefangenschaft unvermeidlich sei, schon im voraus die Rückkehr verkündigen. Aber wenn er das hier thäte, würde er den Eindruck seiner Drohung abgeschwächt haben; und hätte er es gethan, so würde er nicht in Vs. 16—18, ohne Rücksicht auf die Verheifsung, die Ankündigung der Strafe fortgesetzt haben. M. E. sind Vs. 14 f., und zwar schon früh — denn sie stehen auch in LXX — zur Milderung der Drohung in Vs. 13 *in margine* hinzugeschrieben und hernach in den Text aufgenommen.

Über den mangelhaften Zusammenhang der nun folgenden Verse XVI, 19—XVII, 18 mag jeder selbst urteilen. Ihre Echtheit wird von Stade (*ZatW.* III, 15 f.; *Gesch. Israels* I, 646 N. 2) geleugnet, indes ohne Angabe von Gründen. M. E. werden XVI, 19—21 durch III, 17 (vgl. § 52 N. 10) und XII, 14—17 gedeckt; — hat man keinen Anhalt, um XVII, 1—4, deren Text sehr gelitten hat, J. abzusprechen: die Gedanken sind ihm nicht fremd, die Ausdrücke eigenartig; vorexilisch sind die Verse sicher; — können Vs. 5—8 (vgl. IX, 22 f.) von J., aber ebensogut von einem andern stammen; — läfst sich über das Alter oder den Autor von Vs. 9 f., 11, 12 f. wie gesagt nichts feststellen; — ist die Übereinstimmung zwischen Vs. 14—18 und XVIII, 19 ff.; XX, 10 ff. grofs genug, um uns an J. als Autor dieser Verse festhalten zu lassen. Indessen ist sowohl die Aufeinanderhäufung aller dieser losen Stücke als auch die Nachbarschaft von XVII, 19—27 sehr geeignet, Argwohn zu erwecken, ebenso wie IX, 22 f., 24 f. durch ihren fragmentarischen Charakter und durch X, 1—16 verdächtig gemacht werden. Wir können also durchaus nicht für die Authentie von XVI, 19—XVII, 18 einstehen, wenn wir auch geneigt bleiben, J. wenigstens einen Teil davon zuzuerkennen.

Mit gröfserer Sicherheit kann das Alter von *Jer.* XII, 7—17 bestimmt werden. Der Zustand, den der Prophet hier schildert, ist offenbar der, auf welchen 2 *Kön.* XXIV, 1 f. Bezug nimmt. Den Volksstämmen, welche Juda nach Jojakims Abfall von Nebucadrezar plünderten, verkündigt er die verdiente Strafe, eröffnet ihnen aber zugleich die Aussicht auf Bekehrung zu Jahwe und auf Wiederherstellung ihrer Nationalität[20]). Dagegen ist es wiederum nicht ganz sicher, aus welchem Jahr der Regierung Jojakims Kap. XXXV datiert. Jeremia stellt die Treue der Rechabiten den Gelübden gegenüber, welche ihre Stammväter abgelegt hatten, auf die Probe, und da es sich ergiebt, dafs sie der Versuchung widerstanden haben, weist er sein Volk auf ihr Vorbild hin, gegen welches die Untreue gegen Jahwe so traurig absticht[21]). Ausdrücklich wird erzählt (Vs. 11), dafs die Rechabiten sich wegen des Nahens der Chaldäer und der Aramäer nach Jerusalem begeben hatten, aber es ergiebt sich nicht sicher, ob der erste Einfall gemeint ist, infolge dessen Jojakim Vasall Nebucadrezars wurde (2 *Kön.* XXIV, 1 *a*), oder etwa die Streifzüge, die das Ende seiner Regierung beunruhigten (ebd. Vs. 2) und dem Kommen Nebucadrezars selbst (ebd. Vs. 10 ff.) voraufgingen und es ankündigten. Die Wahrscheinlichkeit spricht indes für die letztgenannten und also für die Annahme, dafs Kap. XXXV uns in dieselbe Zeit versetzt, auf welche Kap. XII, 7—17 Bezug nimmt[22]).

[20]) Die ganze Prophetie ist ein durchgehender Beweis für die Richtigkeit dieser Zeitbestimmung, worin denn auch bei weitem die meisten Ausleger übereinstimmen. Ausdrücklich wird gesagt, dafs die Plünderer Judas viele an Zahl und Nachbarn seien (Vs. 9 f., 12, 14).

[21]) Worin das Gelübde der Rechabiten bestand, sagen sie selbst, nachdem Jeremia sie eingeladen hatte, Wein zu trinken, Vs. 6—10. Jonadab b. Rechab wird da (Vs. 6) als der Mann genannt, der diese Verpflichtungen für sich und seine Nachkommen übernommen hatte. Er ist sicher derselbe, welcher 2 *Kön.* X, 15 f., 23 als Zeitgenosse Jehus vorkommt, sowie als Zeuge der Mafsregeln, welche dieser König zur Ausrottung des Baalsdienstes ergriff. Es liegt auf der Hand, zu vermuten, dafs dieser Jonadab ein eifriger Jahweverehrer war, welchen unter der Regierung Ahabs und seines Geschlechtes die Furcht befiel, dafs der überhandnehmende Götzendienst ihn selbst und seine Nachkommen beflecken würde, und der darum beschlofs, sich und die Seinen durch ein Gelübde zu binden, welches, dem der Nasiräer nicht ungleich, aufserdem die Verpflichtung enthielt, nach dem Beispiele der Väter ein Nomadenleben zu führen und sich so vor dem besudelnden Umgang mit den Baalsdienern zu bewahren. Allein notgedrungen hatten dann auch die Rechabiten, Jeremias Zeitgenossen, in Jerusalem einen Zufluchtsort gesucht (Kap. XXXV, 11). Pierson (l. c. S. 48 f.) nennt das Untreue gegen ihre Gelübde; leugnet also, dafs J. sie seinem Volk als Vorbild hat hinstellen können und sie wegen ihres Gehorsams gegenüber „allen den Geboten" ihres Vaters (Vs. 18) hat loben können, und setzt die Erzählung, dafs J. dies doch gethan hat, auf Rechnung „des nicht nachdenkenden Hagiographen", welcher in Kap. XXXV das Wort hat. Wirklich ist das Kapitel nicht von oder aus dem Munde des Jeremia niedergeschrieben: es ist von ihm fortwährend in der dritten Person die Rede, und auf die Worte, die ihm in den Mund gelegt werden, läfst sich im vollen Sinne anwenden, was in N. 16 über Kap. XIX bemerkt wurde. Aber der Schreiber ist offenbar gut unterrichtet (Vs. 3 f.) und macht sich wenigstens des Fehlers nicht schuldig, den P. ihm beilegt. Die Rechabiten verleugneten durchaus nicht ihre Gelübde, wenn sie sich eine Zeit lang in Jerusalem aufhielten. Man lese Vs. 6 und 7 in ihrem Zusammenhang! Sie hörten doch nicht auf, Nomaden zu sein, wenn sie vorübergehend in einer befestigten Stadt verweilten? Sie haben da sicher kein Haus gebaut, oder gesät, oder Weinstöcke gepflanzt. Aber doch nicht in Zelten gewohnt! Wer sagt uns, dafs sie dieselben nicht auf einem der Plätze Jerusalems aufgeschlagen haben? und wenn sie die Gastfreiheit der Bewohner genossen haben, würde das denn mit den Gelübden, die sie abgelegt hatten, in Widerspruch stehen?

[22]) Zwar ergiebt sich aus Vs. 17 deutlich, dafs die Strafe für Juda noch zukünftig ist. Aber wenn, wie noch in N. 18 bemerkt wurde, Jojakim sich zuerst freiwillig den Chaldäern unterworfen hat, dann blieb die Strafe auch noch nach seinem 6. oder 7. Jahre (vgl. § 51 N. 6) unvollzogen. Die Rechabiten hatten jedenfalls mehr Grund, Nebucadrezar und die Wegführung in ein fremdes Land zu befürchten, als er kam, um den abgefallenen Jojakim zu züchtigen, denn damals, als er sich zum erstenmal Judäa unterwarf. Dazu kommt nun noch der Beweis, den wir aus dem Vergleich von Kap. XXXV, 11 mit 2 *Kön.* XXIV, 2 entnehmen. Man wird es also sehr natürlich finden, dafs wir *Jer.* XXXV vielmehr seine Stellung hier gegeben haben als unter den Prophetieen, welche bestimmt dem 5. Jahre Jojakims vorausgehen. Mit uns stimmt Graf (*Jer.* S. 426) überein.

In die kurze Regierung Jojachins (2 *Kön.* XXIV, 8—16) kann mit Sicherheit nur eine Prophetie gebracht werden, *Jer.* XIII. Dieses Kapitel enthält 1) die (fingierte) Erzählung einer symbolischen Handlung Jeremias, durch welche die bevorstehende Wegführung des Volkes nach Babel bildlich dargestellt wird (Vs. 1—11); 2) die Ankündigung derselben Katastrophe in eigentlichen Ausdrücken, wobei besonders hervorgehoben wird, dafs sie unvermeidlich sei (Vs. 12—27)[23]). Dafs der Prophet sich so nicht lange vor Jojachins Wegführung ausgesprochen hat, wird mit Recht aus Vs. 18 geschlossen[24]).

[23]) Der Gürtel, den Jeremia eine Zeit lang trägt, danach am Euphrat in einer Felsspalte verbirgt und demnächst verdorben und unbrauchbar wiederfindet (Vs. 1—7), ist das Bild des Hochmutes Judas, welcher ebenso in Babylonien zu schanden werden wird, weil die enge Verbindung zwischen Jahwe und seinem Volk — durch das Tragen des Gürtels am Leibe des Propheten dargestellt — durch den Ungehorsam des Volkes zerrissen ist (Vs. 8—11). Dafs diese Symbolik nicht ausgeführt ist, sondern als Einkleidung angesehen werden mufs, ist schon § 40 N. 8 gezeigt. Jeremia fährt nach Mitteilung derselben fort, zum Volke zu sprechen und verkündet zuerst (Vs. 12—14), dafs Jahwes Zorn alle treffen wird, ebenso wie die mit Wein gefüllten Flaschen aneinander gestofsen und zerschmettert werden; danach (Vs. 15 f.) ermahnt er ernstlich zur Bekehrung. und (Vs. 17) spricht seine Bekümmernis über das Geschick seines Volkes aus. Dann verkündet er dem Könige und „der Gebieterin" (הַגְּבִירָה, d. h. der Königin-Mutter, vgl. *Jer.* XXII, 26; XXIX, 2) ihre bevorstehende Erniedrigung (Vs. 18) und Jerusalem seine Verwüstung und die Gefangenschaft seiner Bewohner, die Folge ihrer Unbufsfertigkeit (Vs. 19—27).

[24]) Das ist die Meinung der meisten Ausleger, u. a. von Hävernick, Ewald, Hitzig, Bleek, Nägelsbach. Sie wird von Graf (*Jer.* S. 175 f.) verworfen, welcher es für unnötig hält, Vs. 18 gerade aus *Jer.* XXII, 26; XXIX, 2; 2 *Kön.* XXIV, 12, 15 zu erklären, da doch ebensogut die Mutter Jojakims (2 *Kön.* XXIII, 36) gemeint sein kann; Jeremia beschreibt nicht, was stattgefunden hat, sondern verkündigt die Zukunft. Das letztere ist vollkommen richtig; aber was veranlafste ihn, aufser zu dem Könige, auch zu הַגְּבִירָה zu sprechen? Dafür mufs doch ein bestimmter Grund vorhanden gewesen sein. Wird dieser nun in 2 *Kön.* XXIV, 12, 15 und in dem jugendlichen Alter Jojachins (2 *Kön.* XXIV, 8 [2 *Chron.* XXXVI, 9 ?]) gegeben, warum sollten wir dann nicht annehmen dürfen, dafs Jeremia im Beginne der Regierung Jojachins diese Prophetie ausgesprochen hat? Dafür spricht auch noch ihre Stellung hinter Kap. XII, 7—17 (N. 20).

§ 54. Jeremia unter der Regierung Zedekias.

Nachdem Jojachin mit vielen angesehenen Bewohnern Jerusalems nach Babel weggeführt war, wurde Zedekia von Nebucadrezar auf den Thron gesetzt (597). Bereits kurz danach scheint Jeremia die Prophetie ausgesprochen zu haben, welche uns in Kap. XXIV aufbewahrt ist; er offenbart dort die Erwartung, dafs Jahwe einmal die Gefangenen in ihr Vaterland zurückführen werde, dagegen aber die übriggebliebenen Bewohner von Jerusalem und Judäa samt dem Könige vertilgen oder zerstreuen werde[1]). Dafs das öffentliche Aussprechen solcher Ideen den Widerwillen vieler gegen Jeremia erregte oder verstärkte, befremdet uns nicht. Wir sehen ihn denn auch von nun an jedesmal wider seine Gegner kämpfen, welche, gerade weil sie den sittlichen Zustand der Nation ganz anders beurteilten als Jeremia, sich auch eine ganz andere Zukunft versprachen und fortwährend mit Plänen zum Aufstand gegen Nebucadrezar sich beschäftigten. Welches ihre Erwartungen waren, und wie sie dieselben zu verwirklichen dachten, geht aus Kap. XXVII hervor, wo Jeremia sich gegen ein geplantes Bündnis mit den umliegenden Völkern (Edomitern, Moabitern, Ammonitern, Phöniziern) widersetzt, welches mit dem Plan zum Abfall zusammenhing und seitens der jerusalemischen Priester und Propheten mit aller Macht befördert wurde[2]); ferner aus Kap. XXVIII (4. Jahr Zedekias), wo uns berichtet wird, wie Hananja, der Gibeonit, öffentlich gegen Jeremia auftrat und von ihm zurechtgewiesen wurde[3]). Der Brief des Jeremia an die Gefangenen in Babel (Kap. XXIX, 1—23) mit der angefügten Nachschrift (Vs. 24—32) beweist, dafs unter den Weggeführten dieselben überspannten Erwartungen gehegt wurden wie in Jerusalem: dem stellt Jeremia dieselbe Ermahnung zur Geduld und zum Ausharren in der gerechten, von Jahwe gesandten Strafe gegenüber, welche er jedesmal in der Hauptstadt hören liefs; zugleich aber eröffnet er die Aussicht auf Wiederherstellung der israelitischen Nationalität nach Verlauf von siebzig Jahren (Kap. XXIX, 10—14, vgl. XXV, 11 und § 56 N. 3)[4]). Die Pläne zum Aufstand, welche in Zedekias ersten Jahren geschmiedet waren, scheinen von den Chaldäern entdeckt oder vereitelt worden, oder wenigstens nicht zur Ausführung gekommen zu sein: die Reise, welche Zedekia selbst oder eine ansehnliche Gesandtschaft von Jerusalem nach Babel machte, von der in Kap. LI, 59—64 die Rede ist, hatte, falls sie als historisch anerkannt werden mufs, wahrscheinlich den Zweck, Nebucadrezar der fortdauernden Unterwerfung der Judäer zu versichern[5]).

Der Text von Kap. XXVII—XXIX steht nicht auf einer Linie mit dem der übrigen Kapitel des Buches *Jeremia*. Es finden sich darin Abweichungen von der gewöhnlichen Schreibweise der Eigennamen; kleinere Glossen zur Aufklärung und Umschreibung; auch Interpolationen von gröfserem Umfange aus den Parallelstellen. Der Text, welchen der alexandrinische Übersetzer wiedergiebt, war von einigen dieser Corruptionen noch frei. Diese können also auf Rechnung eines jüngeren Bearbeiters gesetzt werden, vielleicht mit einem Teile der orthographischen Abweichungen, welche im übrigen auf Rechnung der Abschreiber kommen[6]). Auch in dem gereinigten Texte sind wenigstens Kap. XXVIII und XXIX nicht von Jeremias Hand und ebenso wenig von einem Zeitgenossen verfafst; der jüngere Berichterstatter war indessen gut unterrichtet, und wir können ihm in der Hauptsache vertrauen[7]).

[1]) Jahwe zeigt dem Propheten nach der Wegführung des Jojachin (Vs. 1) zwei Körbe: der eine ist gefüllt mit reifen und schönen Feigen, der andere mit schlechten und ungeniefsbaren Feigen (Vs. 2 f.); der erste ist das Bild der Weggeführten, welche, von Jahwe gesegnet, in ihr Vaterland zurückgebracht und durch seinen Geist mit ihm verbunden werden sollen (Vs. 4—7); der zweite entspricht dem Zedekia und den übriggebliebenen Bewohnern von Jerusalem, Judäa und Egypten (wohin viele ihre Zuflucht genommen zu haben scheinen); sie sollen durch schwere Strafgerichte ausgerottet oder zerstreut werden (Vs. 8—10). — Es erscheint unzweifelhaft, dafs dieses Urteil des Jeremia — wie die meisten allgemeinen Urteile — von einer gewissen Einseitigkeit nicht frei zu sprechen ist. Aus Kap. XXIX geht wenigstens hervor, dafs die Gefangenen nicht so viel vortrefflicher waren als die Zurückgebliebenen; dasselbe lehrt uns Ezechiel. Jeremia läfst sich durch eine leicht erklärliche Sympathie für die Unglücklichen, welche ihr Vaterland entbehren mufsten, fortreifsen, nimmt ohne genügenden Grund an, dafs sie durch die Wegführung bereits zur Einkehr gebracht seien, und wird dadurch unbillig gegen diejenigen, welche bis jetzt noch dem Unglück entronnen waren. Dafs letztere über seine Vergleichung erbittert waren, ist in jedem Falle nur natürlich.

[2]) Die Vergleichung von Kap. XXVII, 1 (über den dort untergelaufenen Schreibfehler siehe § 52 N. 1) mit XXVIII, 1 läfst es vor allem wahrscheinlich erscheinen, dafs auch Kap. XXVII in Zedekias 4. Jahr fällt. Zu demselben Resultat führt die — im übrigen unannehmbare — Vermutung von Hitzig (*Jer.* [2] S. 204 f.), dafs Vs. 1 später hinzugefügt, dagegen die ursprüngliche Aufschrift von Kap. XXVII in Kap. XLIX, 34 aufbewahrt sei (vgl. § 56 N. 10). Der Inhalt des Kapitels ist dieser: auf göttlichen Befehl sendet Jeremia Ketten und Joche an die Könige der obengenannten Völker, zum Zeichen, dafs sie wohl daran thun würden, sich dem Nebucadrezar zu unterwerfen, weil es Jahwe für gut befunden hat, ihn und seine nächsten Nachfolger zu Herren über diese Länder zu setzen (Vs. 2—11); auch Zedekia mufs diesem Rate folgen, wenn er das Heil seines Volkes im Auge hat; wenn er auf die Propheten und Priester hört, welche ihn zum Aufstand antreiben, wird er Juda ins Unglück stürzen; dafs

diese Propheten, anstatt die Rückkehr der heiligen Gefäfse aus Babel anzukündigen, vielmehr Jahwe bitten, dafs, wenn möglich, das Unglück, welches Jerusalem und den Tempel bedroht, noch abgewandt werde (Vs. 12—22)!

[3]) Hananja repräsentiert dieselbe Richtung, welche seitens Jeremia in Kap. XXVII bekämpft wird. Im Namen Jahwes (Vs. 2—4, 11) verkündigt er, dafs die chaldäische Herrschaft innerhalb zweier Jahre ihr Ende erreicht haben werde (Vs. 3). Jeremia erklärt erst mit bitterer Ironie, die Verwirklichung dieser Weissagung zu wünschen (Vs. 6), erinnert aber sogleich daran, dafs ein Prophet, welcher Frieden verkündigt, erst beim Ausgang Glauben verdienen werde (Vs. 7—9). Hananja zerbricht darauf das Joch, welches Jeremia sich umgehängt hatte, und prophezeit, dafs so auch das Joch Nebucadrezars werde zerbrochen werden (Vs. 10 f.); doch verkündigt Jeremia, dafs vielmehr die fremde Herrschaft noch schwerer werden solle, als sie bereits war (Vs. 12—14), und Hananja selbst zur Strafe für seine betrügerische Prophetie innerhalb des Jahres sterben werde (Vs. 15 f.), wie es wirklich im 7. Monat geschah (Vs. 17). Vgl. über diesen Bericht Matthes, *De pseudopr. Hebr.* p. 66 sqq.; Graf, *Jer.* S. 351 f. und unten N. 7. Gegen seinen Beweis für die supranaturalistische Betrachtung des Prophetentums in Israel mufs bemerkt werden 1) dafs aus einem solchen Ereignis keine allgemeinen Folgerungen gezogen werden dürfen; gerade weil es so merkwürdig war, wurde es aufgezeichnet; 2) dafs Kap. XXVIII uns einen Vorfall mitteilt aus Zedekias 4. Jahre, welcher aber nicht in demselben Jahre aufgezeichnet worden ist (vgl. N. 7): nachdem Hananjas Tod die Strafankündigung des Jeremia auf eine so in die Augen fallende Art und Weise bestätigt hatte, konnte diese sogar von Jeremia schärfer formuliert werden, als er sie ausgesprochen hatte; 3) dafs die Geschichte uns manches Beispiel liefert von derartigen Prophetieen, welche in gleich schlagender Weise von dem Ausgang bestätigt worden sind (z. B. Dozy, *Hist. des Musulmans d'Espagne* II, 124—128; IV, 45, 46), zu deren Erklärung man den Supranaturalismus gewöhnlich nicht zu Hülfe ruft.

[4]) Das Jahr, in welchem der Brief abgesandt worden ist, wird in der Aufschrift (Vs. 1—3) nicht genannt. Abgesehen von Vs. 16—20, worüber das Nähere in N. 6 folgt, ist dies der Inhalt: Lasset euch in Babel nieder und bittet für ihren Frieden (Vs. 4—7); dafs eure Propheten nur niemanden von euch betrügen: Jahwe hat sie nicht gesandt (Vs. 8 f.); nach seinem Ratschlufs müssen 70 Jahre verstreichen bis zu Babels Fall und der Wiederherstellung der Nationalität Judas (Vs. 10—14); nochmals: die Propheten, welche vorgeben, zu euch gesandt zu sein (Vs. 15), jedenfalls Achab und Zedekia ben Maaseja, sollen durch Nebucadrezar getötet werden und also die gerechte Strafe für ihre Unkeuschheit und Anmafsung (Vs. 21—23) erhalten. — Das Vorhergehende teilt der Prophet mit als Hauptinhalt des von ihm versandten Briefes (vgl. Vs. 1, 4). Auf diese Mitteilung läfst er nun einen Bericht über die Folgen seines Schreibens folgen: ein gewisser Semaja, einer der Weggeführten, hatte sich darüber bei Zephanja, dem Priester, zu Jerusalem beklagt und diesen angestachelt, Jeremia zu bestrafen; aber Zephanja hatte statt dessen Semajas Brief dem Propheten vorgelesen (Vs. 24—29), welcher darauf in einem zweiten Schreiben an die Gefangenen auf Befehl Jahwes Semaja wegen seiner Umtriebe tadelte und ihm die verdiente Strafe ankündigte (Vs. 30—32).

5) Siehe über diese Verse § 57 N. 7. Es ist ebenso gut möglich, dafs die Reise nach Babel dazu dienen mufste, den Nebucadrezar zu befriedigen, wie umgekehrt Zugeständnisse zu erlangen, deren Verweigerung die Pläne zum Aufstand (*Jer.* XXVII ff.) beförderte. Doch ist die erste Auffassung die wahrscheinlichste, besonders wenn in Vs. 59 mit der Masora gelesen werden mufs אֵת (d. h. mit Zedekia) und nicht mit LXX מֵאֵת (d. h. wegen Zedekias). Anders Hitzig, *Jer.*[2] S. 212.

6) Die Abweichungen in der Schreibweise der Eigennamen fallen alsbald in die Augen. Der Prophet selbst heifst überall sonst ירמיהו, auch Kap. XXVIII, 12*a*; XXIX, 27, 29 f., doch ירמיה Kap. XXVII, 1; XXVIII, 5, 10 f., 12*b*; XXIX, 1. Auch von anderen Eigennamen findet man hier ausschliefslich oder meistens die kürzere Schreibweise, z. B. חנניה, XXVIII, 1, 5, 10—13, 15, 17; anders Kap. XXXVI, 12 und nach verb. Lesart XXXVII, 13: צדקיה (Kap. XXVII, 12; XXVIII, 1; XXIX, 3), neben צדקיהו (Kap. XXVII, 1, 3); יכניה (Kap. XXVII, 20; XXVIII, 4; XXIX, 2). Vgl. noch Kap. XXIX, 3, 21 f., 24 f., 31 f. Der König der Chaldäer heifst bei Jeremia gewöhnlich — 26mal — NebucadRezar; aber während diese Form in Kap. XXVII—XXIX nur einmal (XXIX, 21) vorkommt, finden wir hier 8mal (Kap. XXVII, 6, 8, 20; XXVIII, 3, 11, 14; XXIX, 1) die jüngere Form NebucadNezar, welche nur noch Kap. XXXIV, 1; XXXIX, 5 angetroffen wird (und an dieser letzten Stelle für den späteren Ursprung des ganzen Abschnittes Vs. 4—13 spricht [§ 55, N. 1], während an ersterer Stelle leicht ein Schreibfehler untergelaufen sein kann, was wir in Kap. XXVII—XXIX, wo dieselbe Form jedesmal wiederkehrt, nicht annehmen können). Es erfordert ferner unsere Aufmerksamkeit, dafs Jeremia (oder Hananja) so oft „der Prophet“ genannt wird (Kap. XXVIII, 1, 5, 10, 12, 15, 17; XXIX, 1), ein Titel, welcher auch sonst hie und da, aber nicht so häufig wie hier sich findet. Zwischen dem Masoretischen und dem alexandrinischen Text von Kap. XXVII—XXIX besteht ferner eine grofse Differenz. Manchmal verdient der erstere den Vorzug, z. B. Kap. XXVII, 12—15 (LXX Kap. XXXIV, 10—12), wo der griechische Text unvollständig ist infolge des Wegfalls einiger Wörter *propter homooiteleuton*, und Kap. XXIX, 24—32 (LXX Kap. XXXVI, 24—32), ein Abschnitt, welchen der alexandrinische Übersetzer gänzlich mifsverstanden und sehr mangelhaft wiedergegeben hat. Doch erscheint in den allermeisten Stellen vielmehr der alexandrinische Text als der ursprüngliche. Man vgl. Kap. XXVII, 7, 8*b*, 16 f., 19—22; XXVIII, 1 u. s. w. (durchgängig bleibt das überflüssige „der Prophet“ und manche andere Umschreibung bei LXX fort), 14, 16; XXIX, 1 f., 16—20, 32 (am Schlufs). Man vergleiche über diese Stellen Movers, l. l. p. 26 sqq.; Hitzig, *Jer.*[2] S. 204 ff., 211 ff., 218 ff.; Bleek, *Einl.*[3] S. 491 und gegen ihn für die Unverdorbenheit des Masoretischen Textes, u. a. Graf, *Jer.* S. 346 ff. Letzterer hält bei seiner Verteidigung nicht genug im Auge, dafs es bestimmte Gründe geben mufs, warum der griechische Text gerade in diesen Kapiteln so stark von der Masora abweicht; dafs die Willkür des Übersetzers, wenn sie die einzige Ursache war, auch sonst ebenso stark hätte eingreifen müssen, dafs an den allermeisten Stellen das, was in der LXX fehlt, sich als thatsächlich überflüssig oder sehr breitsprachig zeigt, ja manchmal der Zusammenhang ganz fehlt. Dies zeigt sich besonders deutlich in Kap. XXIX, 16—20: Vs. 15 hängt nicht mit Vs. 16 ff., sondern mit Vs. 21 zusammen; Vs. 16—20 sind fast ganz Kap. XXIV entlehnt und viel mehr gegen

die Bewohner von Jerusalem als an die Gefangenen gerichtet; der Mangel an Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden würde für den Übersetzer, welcher auch sonst übersetzt, was er offenbar nicht versteht, kein entscheidender Grund gewesen sein, Vs. 16—20 fortzulassen; es erscheint wenigstens viel annehmbarer, dafs der hebräische Text aus dem benachbarten Kapitel XXIV interpoliert worden sei. Noch lese man Kap. XXVII, 8: ist hier nicht die Weitläufigkeit des Ausdrucks ein deutlicher Beweis für die spätere Einschiebung einiger Wörter (vgl. LXX Kap. XXXIV, 6)?

Auf wessen Rechnung die Schuld an solcher Beschaffenheit des Masoretischen Textes gesetzt werden mufs, läfst sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Die gröfseren Interpolationen weisen deutlich auf einen Bearbeiter der drei Kapitel hin, der dann, als er dieselben so ergänzte und kopierte, zugleich die kleineren Glossen aufgenommen haben wird. Unwillkürlich kann er dann die zu seiner Zeit gebräuchliche Form NebucadNezar an die Stelle der älteren gesetzt haben. In der Schreibweise der übrigen Eigennamen findet sich kein festes System; die Formen auf יָהוּ und auf יָה stehen zuweilen in einem Verse nebeneinander; der Unterschied zwischen diesen beiden gehört überdies in eine spätere Periode der Textgeschichte, in der die *quiescentes* יוה zur Verdeutlichung dazu geschrieben wurden. Wenn deshalb auch die Möglichkeit zugegeben werden mufs, dafs die Abweichungen von dieser Art wenigstens teilweise bis zu dem obengenannten Bearbeiter reichen, so kommen sie doch wahrscheinlich viel eher auf Rechnung der späteren Abschreiber. In der Handschrift, welche dem Masoretischen Texte zu Grunde liegt, kann aus uns unbekannten Gründen der Text von Kap. XXVII—XXIX in dieser Hinsicht anders behandelt worden sein als der des Restes des Buches.

[7]) Die Bedenken, welche Pierson (l. c. S. 39—42) gegen die Glaubwürdigkeit von Kap. XXVII—XXIX äufsert, sind sehr übertrieben. In Kap. XXVII spricht der Aufschrift Vs. 1 zufolge Jeremia in der ersten Person (Vs. 2, 12, 16), und soweit ich sehe, giebt es kein Bedenken gegen die Annahme, dafs das Kapitel von ihm oder in seinem Auftrage aufgezeichnet worden ist. Ob er wirklich den Vs. 2 genannten Königen Ketten und Joche zugesandt oder aber sich darauf beschränkt hat, den darauf bezüglichen Auftrag von Jahwe öffentlich auszusprechen (Vs. 2 f.), läfst sich nicht mit Sicherheit feststellen, aber dies beweist nichts wider die Autorschaft des J. oder die Zuverlässigkeit des Kapitels. — In Kap. XXVIII, 1 scheint J. selbst zu erzählen, aber weiterhin wird durchgängig über ihn berichtet (Vs. 5 f., 10—12, 15). Dafs hier in der That ein anderer redet, geht meines Erachtens deutlich aus dem Stil der Erzählung hervor: J. selbst würde den Eindruck wiedergegeben haben, welchen das Erlebnis im Tempel auf ihn gemacht hatte. Nun versäumt der Berichterstatter mitzuteilen, dafs J. mit einem Joch um den Hals auftrat, und zwar weil er sich an Kap. XXVII anschliefst, wo dies bereits gemeldet war (Vs. 2). Aber daraus folgt nicht, dafs Vs. 10 f. keinen Glauben verdienen. Noch weniger geht dies aus Vs. 13 hervor, wo anders als in Vs. 10, 12 die Mehrzahl (מוטת (עץ gebraucht wird — wohl verstanden: nach den Punktatoren, denn die Consonanten sprechen für מוֹטַת עֵץ, und so müssen wir ohne Zweifel lesen. Für den Übersetzer spricht, dafs er J. nicht sogleich antworten läfst, sondern erst nachdem die Sache im Tempel sich abgespielt hat (Vs. 12—14); Hananja spielt darin jetzt „le beau rôle“; hätte das jemand erdichtet, so würde er es

anders ausgedrückt haben. Vs. 15—17 sind indessen nicht so gut verbürgt als das Vorhergehende; sie schleppen gar sehr nach und tragen den Stempel eines jüngeren Zusatzes. — Die Redaction von Kap. XXIX bietet mehr als einen Anlafs zum Tadel. Vs. 1—3 machen den Eindruck, als ob es einen dritten Bericht gäbe über den Inhalt von Jeremias Brief. Vs. 4—23 — in ihrer ursprünglichen Form; vgl. N. 6 — geben keinen Anlafs zum Bedenken: nichts hindert uns, anzunehmen, dafs J. so oder doch ungefähr so geschrieben habe. Doch nun müfste der Referent deutlich haben hervortreten lassen, dafs Vs. 24 ff. uns in spätere Zeit versetzen, da sie Jeremias Urteil über eine Antwort von Semaja auf den Brief, welcher in Vs. 4—23 aufgenommen ist, wiedergeben; den Anfang: „zu Semaja . . . . . . sollt ihr also sagen," ist sehr stümperhaft und wird denn auch in Vs. 30 korrigiert. Durch diesen Mangel in der Form wird indessen der Inhalt ebensowenig verwerflich, als er umgekehrt durch eine fliefsende Redaction bestätigt werden würde. Weder der Auftrag Semajas, Vs. 25 ff., noch Jeremias Strafankündigung, Vs. 31 f., steht mit der Wahrscheinlichkeit im Widerspruch: zwar stand es bei J. fest, dafs das Exil lange dauern würde (Vs. 10 ff.), und verstand es sich demnach für ihn von selbst, dafs Semaja das Ende desselben nicht erleben würde, aber für Semaja, welcher baldige Rückkehr erwartete und prophezeite, war das „Nichtsehen des Guten, das Jahwe seinem Volke anthun würde" (Vs. 32*a*), eine wirkliche Strafe, um so schwerer, als auch seine Nachkommenschaft an diesem Segen nicht teilhaben sollte.

In die Regierungszeit des Zedekia müssen ferner gesetzt werden Kap. XXI, 11—XXIII, 8 und Kap. XXIII, 9—40. Der erste von diesen Abschnitten giebt uns einen Überblick über das Verhältnis des Jeremia zu den Königen aus dem Davidischen Hause; er enthält allgemeine Ermahnungen, Gerechtigkeit zu üben (Kap. XXI, 11—14; XXII, 1—9), und Drohungen wider die Hirten des Volkes (Kap. XXIII, 1—8), aber auch einzelne Prophetieen über die Könige Sallum (d. h. Joahas)[8]), Jojakim und Jojachin (Kap. XXII, 10—12, 13—19, 20—30). Diese letzteren datieren aus der Zeit, auf welche sie ihrem Inhalt zufolge sich beziehen, und sind damals vielleicht bereits aufgeschrieben, aber später mit den mehr allgemeinen Betrachtungen zu einem Ganzen verbunden worden[9]). Kap. XXIII, 9—40[10]) enthält eine ausführliche Strafrede gegen die Propheten, welche besonders unter Zedekias Regierung kräftigen Einflufs ausübten (vgl. N. 2—4): Jeremia tadelt sie, dafs sie ihre eigenen Wünsche und Erwägungen als Wort Jahwes verkündigen und prophezeit ihnen Beschämung und Untergang.

[8]) Unzweifelhaft ist Sallum, *Jer.* XXII, 10—12, der Sohn und Nachfolger des Josia, der ins Exil geführt war, und also identisch mit Joahas, 2 *Kön.* XXIII, 30 ff.; 2 *Chron.* XXXVI, 1 ff. Man kann nur fragen, warum er bei Jeremia diesen anderen Namen trägt? Hitzig (*Begriff der Kritik* S. 182 ff.;

Jer. [2] S. 160 f.) nimmt an, dafs der Prophet ihn Sallum nennt, weil er ebenso wie der ephraimitische König dieses Namens (2 *Kön.* XV, 13) nur sehr kurz regiert hatte und findet für eine solche Benennung eine Parallele in 2 *Kön.* IX, 31. An und für sich würde diese Vermutung nicht gerade unannehmbar sein, allein der Chronikaschreiber nennt (1 *Chron.* III, 15) vier Söhne von Josia, nämlich Johanan, den erstgeborenen, Jojakim, den zweiten, Zedekia, den dritten, Sallum, den vierten. Hitzig nimmt nun an, dafs Johanan = Joahas ist und im Widerspruch mit der Wahrheit (2 *Chron.* XXIII, 31, 36; XXIV, 18) der Erstgeborene des Josia genannt wird, und dafs Sallum nach *Jer.* XXII, 10—12 von dem Schreiber als ein vierter Sohn desselben Königs angesehen wird. Ein solcher Irrtum scheint ihm nicht unerklärlich zu sein bei einem Autor, welcher 1 *Chron.* III, 16; 2 *Chron.* XXXVI, 10 ganz offenbar den Zedekia, Jojachins Nachfolger, für dessen Bruder hält, obwohl er (2 *Chron.* XXIV, 17) ein Sohn des Josia und der Onkel des Jojachin war. Movers (*Chronik* S. 157 f.) hält es für wahrscheinlicher, dafs der erstgeborene Johanan frühzeitig gestorben ist, und dafs Sallum hier als der frühere Name des Joahas steht. Gegen seine Hypothese spricht indessen, dafs Joahas älter war als Zedekia, und dafs also Sallum — wenn er von Joahas nicht verschieden ist — mit Unrecht der vierte Sohn des Josia heifst: die absolute Genauigkeit von 1 *Chron.* III, 15 läfst sich also in keinem Falle retten. Es befremdet deshalb nicht, dafs Graf (*Jer.* S. 290 f.) die Ansicht von Hitzig zu der seinigen gemacht hat; Bertheau (*Chronik* [2] S. 28) wagt es nicht, eine Entscheidung zu treffen.

[9]) Dies geht hervor aus der Art und Weise, in der diese Abschnitte hier aufeinander folgen, sowie ferner aus ihrem Zusammenhang mit Kap. XXI, 11 —XXII, 9; XXIII, 1—9. Manche gehen noch weiter und halten Kap. XXI—XXIV für ein Ganzes (Ewald, Hävernick, Nägelsbach), aber mit Unrecht, denn 1) datiert Kap. XXIV sicherlich aus einer früheren Periode als Kap. XXI, 1—10, und 2) kann Kap. XXI, 11 ff. nicht als zu der Antwort gehörig angesehen werden, welche der Prophet der Gesandtschaft des Zedekia giebt, denn die darin enthaltenen Ermahnungen würden unter diesen Umständen wenig Eindruck gemacht haben und gehen vielmehr von der Annahme aus, dafs der König seine Macht noch frei ausübt. Wir haben demnach dafür zu halten, dafs Kap. XXI, 11*a* die Worte „an das Königshaus von Juda“ eine Aufschrift enthalten in der Form von Kap. XXIII, 9 „an die Propheten“. Indessen darf aus der späteren Zusammensetzung von Kap. XXII, 13—19 mit den übrigen Abschnitten eine wichtige Folgerung abgeleitet werden, nämlich diese, dafs Jeremias Prophetie über Jojakims Tod (vgl. Kap. XXXVI, 30) durch den Ausgang bestätigt worden ist; wäre dies nicht der Fall, so würde sie wohl zurückgestellt oder abgeändert worden sein. Nun prophezeit der Prophet indessen nicht, dafs Jojakim im Krieg oder durch Gewalt sterben werde, sondern dafs sein Leichnam unbegraben liegen bleiben werde. Dies kann stattgefunden haben, auch wenn er eines natürlichen Todes gestorben wäre, infolge der Erbitterung der Jerusalemer gegen einen so gewaltthätigen und habsüchtigen König, wie Jojakim gewesen war. In dieser Weise scheint 2 *Kön.* XXIV, 6 auf die einfachste Art mit *Jer.* XXII, 19; XXXVI, 30 in Übereinstimmung gebracht zu werden. Wir gehen also nicht so weit wie Flavius Josephus (vgl. § 75 N. 9) oder Bleek, *Einl.* [3] S. 476 (welcher es für wahrscheinlich hält, dafs Jojakim

auf einem Kriegszuge gegen die chaldäischen Scharen, 2 *Kön.* XXIV, 2, sein Leben verloren hat), obwohl wir mit ihm meinen, dafs Jeremias Prophetie in diesem besonderen Falle fast einem historischen Berichte gleichkommt.

Dabei steht die Frage noch offen, durch wen die Prophetieen über die Könige auf diese Art und Weise miteinander vereinigt worden sind. Wenn J. dies selbst gethan hätte, so würde wahrscheinlich der innere Zusammenhang der Abschnitte weniger zu wünschen übrig lassen. Mangelhaft ist insbesondere die Beziehung von Kap. XXI, 11—14 zu XXII, 1 ff.: die beiden Unterteile laufen wesentlich parallel und der erste enthält nichts, was nicht auch in dem zweiten vorkommt. Der Übergang von XXII, 20—30 auf XXIII, 1 ff. ist ferner sehr abrupt und der hier behauptete historische Standpunkt ein anderer als der, von dem XXII, 1—9 ausgehen: an die Möglichkeit, dafs das Königreich erhalten bleibt, wird XXIII, 1 ff. nicht mehr gedacht, vielmehr seine Aufhebung vorausgesetzt und die zukünftige Wiederherstellung unter idealen Herrschern aus Davids Geschlecht angekündigt. Nimmt man beides zusammen, so wird man geneigt, die Zusammenstellung von Kap. XXI, 11—XXIII, 8 einem Redactor zuzuerkennen, welcher keinen höheren Zweck verfolgte als die Zusammenfügung des Gleichartigen und die Unterscheidung der Perioden von Jeremias Wirksamkeit für unnötig hielt. — Kap. XXIII, 7 f. (= XVI, 14 f.; vgl. § 53 N. 19) stehen in LXX am Schlufs des Kapitels, wo sie durchaus nicht passen, während sie an ihrer Stelle im hebr. Text zwar nicht unentbehrlich, aber doch keineswegs störend sind.

[10]) Über Kap. XXIII, 33—39 wurde bereits gehandelt § 42 N. 10 S. 39. Übrigens werden in dieser ausführlichen Strafrede dieselben Anklagen gegen die Propheten vorgebracht, welche Jeremia auch sonst, besonders in Kap. XXVII—XXIX, XIV ausspricht.

Zedekias Abfall, welcher im 4. Jahre seiner Regierung nicht zustande gekommen war, erschien bald als nur aufgeschoben (§ 51 N. 8). Wahrscheinlich schon sehr bald nach dem Beginn des Aufstandes zog ein zahlreiches chaldäisches Heer in Judäa ein, und begann Jerusalem zu belagern (am 10. Tage des 10. Monats des 9. Jahres des Zedekia: 2 *Kön.* XXV, 1; *Jer.* XXXIX, 1; LII, 4). Nicht lange danach fällt die Antwort des Jeremia auf die Frage des Königs über den Ausgang der Belagerung, welche uns Kap. XXI, 1—10 mitgeteilt wird; was in diesem Kapitel ferner folgt, hängt mit der Antwort nicht zusammen und müfste vielmehr mit Kap. XXII verbunden sein[11]). Gleichzeitig damit ist die Prophetie, Kap. XXXIV, 1—7, über das Schicksal, welches den Zedekia treffen sollte[12]), und der Beschlufs der Belagerten, Kap. XXXIV, 8—10, ihre israelitischen Sklaven und Sklavinnen, nach *Ex.* XXI, 1—6; *Deut.* XV, 12—18, in Freiheit zu setzen[13]). Die düsteren Aussichten des Propheten schienen sich anfänglich nicht zu verwirklichen: die Chaldäer mufsten die Belagerung abbrechen, um die Egypter, welche zum Entsatz heranzogen, zu bekämpfen (Kap. XXXIV, 21 f.; XXXVII, 5). Diese Pause wurde von den Bürgern

Jerusalems gemifsbraucht, um auf ihre Übereinkunft zur Freilassung der Sklaven zurückzukommen, aus Anlafs dessen Jeremia eine ernste Strafrede hielt, Kap. XXXIV, 11—22, in welcher die bevorstehende Rückkunft der Belagerer angekündigt wurde[14]). In demselben Geist liefs er sich den Gesandten gegenüber aus, welche von Zedekia an ihn abgesandt waren, Kap. XXXVII, 1—10[15]). Da Jeremia sich nicht scheute, aus seinen Prophezeiungen über die Zukunft die Folgerung zu ziehen (Kap. XXI, 9), dafs nur diejenigen, welche zu den Chaldäern überliefen, ihr Leben behalten sollten, geriet er je länger, je mehr in Verdacht bei der Partei, welche von keiner Nachgiebigkeit wissen wollte: durch ihr Zuthun wurde er während der zeitweiligen Aufhebung der Belagerung noch vor dem Ende von Zedekias 10. Jahr (Kap. XXXII, 1 ff.) in Gewahrsam genommen und im Hause Jonathans, des Schreibers, streng bewacht (Kap. XXXVII, 11—15)[16]). Nochmals von Zedekia um Rat gefragt, verkündigt er ebenso wie früher den Fall der Stadt, wird aber auf seinen Wunsch hin nicht wieder in seinen früheren Kerker, sondern nach „dem Vorhof der Aufbewahrung" gebracht (Kap. XXXVII, 16—21). Dort genofs er ein gewisses Mafs von Freiheit, welche er dazu benutzte, seine früheren Prophetieen zu wiederholen (Kap. XXXVIII, 1—3). Die Häupter der Gegenpartei glaubten das nicht länger dulden zu dürfen und wufsten bei Zedekia sich die Erlaubnis zu erzwingen, den Propheten zu töten. Und er würde auch in dem Brunnen, in welchen man ihn hinabliefs, den Tod gefunden haben (Kap. XXXVIII, 4—6), wenn nicht einer von des Königs Eunuchen, Ebed-Melech, um die Erlaubnis gebeten und auch erhalten hätte, ihn befreien zu dürfen (Kap. XXXVIII, 7—13)[17]), worüber der Prophet ihm Jahwes Billigung bezeugt (Kap. XXXIX, 15—18). Nun aufs neue in den Vorhof der Aufbewahrung gebracht, wird Jeremia noch einmal von Zedekia über die Zukunft befragt; ernstlich ermahnt er ihn, nicht länger Widerstand zu leisten, aber vergebens, der König fühlt sich zu schwach, dieser Ermahnung Gehör zu leihen, und bittet Jeremia, den Inhalt ihres Gespräches vor den Höflingen geheim zu halten, ein Wunsch, welchem der Prophet willfahren zu müssen meint (Kap. XXXVIII, 14—27)[18]). Er blieb weiterhin in dem ihm zuletzt angewiesenen Gefängnis, bis Jerusalem anderthalb Jahre nach dem Beginn der Belagerung (am 9. Tage des 4. Monats des 11. Jahres des Zedekia; *Jer.* XXXIX, 2; LII, 6; 2 *Kön.* XXV, 2, 3) eingenommen wurde (Kap. XXXVIII, 28*a*).

[11]) Vgl. darüber N. 9. Übrigens ist der Inhalt des Abschnittes klar. Die Antwort Jeremias an die Gesandten ist eigentlich mit Vs. 8 zu Ende. Was in

Vs. 9 f. folgt, hat der Prophet auf Befehl und im Namen Jahwes zu dem Volke gesprochen, und ist als Nachschrift zu Vs. 1—8 aufgezeichnet, weil es mit der Gesandtschaft des Zedekia gleichzeitig ist und dieselbe Tendenz hat wie die dem Könige erteilte Antwort.

[12]) Auf den ersten Blick erkennt man, dafs Vs. 4 f. mit Vs. 3 im Widerspruch steht, und nach der gewöhnlichen Auffassung bleibt dieser Widerspruch bestehen. Wie kann von Zedekia, wenn er den Chaldäern in die Hände fallen und nach Babel gebracht werden soll, zugleich gesagt werden, dafs er in Frieden sterben und ebenso wie seine Vorgänger in die Erde bestattet und betrauert werden solle? Mit Recht haben deshalb u. a. Venema, Hitzig und Graf diese Erklärung aufgegeben und Vs. 4 f. aufgefafst als ein Versprechen, welches an eine Bedingung geknüpft ist, die nicht bestimmt ausgedrückt, aber im Schlufs von Vs. 5: „denn ein Wort habe ich gesprochen, spricht Jahwe", indirekt angedeutet wird. Welches das „Wort" ist, geht aus Kap. XXXVIII, 14 ff. hervor. Der Sinn ist dieser: „wenn du, o König, in deinem Widerstand verharrst, dann wird Jerusalem verbrannt werden und wirst du selbst dem Feinde in die Hände fallen; doch du wirst nicht nur jetzt dein Leben behalten, sondern sogar ruhig und im Besitz der königlichen Würde sterben, wenn du dich dem Nebucadrezar unterwirfst." Die Prophetie mufs dazu dienen, diese Unterwerfung zu empfehlen.

[13]) Die Glaubwürdigkeit von Kap. XXXIV, 8—22 wird von Pierson (l. c. S. 44—48) bestritten, ebenso — aber unabhängig von ihm — von M. Vernes (Une nouvelle hypothèse sur le Deut. p. 34—36). Ihre Einwendungen sind bei richtiger Auffassung des Abschnittes hinfällig. Vgl. Teil I, 1 S. 195 f. und *Th. T.* XXII, 47 f. Man mufs zwar anerkennen, dafs der Verfasser — welchen wir deshalb von Jeremia unterscheiden und auch nicht für einen Zeitgenossen halten — zwar einigen Anlafs zum Zweifel gegeben hat, ja sogar zum Mifsverständnis, welches wir bei Pierson wahrnehmen. Er versäumt es mitzuteilen, warum die Freilassung stattfand, und wie es kam, dafs sie darnach wieder aufgehoben wurde. Erst aus Vs. 21 f. vernehmen wir, dafs Jeremias Strafrede nach dem Beginn der Belagerung ausgesprochen wurde; was dem in Vs. 13—20 vorausgeht, ist so allgemein und so wenig konkret, dafs es unter ganz anderen Umständen vorgetragen sein könnte; es kann dann auch nicht als wörtliche Reproduktion des von J. Gesprochenen betrachtet werden. Indessen giebt uns dies kein Recht, die Thatsache selbst oder Jeremias Auftreten im Anschlufs daran zu leugnen. Eine Freilassung von Sklaven während einer Belagerung, welche mit Anspannung aller Kräfte ertragen und abgeschlagen werden mufste, ist ebenso natürlich wie der Versuch, sie nach Abwendung der Gefahr wieder einzuziehen. In Jerusalem war die Form einer solchen Freilassung durch das Gesetz Jahwes gegeben und nahm also von selbst einen religiösen Charakter an: im Tempel (Vs. 15) und mit grofsen Ceremonieen (Vs. 18 f.) wurde die Übereinkunft geschlossen. Die spätere Verletzung derselben war eine Sünde wider Jahwe und mufste als solche von dem Propheten gebrandmarkt werden. Auch die Thatsache, dafs im Jahre 588 oder 587 so viele Sklaven und Sklavinnen, im Widerspruch mit *Ex.* XXI, 1—6 und *Deut.* XV, 12—18, länger als sechs Jahre gedient hatten, ist sehr erklärlich: wenn diese Vorschriften in dem Jahre der Reformation des Josia in Kraft getreten sind, so können sie doch darnach vernachlässigt worden sein. Zeigt sich also, dafs die Erzählung nicht-

Unwahrscheinliches enthält, so kommt doch noch hinzu, dafs man nicht angeben kann, in welcher Absicht sie sollte erdichtet sein können. Warum Kap. XVII, 19—27; X, 1—16 dem Jeremia in den Mund gelegt sind, ist ohne weiteres klar (vgl. § 52 N. 16; § 53 N. 9); dafs aber in der nachexilischen Zeit die Notwendigkeit von Ermahnungen wie Kap. XXXIV, 13 ff. bestand, läfst sich nicht beweisen: *Neh.* V ist nicht völlig parallel.

[14]) Bemerkenswert ist, dafs Jeremia in dieser ganzen Rede den Untergang Jerusalems aus der Bundesverletzung herleitet, deren ihre Einwohner sich kurz zuvor schuldig gemacht hatten. Wir finden hier einen neuen Beweis dafür, dafs der Prophet nicht die Prophezeiung der Zukunft als seine Aufgabe betrachtet, sondern vielmehr die Bestrafung der Volkssünden. Die Prophezeiung ist für ihn nur Mittel, nicht Zweck.

[15]) Der Prophet antwortet den Gesandten, dafs der Fall der Stadt unwiderruflich beschlossen ist: die Chaldäer werden die Belagerung wieder aufnehmen, nachdem die egyptischen Heerscharen in ihr Land zurückgekehrt sind; ja selbst wenn die Judäer ihre Belagerer schlagen könnten, so würden die wenigen Übriggebliebenen das Gericht an der Hauptstadt vollziehen und sie verbrennen.

[16]) Der Zweck von Jeremias Reise nach Anathôth wird Kap. XXXVII, 12 ausgedrückt in den Worten: לַחֲלִק מִשָּׁם בְּתוֹךְ הָעָם, d. h. um von dort einen Anteil zu erlangen inmitten des Volkes — welch letztere Worte auch mit וַיֵּצֵא verbunden werden können und dann bedeuten, dafs der Prophet nicht im geheimen, sondern öffentlich ausging. Vielleicht besafs er zu Anathôth einen Acker oder einen Teil davon, und konnte er hoffen, von der Ernte desselben noch etwas zu sammeln. Indessen ist die Kürze des Berichtes Ursache der Unklarheit.

[17]) In Vs. 10 mufs statt dreifsig (eine riesige Zahl für eine solche Aufgabe!) drei gelesen werden — eine Korrektur, welche auch durch die Grammatik gefordert wird; der Fehler ist älter als die alexandrinische Übersetzung. Auch in Vs. 9 scheint der Text verdorben zu sein; hier ist die Lesart der LXX indessen nicht so ganz verwerflich, wie Graf, *Jer.* S. 457 f. meint.

[18]) Aus Vs. 27 geht unzweideutig hervor, dafs Jeremia auf die ihm angegebene Weise die Fürsten an der Nase herumgeführt hat; aus der Thatsache, dafs wir diese Mitteilung ihm selbst oder einem seiner Bewunderer zu verdanken haben, geht zugleich deutlich hervor, dafs derartige Notlügen nicht für tadelnswert gehalten wurden. Auch wenn man übrigens hinsichtlich dieses Punktes strengere Principien hat als diejenigen, welche unter den Israeliten gang und gäbe waren, so läfst sich doch in diesem speciellen Fall viel zur Entschuldigung von Jeremias Benehmen sagen.

In die Zeit von Jeremias Aufenthalt im Vorhof des Gefängnisses gehört die symbolische Handlung, von der Kap. XXXII uns berichtet (vgl. Vs. 1—5): in Gegenwart von Zeugen kauft der Prophet von Hanameel, seinem Blutsverwandten, einen zu Anathôth gelegenen Acker und giebt den versiegelten Kaufbrief dem Baruch zur Aufbewahrung (Kap. XXXII, 6—14), zum Zeichen dessen, dafs Judäa, welches jetzt fast ganz seiner Einwohner beraubt ist, einmal wieder bevölkert werden soll

durch die zurückkehrenden Exulanten, wodurch der Kaufbrief seinen Wert wiedererlangen werde (Vs. 15—44). Offenbar hat Jeremia diesen Bericht erst nach der Eroberung von Jerusalem aufgezeichnet oder aufzeichnen lassen, als seine Erwartungen über die nächste Zukunft von Stadt und Land sich bereits verwirklicht hatten[19]. Dasselbe gilt von Kap. XXXIII, welches nach der Aufschrift (Vs. 1) mit Kap. XXXII fast gleichzeitig ist: ausgehend von der alsbald durch den Ausgang bestätigten Annahme, dafs Jerusalem und Judäa entvölkert werden sollen, schildert der Prophet die frohe Zukunft, welche nach einiger Zeit für Juda und Israel anbrechen soll (Kap. XXXIII, 2—13)[20]. In der alexandrinischen Übersetzung ist die Prophetie hier zu Ende: wirklich ist die Fortsetzung, Kap. XXXIII, 14—26, nach Sprache und Inhalt, ein späterer Anhang, in welchem Jeremias Prophetie insbesondere mit Bezug auf Davids Stammhaus und auf die levitischen Priester erweitert wird[21]. Auch an der Originalität von Kap. XXXII, 17—23 wird nicht ohne Grund gezweifelt; die Bedenken wider diesen Abschnitt sind indessen nicht entscheidend[22].

Kap. XXX, XXXI sind mit Kap. XXXII f. ungefähr gleichzeitig, wenigstens nach Jerusalems Eroberung geschrieben. Der Prophet setzt durchgängig dieses Ereignis und seine Folgen voraus und geht davon aus bei seiner Ankündigung der Rückkehr sämtlicher Israeliten in ihr Vaterland, der Wiederherstellung der Davidischen Dynastie und der Erneuerung des Bündnisses zwischen Jahwe und seinem Volke[23]. Mit Unrecht hat man beiden Kapiteln ein höheres Alter zuerkannt und sie für Bestandteile der Sammlung aus Jojakims 4. oder 5. Jahr angesehen. Dagegen spricht nicht nur ihr Inhalt, sondern auch die Aufschrift Kap. XXX, 1—4, worin zwar keine Zeitbestimmung enthalten ist, aber welche doch für die Selbständigkeit von Kap. XXX f., vielleicht sogar für die von Kap. XXX—XXXIII zeugt[24]. Die Echtheit von Kap. XXX f. und der oben dem Jeremia zuerkannten ersten Hälfte von Kap. XXXIII ist von einigen in Zweifel gezogen worden. Es sind indessen nur einzelne Verse, welche zu begründeten Bedenken Anlafs geben. Wir dürfen dieselben für jüngere Interpolationen halten und den Rest mit Freimut dem Jeremia belassen[25].

[19]) Die ausführliche Aufschrift Kap. XXXII, 1—5 mufs mit Kap. XXXIV, 1—7; XXXVII, 1—10 verglichen werden. Darauf folgt der Bericht über die symbolische Handlung selbst, Vs. 6—15, welcher auch in archäologischer Hinsicht interessant ist, weil wir sicher sein können, dafs der Kauf ganz in der damals gebräuchlichen Form geschlossen worden ist. Über den Text, welcher nicht wenig gelitten hat, vgl. Stade, *ZatW.* V, 175—178. In Vs. 15 ist die

Bedeutung der symbolischen Handlung bereits erklärt. Es ist deshalb einigermafsen befremdend, dafs nun in Vs. 16—25 ein Gebet Jeremias mitgeteilt wird, in welchem die Unvermeidlichkeit der Verwüstung des Landes um der Sünden des Volkes willen erkannt und zum Schlufs die Frage aufgeworfen wird: „Wie hast du mir befehlen können, den Acker zu kaufen, da doch die Stadt den Chaldäern alsbald in die Hände fallen wird?" Denn die Antwort auf diese Frage war bereits in Vs. 15 gegeben. Indessen wird sie nun, Vs. 26—44, ausführlicher wiederholt: Jahwe erkennt an, dafs die Stadt erobert und also die Strafe für die begangene Abgötterei an dem Volke vollzogen werden wird (Vs. 27—35), verkündigt aber zugleich, dafs die in die Gefangenschaft Geführten in das Vaterland zurückkehren und dort ihrem Gotte treu dienen werden (Vs. 36—40); dann werden wiederum wie früher Äcker gekauft und verkauft werden (Vs. 41—44). So haben wir dann Vs. 15 als *prolepsis* aufzufassen, aber ebenso deutlich ergiebt sich, dafs wir hier nicht eine einfache Erzählung vor uns haben von dem, was in dem Vorhof des Gefängnisses geschah, sondern eine nähere Erklärung und Beleuchtung dessen für diejenigen, welche bei der Handlung selbst nicht zugegen gewesen waren. Aus Kap. XXXII, 2 (וְאָז) vgl. XXXIII, 1 („und er war noch eingeschlossen in dem Vorhofe des Gefängnisses") geht wahrlich aufs deutlichste hervor, dafs die Belagerung von Jerusalem und die Gefangenschaft des J. zur Vergangenheit gehören. Setzen wir den Mord Gedaljas und demgemäfs die Übersiedelung des Propheten nach Egypten erst in das Jahr 581 (vgl. § 51 N. 9), so brauchen wir nicht anzunehmen, dafs Kap. XXXII und die dazu gehörigen Kap. XXX f. und XXXIII — für deren Entstehung in Egypten es an jedem Fingerweise fehlt — schon in den allerersten Wochen nach der Zerstörung der Stadt und des Tempels niedergeschrieben worden sind. In Verbindung zumal mit den Einwendungen, welche in N. 22 und 25 zur Sprache kommen werden, ist dies nicht ohne Wichtigkeit.

[20]) Die beiden ersten Verse dieser Prophetie (Vs. 2 f.) hängen mit dem Folgenden nicht zusammen und stehen hier sehr abrupt; aus diesen Gründen werden sie mit Recht von Movers (l. l. p. 40), Hitzig (*Jer.* [2] S. 268) und Graf (*Jer.* S. 414 f.) als Interpolation angesehen, wofür auch der Sprachgebrauch spricht, welcher viele dem Jeremia fremde Elemente enthält. Letztgenanntem Ausleger mufs ferner zugegeben werden, dafs Vs. 4 f. — besonders Vs. 5 — sehr korrupt sind und keine befriedigende Erklärung zulassen. Nichtsdestoweniger ist der Sinn der Prophetie im ganzen nicht zweifelhaft: Jerusalem, deren Häuser jetzt abgebrochen werden, wird einmal Jahwes Gunst erfahren; ihre Einwohner kehren aus der Gefangenschaft zurück, erlangen Vergebung ihrer Sünden, nehmen einen ehrenvollen Platz unter den Völkern ein und danken dafür Jahwe in den jetzt verwüsteten Strafsen der Stadt (Vs. 4—11); auch das umliegende Land wird wieder bevölkert und dient zum Weideplatz für das Vieh (Vs. 12 f.). Im allgemeinen ist diese Prophezeiung gleichlautend mit Kap. XXXII; nur mufs man im Auge behalten, dafs die Zerstörung der Stadt, welche bereits stattgefunden hatte, als die Prophetie aufgezeichnet wurde (vgl. N. 19), auf ihre Redaction einen stärkeren Einflufs ausgeübt hat als auf diejenige von Kap. XXXII, wo man indessen Vs. 37 und 43 vergleichen kann. Siehe ferner noch N. 25.

[21]) Der Abschnitt Vs. 14—26 enthält verschiedene Bestandteile: 1) Vs. 14—16 ist gleichlautend mit Kap. XXIII, 5 f., abgesehen davon, dafs Vs. 14 eingeschaltet

ist, um dadurch auf die früher ausgesprochene Prophetie hinzuweisen und ihre Wiederholung einzuleiten, und dafs infolge dessen die Ausdrücke in Vs. 15 f. eine Modifikation erlitten haben. Nun ist es an und für sich nicht befremdend, dafs Jeremia ein anderes Mal dieselben Worte gebraucht; auch mufs zugegeben werden, dafs Vs. 14—16 sich ungezwungen mit dem Vorhergehenden verbinden lassen. Andererseits aber ist es nicht wahrscheinlich, dafs der Prophet selbst die Änderungen vorgenommen haben sollte, welche sich besonders bei einer Vergleichung von Vs. 16 mit Kap. XXIII, 6 ergeben. Dazu kommt nun das Zeugnis der LXX: der Inhalt von Vs. 14—16 war ihnen sicherlich nicht anstöfsig, viel eher schmeichelhaft; sonst kommen die Worte, welche Jeremia zum zweitenmal gebraucht, auch in ihrem Texte vor; ist es dann nicht viel wahrscheinlicher, dafs Kap. XXIII, 5 f. *mutatis mutandis* von einer anderen Hand anderswoher hierher gesetzt ist, als dafs Vs. 14—16 ursprünglich sind und von dem alexandrinischen Übersetzer ganz willkürlich fortgelassen wurden? So aufser Movers, Hitzig, de Wette auch Bleek (*Einl.* [3] S. 492). Mit diesem Einschiebsel steht nun in Zusammenhang 2) die Prophetie über Davids Haus und die levitischen Priester (Vs. 17—26). Über ihren Ursprung wird sehr verschieden geurteilt. Während die meisten Ausleger, u. a. Graf (*Jer.* S. 421 ff.) und v. Orelli (S. 337 ff.), sie dem Jeremia zuschreiben, wird sie von Movers (l. l. p. 41), Hitzig (*Jer.* [2] S. 271 ff.) verschiedenen Autoren zuerkannt und auch seitens de Wettes (*Einl.* [8] S. 429 f.) und Bleeks (*Einl.* [3] S. 492) dem Jeremia abgesprochen. Mit Bleek wird man anerkennen müssen, dafs die Auslassung dieser Verse sich viel weniger leicht erklären läfst als ihre Einschiebung. Überdies enthalten sie Ausdrücke, welche Jeremia sonst niemals gebraucht: Vs. 18 הכהנים הלוים und Vs. 21 הלוים הכהנים (*Ez.* XLIII, 19; XLIV, 15; 2 *Chron.* XXIII, 18; XXX, 27; *Jes.* LXVI, 21, sowie im *Deut.* und im *Josua*; vgl. Teil I, 1 S. 27 f.); dort und in Vs. 22 ist die Rede vom Stamme Levi, welchen Jeremia im übrigen niemals erwähnt; in Vs. 26 ist משלים ebenso wenig Jeremianisch wie „der Same Abrahams, Isaaks und Jakobs“. Dazu kommt nun, dafs in Vs. 24 ein anderer historischer Zustand vorausgesetzt wird als der, in welchem Jeremia sich befand: העם הזה ist nicht, wie Graf will, das israelitische Volk selbst oder seine von Jahwe abgefallene Mehrheit (wie kann man dann לפניהם erklären?), sondern ein heidnisches Volk, in dessen Mitte sich Israel befindet. Ferner beachte man, dafs Vs. 20, 25 deutlich eine Nachbildung von Kap. XXXI, 35—37 sind, und dafs nirgends im Buche *Jeremia* eine Prophetie so fortgesetzt wird, wie in Vs. 19, 23 durch die Worte: „und das Wort Jahwes geschah zu Jeremia also“, welche sonst entweder eine Antwort Jahwes an den Propheten oder eine ganz neue Weissagung verkündigen (Kap. XXIX, 30; XXXII, 26; XXXIII, 1; XXXVII, 6 vgl. XXXIX, 15), während gewöhnlich andere Formeln gebraucht werden (Kap. I, 4, 11, 13; II, 1; XI, 6, 9 u. s. w.).

[22]) Vgl. Stade, *ZatW.* III, 15 f.; V, 175 n. Aus Vs. 27 ergiebt sich seiner Ansicht nach, dafs die Ideen über Jahwes Allmacht, welche in Vs. 17—23 vorgetragen werden, nicht bereits vorher von J. ausgesprochen sind; Vs. 27 setzt nur Vs. 24 f. voraus; „Vs. 17—23 sollen den Vorwurf abwehren, als habe man an der Möglichkeit gezweifelt, dafs Gott Jerusalem wiederherstellen könne“; „sie sind aus geläufigen Phrasen zusammengeleimt“ und stehen auf einer Stufe mit Kap. V, 20—22; XXXI, 35—37 (und *Am.* IV, 13; V, 8; IX, 6). Die erste

Einwendung ist nicht unrichtig: Vs. 17—23 ist eine *prolepsis*, aber das ist Vs. 15 auch (vgl. N. 19), wogegen doch Stade, und zwar mit Recht, kein Bedenken vorbringt; J. zweifelte nicht wirklich an Jahwes Macht; die ganze sinnbildliche Handlung und besonders die Erzählung davon hat eine pädagogische Tendenz, und dem sind sowohl Vs. 17—23 wie Vs. 27 ff. unterworfen. Auch die übrigen Bedenken sind nicht entscheidend. Vs. 17—23 sind in der That gröfstenteils anderen Schriften entlehnt, aber doch solchen, welche J. kannte, besonders *Deut.* V ff. Über die Frage, ob eine solche Verherrlichung Jahwes als obersten Beherrschers der Natur in der vorexilischen Prophetie an ihrem Platze ist, siehe unten § 71.

[23]) Dies wird sich näher ergeben aus der folgenden Übersicht des Inhaltes. Es geht vorauf eine Aufschrift, Kap. XXX, 1—4, welche in N. 24 beleuchtet werden wird. Darauf versetzt uns der Prophet mitten in die Verwirrung, in der sich sein Volk befindet (Vs. 5—7*a*), giebt aber sogleich die Versicherung, dafs es daraus gerettet und sein Joch zerbrochen werden soll, worauf es Jahwe dienen wird (Vs. 7*b*—9). Möge dann Israel sich nur nicht fürchten; Jahwe ist mit ihm und wird es nur mit Mafsen strafen (Vs. 10 f.). Traurig ist jetzt sein Zustand; es scheint von allen verlassen, doch Jahwe wird die Feinde seines Volkes strafen und vertilgen (Vs. 12—17); Jerusalem wird wieder bevölkert und aufgebaut, und ein Herrscher ersteht aus der Mitte des Volkes (Vs. 18—22); Jahwes Zorn trifft die Gottlosen und ruht nicht, bevor der Zweck der Strafe erreicht ist (Vs. 23 f., fast gleichlautend mit Kap. XXIII, 19 f., wo diese Verse dazu dienen, das Gericht über die Propheten anzukündigen, aber hier in einem viel weniger reinen Text; vielleicht müssen sie mit Vs. 22, welcher in LXX fehlt, als ein späterer Zusatz betrachtet werden). In der Zukunft wird Jahwe sich seines Volkes erbarmen und auch Ephraim wiederherstellen, sodafs man auch aus Samaria nach Jerusalem zur Anbetung hinaufzieht (Kap. XXXI, 1—6); aus allen Örtern versammelt er sein Volk nach Zion, wo es den Segen geniefst, welchen ihm Jahwe verleiht (Vs. 7—14); jetzt trauert Rachel noch um ihre Kinder, aber Jahwe wird sich über sie erbarmen und eine ganz neue Zeit für sie anbrechen lassen (Vs. 15—22); auch Judäa wird wieder bevölkert werden mit Menschen und Vieh und befindet sich in blühendem Zustande (Vs. 23—28); nicht länger ertragen die Kinder die Strafe für die Sünden ihrer Väter (Vs. 29 f.); ein neuer Bund wird von Jahwe mit Ephraim und Juda geschlossen, welche ihn kennen und der Beobachtung seiner Gebote sich freiwillig unterziehen werden (Vs. 31—34); so wenig Sonne und Mond ihren Lauf verändern, ebensowenig wird Jahwe Israel verstofsen (Vs. 35—37); die Tage kommen, an denen die Mauern Jerusalems wiederhergestellt und die Stadt mit neuer Pracht aus den Trümmerhaufen ersteht (Vs. 38—40).

[24]) Die grofse Mehrzahl der Ausleger hält Kap. XXX f. für fast gleichzeitig mit Kap. XXXII f., letzthin noch v. Orelli (S. 328). Dagegen sprechen für ihre Entlehnung aus der Sammlung von Jojakims 5. Jahre Stähelin (*Einl.* S. 270 f.) und Graf (S. 365 ff.), welch letzterer indessen zugleich annimmt, dafs Kap. XXXI, 35—40 später von Jeremia selbst hinzugefügt sei. Graf nennt es zunächst wahrscheinlich, dafs die frohen Aussichten in die Zukunft in dieser Sammlung nicht gefehlt haben, lenkt aber im besonderen die Aufmerksamkeit auf die Übereinstimmung im Sprachgebrauch zwischen diesen Kapiteln und den Prophetieen, welche er aus der ursprünglichen

Sammlung ableitet. Doch kann dem letzteren darum keine grofse Bedeutung beigelegt werden, weil Graf in seiner Vergleichung auch solche Weissagungen in das 5. Jahr Jojakims bringt, welche von uns mit mehr Recht entweder in die letzten Regierungsjahre dieses Königs oder unter Zedekias Herrschaft gelegt werden. Und was die bewufste Wahrscheinlichkeit betrifft, so will mir scheinen, dafs die Sammlung, von welcher die Rede ist, nicht gut das Versprechen einer besseren Zukunft enthalten konnte — wenn man die Absicht, in der Jeremia diese Sammlung anstellte und vorlesen liefs (Kap. XXXVI, 2, 4, 7), in Betracht zieht. Kap. III, 6*b* — 18 gehörten denn auch ursprünglich nicht dazu (vgl. § 52 N. 10) und würden, auch wenn es sich anders verhielte, doch für Kap. XXX f. nichts beweisen: denn diese Kapitel enthalten eine sehr ausführliche Trostrede und richten sich viel eher an ein vom Unglück niedergebeugtes als an ein unbufsfertiges Volk. Was indessen diesen Erwägungen die gröfste Bedeutung beilegt, sind die historischen Verhältnisse, welche in Kap. XXX f. vorausgesetzt werden, nicht nur Kap. XXX, 3 (woraus jeder schliefsen wird, dafs die Abführung ins Exil bereits stattgefunden hatte oder gerade bevorstand), sondern auch Kap. XXX, 7 f. (das Elend ist gegenwärtig, die Erlösung bevorstehend), 12 ff. (wie oben), 17*b* (von Graf selbst als ein Bedenken gegen seine Ansicht zugestanden), endlich Kap. XXXI, 23 und 28 (ein Vers, welcher sich sicherlich auf Kap. I, 10, 12 bezieht, indessen so, dafs das Strafgericht, welches hier angekündigt wird, dort bereits deutlich als vollzogen erscheint).

Dazu kommt nun das Zeugnis der Aufschrift, Kap. XXX, 1—4. Sie bezieht sich in jedem Fall auf Kap. XXX f. Aber wenn diese Verse nun einen Bestandteil einer gröfseren Sammlung bildeten, woher dann und wozu eine besondere Überschrift? und, wenn man meint, dafs der specielle Inhalt von Kap. XXX f. sie rechtfertigt, warum enthält sie dann keinen Hinweis auf Kap. XXXVI oder auf das dort erwähnte Ereignis, sondern steht ganz allein da? Überdies ist es nun, wenn auch nicht verbürgt, so doch höchst wahrscheinlich, dafs Kap. XXX, 1—4 auch auf Kap. XXXII f. Bezug hat. Zwar trägt Kap. XXXII eine neue Aufschrift (Vs. 1—5) und so auch Kap. XXXIII (Vs. 1), aber beide enthalten Zeitbestimmungen für die darauf folgenden Offenbarungen und erscheinen als die Titel der Unterteile der Sammlung, welche mit Kap. XXX beginnt. Ist dies richtig, so sind auch Kap. XXX f. im Jahre 586 oder doch erst danach niedergeschrieben worden (Kap. XXX, 2) und nicht ungefähr zwanzig Jahre früher. — Der Vermutung von Hitzig (*Jer.* [2] S. 311 f.), dafs die Sammlung Kap. XXX—XXXIII einmal hinter Kap. XL, 6 gestanden und dafs Kap. XL, 1—6 die Einleitung dazu enthält, wird widersprochen durch die Thatsache, dafs sie in Kap. XXX, 1—4 bereits eine solche Einleitung oder Überschrift besitzt. Hitzig behauptet (S. 232 f.), dafs Vs. 4 unecht sei und in Vs. 2 f. die Prophetie (הדבר Vs. 1) bereits beginne — im Widerspruch mit der deutlichen Tendenz der Worte. Auch Vs. 5 f. werden von ihm dem Jeremia abgesprochen und Deutero-Jesaja zuerkannt (vgl. N. 25). Man würde in der That einen weniger abrupten Anfang der Prophetie erwarten; vielleicht ist der Text nicht rein; doch stehen Vs. 5*b*, 6 vor Vs. 7 nicht nur an ihrem Platz, sondern sind sogar dort unentbehrlich.

[25]) Über den Jeremianischen Ursprung von *Jer.* XXX f.; XXXIII läfst Vatke (*Einl.* S. 636, 640) sich skeptisch aus; auch Stade (*Gesch. d. V. Israel* I, 646 N. 2) ist geneigt, sie, wenigstens Kap. XXX f. ganz und Kap. XXXIII

gröfstenteils, für sekundär zu halten. Sie entwickeln indessen ihre Bedenken nicht, sodafs ich dem gegenüber mich damit begnügen kann, als Resultat einer wiederholten Lektüre der drei Kapitel auszusprechen, dafs sie im ganzen genommen zu grofse Übereinstimmung mit Jeremias Denkweise und Sprachgebrauch zeigen, als dafs sie ihm abgesprochen werden dürften. Für Beurteilung im speciellen eignet sich bis jetzt nur die Ansicht von Movers und derjenigen, welche sich ihm angeschlossen haben. Movers (l. c. p. 36 sqq.) beruft sich auf *Zach.* VIII, 7 f. vgl. mit *Jer.* XXXI, 7 f., 33, zum Beweise dafür, dafs Kap. XXXI — und also auch Kap. XXX, XXXIII — nicht von Jeremia, sondern von einem Propheten, welcher sehr kurz nach dem Ende der Gefangenschaft lebte, geschrieben seien; dies soll *Zach.* l. c. Vs. 9 mit runden Worten aussprechen. Wirklich findet nun Movers in Kap. XXX f., XXXIII einen anderen Sprachgebrauch als den des Jeremia, entdeckt darin die schlagendste Übereinstimmung in Sprache und Stil mit Deutero-Jesaja und hält diesen also für den Verfasser dieser Kapitel, indessen so, dafs er eine Prophetie des Jeremia von viel kleinerem Umfang ausgearbeitet und umgearbeitet, sowie *Jer.* XXXII, ohne darin etwas zu verändern, mit seinem eigenen Werke zu einem Ganzen verbunden hat. Diese Anschauung beruht auf einer unrichtigen Exegese: *Zach.* VIII, 7 f. ist von Movers falsch verstanden worden, wie jetzt von allen Auslegern erkannt wird, auch von Hitzig (*Die kl. Proph.* [4] S. 362 f.) und Köhler (*Die nach-exil. Proph.* II, 235 f.). Doch bleibt die Übereinstimmung im Sprachgebrauche mit *Jes.* XL—LXVI bestehen und erscheint Hitzig wichtig genug, um die Hypothese von Movers zu rechtfertigen; er weicht aber insofern von ihm ab, dafs er die ursprünglichen Jeremianischen Bestandteile noch von den späteren Einschiebseln unterscheiden zu können glaubt; dem zweiten Jesaja erkennt er demzufolge zu: Kap. XXX, 4—6, 10, 11, 15*a*—*c*, 16*cd*, 17*cd*, 23, 24; XXXI, 2, 3, 7, 10, 11, 12*de*, 13*d*, 14*a*, 16*cd*, 17*a*, 21—25, 35—37; XXXIII, 1—3, 17—22; was nach Abzug dieser Verse übrigbleibt, erscheint ihm als eine echte, wohl zusammenhängende Prophetie von Jeremia selbst. De Wette (*Einl.* [8] S. 429 f.) sieht ebenso in diesen Kapiteln zweierlei Bestandteile, wagt sich aber nicht an eine diesbezügliche Scheidung. Doch bildet diese das einzige Mittel für eine Untersuchung, ob wirklich eine Interpolation stattgefunden hat, sodafs die Hypothese von Hitzig, welcher deutlich erklärt, was er will, eigentlich allein in Betracht kommt. Gegen dieselbe spricht indessen 1) dafs Hitzig auch da Interpolation annimmt, wo der Zusammenhang der Rede nicht darauf hinweist; 2) dafs die von ihm abgesonderte echt-Jeremianische Weissagung kein Ganzes bildet und mit gröfserem Rechte eines Mangels an Zusammenhang u. s. w. beschuldigt wird als Kap. XXX f. und XXXIII in ihrer gegenwärtigen Form. Es ist hier nicht der Ort, dies ausführlich nachzuweisen; man sehe besonders Kap. XXXI, 15—17; XXX, 2 f. u. s. w. und ferner die Kommentatoren, besonders Graf, *Jer.* S. 370 und anderwärts. — Eine ganz andere Frage ist die, ob vielleicht hie und da eine Randbemerkung eines der frühesten Leser in den Text aufgenommen worden ist. Hinsichtlich Kap. XXX, 22—24 wurde dies in N. 23 bereits für wahrscheinlich gehalten; aber auch Kap. XXX, 10 f. (fehlt in LXX), gleichlautend mit Kap. XLVI, 27 f., scheinen nicht von Jeremias Hand zu sein. Kann man sie nun auch nicht — mit Hitzig, Movers und de Wette — dem zweiten Jesaja zuschreiben, wogegen Graf, *Jer.* S. 373, schwerwiegende Bedenken vorbringt, so bekunden sie sich doch in

ihrer Gesamtheit nicht als das Werk Jeremias, sondern viel eher als das eines Israeliten, der in oder nach der Gefangenschaft lebte und auf diese Weise seinem Volke Mut einflöfsen und die nahende Erlösung verkündigen wollte. Diese Auffassung behält Recht, sei es nun, dafs man mit LXX die beiden Verse in Kap. XXX nicht aufnimmt, sei es, dafs man der Masora folgt. Endlich kann noch hinsichtlich Kap. XXXI, 35—37 und Kap. XXXIII, 2 f. (vgl. N. 20) dieselbe Annahme gemacht und empfohlen worden. Allein gegen eine so partielle Verunreinigung des Textes durch einzelne Glossen — die hier doppelt natürlich ist, weil sie eine Prophetie betrifft, welche in der Gefangenschaft viel gelesen werden und grofses Interesse erregen mufste — gelten die Bedenken, welche sich wider die Hypothese von Movers c. s. erheben, nichts.

§ 55. Jeremia nach der Zerstörung von Jerusalem.

Während die soeben betrachteten Prophetieen Kap. XXX—XXXIII in Bezug auf Jeremias Stimmung und Erwartungen nach der Zerstörung von Jerusalem nicht den geringsten Zweifel übrig lassen, befinden wir uns hinsichtlich seiner Schicksale in derselben Zeit im Unsicheren. Kap. XXXIX enthält nämlich in Vs. 1, 2 Einzelheiten, welche wir dort nach Kap. XXXVIII, 28 nicht erwarten würden. Von den darauf folgenden Versen 3—14 fehlen die meisten (Vs. 4—13) in der alexandrinischen Übersetzung. Was sowohl in dem Masoretischen Text als auch in der Übersetzung berichtet wird, dafs Jeremia sofort nach der Eroberung der Hut Gedaljas anvertraut wurde, stimmt schwerlich mit Kap. XL, 1—6 überein, wo wir ihn zu Rama antreffen unter den Juden, welche durch Nebuzaradan weggeführt werden, und ihm die Wahl gelassen wird zwischen dem Aufenthalt in Judäa und in Babel, mit dem Ausgang, dafs er unter Gedaljas Obhut zurückbleibt. Überdies ist Kap. XL, 1 deutlich die Aufschrift einer Weissagung, welche wir im Folgenden vergeblich suchen. Eine völlig entscheidende Auflösung dieser Schwierigkeiten ist noch nicht gegeben[1]). Soviel steht indessen fest, dafs der Prophet den Aufenthalt in Juda vorzog. Anfänglich schien Gedalja Glück zu haben in seinen Versuchen zur Vereinigung der zerstreuten Überbleibsel des jüdischen Volkes (Kap. XL, 7—12). Nach einiger Zeit jedoch wurde er verräterisch ermordet von Ismael ben Nethanja, vor dem ihn Johanan ben Kareah und andere Kriegsobersten vergebens gewarnt hatten (Kap. XL, 13—XLI, 3). Nachdem dieser Ismael aufser Gedaljas Genossen noch eine Anzahl Ephraimiten, welche eine Pilgerfahrt nach Jerusalem unternommen hatten, aus dem Wege geräumt hatte (Kap. XLI, 4—9)[2]), führte er

die übriggebliebenen Israeliten nach dem Grundgebiete seines Eidgenossen, des Königs der Amoniter (Kap. XLI, 10). Allein unterwegs wurde er von Johanan ben Kareah und den Seinen eingeholt und gezwungen, seine Gefangenen ihm zu überlassen und sich mit wenigen Getreuen durch die Flucht zu retten (Kap. XLI, 11—15). Johanan und die übrigen Anführer hielten es jetzt nicht für ratsam, in Judäa zu bleiben, aus Furcht, die Chaldäer würden sie wegen der Ermordung Gedaljas zur Verantwortung fordern (Kap. XLI, 16—18); ihren Plan, nach Egypten zu gehen, stellten sie Jeremia mit dem Gelöbnis vor, sich nach dem Worte Jahwes, welches er ihnen verkündigen würde, betragen zu wollen (Kap. XLII, 1—6). Als aber der Prophet nach zehntägiger Bedenkzeit ihnen gebot, in Judäa zu bleiben, und im Falle ihres Ungehorsams ihnen für den Aufenthalt in Egypten mannigfaches Elend prophezeite (Kap. XLII, 7—22)[3]), weigerten sie sich, dieses Wort als Offenbarung von Jahwe anzuerkennen, traten den Zug nach Egypten an und führten Jeremia dorthin mit (Kap. XLIII, 1—7). Dort liefsen sie sich in Tahpanhes (Daphne) nieder. Auch hier hörte Jeremia nicht auf zu predigen. Zuerst verkündigte er die Eroberung Egyptens durch Nebucadrezar, welcher dann auch das Gericht Gottes an den dafür bestimmten Israeliten vollziehen werde (Kap. XLIII, 8—13)[4]). Darnach gab ihm der von seinen Landsleuten auch in Egypten getriebene Götzendienst Veranlassung, sie an die Schicksalsschläge zu erinnern, welche sie sich bereits zugezogen hatten, und ihnen neues Unheil zu verkündigen (Kap. XLIV, 1—14); als sie dann ohne Umschweife erklärten, in der Verehrung „der Königin des Himmels“ beharren zu wollen (Vs. 15—19)[5]), wiederholte Jeremia seine Bedrohung, eröffnete aber zum Schlufs die Aussicht, dafs ganz Vereinzelte dem Gericht entgehen und in ihr Vaterland zurückkehren würden (Vs. 20—28): der Untergang des Pharao Hophra werde das Zeichen sein, an dem die Zuverlässigkeit der Prophetie erkannt werden kann (Vs. 29 f.)[6]).

[1]) Nachdem in Kap. XXXVIII, 28*b* gesagt war: *Und es geschah* (וְהָיָה, anstatt וַיְהִי, ebenso wie Kap. XXXVII, 11) *als Jerusalem eingenommen war* — erwarteten wir sicherlich nicht, dafs unmittelbar darauf (Kap. XXXIX, 1 f.) erzählt werden würde, wann die Belagerung Jerusalems begonnen hatte, wann sie beendigt war. Ohne Zweifel müssen denn auch diese beiden Verse, welche 2 *Kön.* XXV, 1—4; *Jer.* LII, 4—7 entnommen sind, als Glosse gestrichen werden, und zwar trotzdem sie auch in LXX vorkommen. Dagegen hängt Vs. 3 vorzüglich mit Kap. XXXVIII, 28*b* zusammen, und es liegt in der Genauigkeit der darin enthaltenen Angaben, welche nicht 2 *Kön.* XXV; *Jer.* LII entlehnt sind, ein Beweis für die Echtheit des Verses. Anders verhält es sich mit Vs. 4—10,

welche den Zusammenhang stören (die Flucht Zedekias, Vs. 4, hängt natürlich nicht mit der Ankunft der Fürsten zusammen, welche in Vs. 3 erwähnt ist u. s. w.; und dagegen offenbar mit Abkürzungen aus 2 *Kön*. XXV, 4—12; *Jer*. LII, 7—16 genommen sind. Aber auch Vs. 11—13 sind nicht ursprünglich, d. h. gehören nicht zu der Erzählung, welche Kap. XXXVIII, 28*b* beginnt und Kap. XXXIX, 3 fortgesetzt wird. Denn 1) auch diese Verse, ebenso wie 4—10, fehlen in LXX, obwohl es keine Gründe gab, sie fortzulassen, wenn der Übersetzer sie in seiner Handschrift gefunden hatte; 2) sie stehen im Widerspruch mit Kap. XXXVIII, 28*a*, denn wenn erst Nebuzaradan Jeremia befreit hat, dann ist dieser noch einen vollen Monat in „dem Vorhof des Gefängnisses" geblieben (vg. 2 *Kön*. XXV, 8; *Jer*. LII, 12), statt sogleich in Freiheit gesetzt zu werden; 3) läfst man Vs. 11—13 fort, so entsteht durch den Anschlufs von Vs. 3 und 14 eine wohl zusammenhängende Erzählung; ja, es zeigt sich deutlich, dafs der Verfasser von Vs. 4 ff. in Vs. 13 nur Vs. 3 wieder aufnimmt, um so den Übergang zu Vs. 14 anzubahnen, bei welcher Gelegenheit er sich erlaubt, die Namen zu ändern und Nebuzaradan, welcher sehr mit Recht in Vs. 3 nicht erwähnt war — da er erst einen Monat später ankam — an die Stelle von Nergal-Sareser zu setzen. Andere Argumente für die Unechtheit von Vs. 1, 2, 4—13 liefern Hitzig und Graf in ihren Kommentaren. — Indessen sind hiermit die Schwierigkeiten noch nicht zu Ende. Wenn die chaldäischen Fürsten Jeremia befreit und Gedalja übergeben haben, *um ihn nach dem Hause* (Jahwes? — des Königs?) *zu bringen* und er *dort inmitten des Volkes verweilte* (Vs. 14), wie ist es dann möglich, dafs er sich später als einer der Gefangenen zu Rama aufhielt (Kap. XL, 1—6)? Gewöhnlich nimmt man an, dafs Jeremia nach seiner Befreiung vergessen und infolge dessen mit allen übrigen weggeführt und erst zu Rama wieder bemerkt wurde. So auch Graf, *Jer*. S. 468 f. Um aber diese Harmonistik mit Freimut anzuwenden, würden wir in der Lage sein müssen, Kap. XL, 1—6 in jeder Hinsicht trauen zu dürfen, und daran fehlt viel. Aufser der Aufschrift, Vs. 1*a*, auf welche keine Weissagung folgt, erregt Vs. 2 f., wo Nebuzaradan als ein gläubiger Israelit spricht, Bedenken; überdies ist der Anfang von Vs. 5 hoffnungslos korrupt. Auch entgeht es nicht unserer Aufmerksamkeit, dafs der ganze Bericht darauf angelegt ist, die hohe Wertschätzung Jeremias und seiner Predigt seitens der Chaldäer ins Licht zu setzen; Kap. XXXIX, 11—13 geht zwar weiter, denn dort ist es der babylonische König selbst, welcher für den Propheten wacht und sorgt, aber Kap. XL, 1—6 steht doch auf derselben Stufe und ist deshalb wohl einigermafsen verdächtig. Bei diesem Stand der Dinge erscheint es gewagt, den Gang der Ereignisse festzusetzen und müssen wir uns damit zufrieden geben, zu wissen, dafs Jeremia in Judäa zurückblieb. Über die Dauer seines Aufenthaltes daselbst vgl. § 51 N. 9; § 54 N. 19.

[2]) Der Tempel war zwar verwüstet, doch der Platz, wo er gestanden hatte, blieb heilig; keine blutigen Opfer konnten dort gebracht werden, wohl aber Speiseopfer und Weihrauch; Festfreude kam nicht auf, doch zogen die Pilgerfahrer auch als Trauernde nach Jerusalem. Übrigens mufs der Masoretische Text in Vs. 9 nach LXX (בור גָּדוֹל הוא, anstatt בְּיַד־גְּדַלְיָהוּ) verbessert werden.

[3]) Ein genaues Durchlesen der Prophetie führt zu der Überzeugung, dafs Jeremia sie nicht wörtlich so ausgesprochen hat, sondern dafs sie nach dem

Ausgange anders redigiert worden ist. Wenn es ihm wenigstens darum zu thun war, den Zug nach Egypten zu widerraten, so konnte er sich nicht so ausdrücken, als stände es unwandelbar fest, dafs sein Wort in den Wind geschlagen werden würde. Ein Prophet darf zwar jede *captatio benevolentiae* für unter seiner Würde halten, bleibt aber darum doch an die Regeln gebunden, denen jeder Redner von Natur schon folgt. In diesem Falle müssen wir annehmen, entweder dafs Jeremia sich sehr ungeschickt und im Widerspruch mit seiner Absicht ausgesprochen hat, oder dafs ihm härtere Ausdrücke in den Mund gelegt sind, als er gebraucht hatte.

[4]) Über die Erfüllung dieser Prophetie, mit der Kap. XLIV, 12—14, 27 in der Hauptsache übereinstimmen, wird unten (§ 62 N. 9) ausdrücklich gehandelt werden bei Gelegenheit von Ezechiels gleichartigen Prophezeiungen.

[5]) Diese Verse sind vorzüglich geeignet, uns die Anschauungen der judäischen Götzendiener besser verstehen zu lassen, als das möglich ist, wenn wir nur ihre Gegner sprechen hören. Es zeigt sich jetzt, dafs die Geschichte der letzten Jahre, welche für Jeremia eine so deutliche Offenbarung von Jahwes Unzufriedenheit mit seinem Volke war, ihnen, die von ganz anderen Voraussetzungen ausgingen, viel eher die Ohnmacht des Gottes Israels predigte.

[6]) Die Echtheit von Kap. XLIV, 29 f. ist in Zweifel gezogen worden von Hitzig, *Jer.* [2] S. 336 f. und Graf, *Jer.* S. 502 f. Sie sehen darin einen Hinweis auf die Ermordung Hophras durch seine aufrührerischen Soldaten im Jahre 570 v. Chr.; nennen es — mit Recht — sehr unwahrscheinlich, dafs Jeremia dieses Ereignis erlebt hat oder es als *kurz bevorstehend* (nur in dem Falle konnte es als Zeichen dienen) hat ankündigen können; halten es demzufolge für annehmbarer, dafs einer der Leser des *Jeremia* in dem Tode Hophras ein Vorzeichen der nahenden Erfüllung der Prophetie gesehen und diese seine Auffassung in Vs. 29 f. ausgedrückt hat. Gegen diese Ansicht besteht indessen ein grofses Bedenken: in Vs. 29 wird ausdrücklich gesagt, dafs Hophras Tod dazu dienen mufste, die Juden zu überzeugen, *dass* Jeremias *Worte wider ihn sicherlich bestätigt werden* zum Unglück (לְרָעָה), m. a. W., dafs seine Unglücksprophetie sich bewahrheiten soll. Ebenso natürlich, wie es erscheint, dafs Jeremia selbst, um desto mehr Eindruck zu machen und desto sicherer seine Absicht — die Bekehrung seines Volkes — zu erreichen, auf ein *zukünftiges Ereignis* hinweist, ebenso sehr würde es befremden, wenn jemand ein *fait accompli* angeführt hätte zum Beweise dafür, dafs das Unglück seines Volkes völlig unvermeidlich wäre. Freute er sich dann über dieses Unglück, oder was konnte ihn sonst zu dieser Interpolation bewegen? Hätte es der Bestätigung eines Versprechens gegolten, so wäre es ein ganz anderer Fall gewesen. Allein der Autor von Vs. 29 verbietet uns ausdrücklich, daran zu denken, wenn er hinzufügt: לְרָעָה. Wir glauben also Vs. 29 f. dem Jeremia zuerkennen zu müssen, aber diese Verse dann auch anders auffassen zu sollen als Hitzig und Graf. Die Feinde, welche Hophra töten werden, sind die Chaldäer, welche (vgl. Kap. XLIII, 8—13 und oben N. 4) Egypten erobern werden: wenn sie den König selbst — vielleicht nach Jeremias Erwartung in einer Feldschlacht — werden getötet haben, dann mögen die Juden daraus schliefsen, dafs auch für sie die Stunde gekommen ist, in der das Urteil Gottes an ihnen vollzogen wird. Es scheint mir, dafs wider diese Auffassung der beiden Verse kein begründetes Bedenken vorgebracht werden kann: wenn wir

den Propheten aus seinen eigenen Worten erklären, so brauchen wir uns um die Frage, ob seine Erwartung sich nicht verwirklicht hat, nicht zu bekümmern.

Spätere Weissagungen von Jeremia als die soeben betrachteten besitzen wir nicht. Die damit zusammenhängende Annahme, dafs er bereits kurze Zeit nach seiner Ankunft in Egypten entweder von seinen Mitbürgern umgebracht oder eines natürlichen Todes gestorben sei (§ 51 N. 10), wird keineswegs widerlegt durch *Jer.* LII. Wäre dieses Kapitel von Jeremias Hand, so würde er die Befreiung Jojachins aus dem Kerker unter Evil-merodach (561 v. Chr.), vielleicht sogar Jojachins Tod erlebt haben (Kap. LII, 31—34). Aber bereits die Anmerkung am Schlusse von Kap. LI: „*bis hierher die Worte Jeremias*." welche von dem Redactor des Buches herstammt, beweist, dafs Kap. LII nicht von Jeremias Hand, sondern ein Zusatz ist, welchen der Redactor seinen Prophetieen angefügt hat. Er entnahm ihn dem *Buch der Könige*, wo wir ihn 2 *Kön.* XXIV, 18—XXV, 21, 27—30 wiederfinden; die Verschiedenheit zwischen den beiden Texten ist zu erklären teils aus der gröfseren Genauigkeit der Abschrift, welche in *Jer.* LII vorliegt, teils namentlich die Weglassung von 2 *Kön.* XXV, 22—26. aus der Thatsache, dafs die Ermordung Gedaljas und die Flucht nach Egypten in *Jer.* XL—XLII schon viel ausführlicher erzählt waren und also nicht noch einmal berichtet zu werden brauchten [7]). Die Anmerkung über die Zahl der aus Juda Weggeführten (Vs. 28—30) ist, der darin befolgten Chronologie zufolge, von einem anderen Autor als der Rest des Kapitels; sie fehlt in der alexandrinischen Übersetzung und war vielleicht ursprünglich eine Randbemerkung, welche später in den Text aufgenommen wurde [8]).

[7]) Den Bemerkungen in Teil I, 2 S. 88 f. über 2 *Kön.* XXIV, 18—XXV, 30 und *Jer.* LII habe ich nichts Wesentliches hinzuzufügen. Hier ist nur noch die Beantwortung der Frage erforderlich, ob die Stellung von Kap. LII am Schlusse des Buches *Jeremia* — nach der LXX gleich hinter Kap. XLII—XLIV, XLV — für so befremdend gehalten werden mufs, dafs dadurch die oben (§ 51 N. 10) mitgeteilte Vermutung Cornills gerechtfertigt wird. Meines Erachtens mufs die Antwort verneinend lauten. Cornill (l. c. S. 106) nennt Kap. LII überflüssig, da doch die Belagerung und Eroberung von Jerusalem bereits in Kap. XXXIX erzählt war, vergifst aber, dafs dieses Kapitel fast vollständig ein jüngeres Einschiebsel ist (vgl. N. 1). Zwar sind hie und da einige Einzelheiten über diese wichtigen Thatsachen mitgeteilt (Kap. XXI, 2; XXXII, 1—5; XXXIV, 7, 21 f.; XXXVII f.), aber nur beiläufig und längst nicht so vollständig, wie es dem Redactor wünschenswert erscheinen konnte. Cornill selbst hält es für „möglich, dafs auf das Einsetzen von gerade dem Schlusse des Königsbuches der historische Abschnitt im Buche *Jesaja* Kap. XXXVI—XXXIX nicht ohne Einflufs war".

In der That, aber kann das Beispiel nicht bereits auf den Redactor diesen Einflufs gehabt haben? Dazu nehme man noch, dafs Kap. LII nicht so einfach aus *dem Buche der Könige* herübergenommen, vielmehr, wie die Fortlassung von 2 *Kön.* XXV, 22—26 lehrt, mit Überlegung denselben entlehnt ist — was wir eher von einem Redactor erwarten als von jemandem, der keine höhere Absicht dabei verfolgte, als eine von ihm selbst gerissene Bresche zuzustopfen.

[8]) Das 7. Jahr Nebucadrezars (Vs. 28) heifst 2 *Kön.* XXIV, 12 das 8.; sein 18. Jahr (Vs. 29) wird 2 *Kön.* XXV, 8; *Jer.* LII, 12 (vgl. XXXII, 1) sein 19. Jahr genannt; sein 23. Jahr (Vs. 30) würde also nach der gewöhnlichen Rechnung das 24. sein. An und für sich ist es sehr wohl denkbar, dafs der Redactor des Buches *Jeremia*, als er den Anhang schrieb, darin Vs. 28—30 aufnahm, ohne den Widerspruch zwischen Vs. 29 und Vs. 12 zu bemerken oder sich darum zu bekümmern — so Teil I, 2 S. 89 — aber wahrscheinlich ist dies doch nicht. Nun die fraglichen Verse in LXX fehlen, ist es wenigstens gerade so annehmbar, dafs ein späterer Leser sie excerpiert hat aus einer jetzt verlorenen Schrift und diese seine Bemerkung darnach in den Text aufgenommen worden ist. — Graf, *Jer.* S. 629 f. in den Fufstapfen Ewalds, *G. d. V. I.* III, 435, nimmt an, dafs Vs. 28 statt des siebenten das siebenzehnte Jahr gelesen werden müsse, sodafs dort die Rede ist von den Gefangenen, welche während der Belagerung von Jerusalem aus Judäa weggeführt wurden, und in Vs. 29 von den Bewohnern der Hauptstadt. Diese Vermutung ist nicht unwahrscheinlich, doch läfst sie die oben gezogenen Folgerungen unberührt.

Die Gründe, welche uns zwingen, Kap. LII dem Jeremia abzusprechen, gelten nicht für die Kapitel, in denen die Schicksale des Propheten während der Belagerung von Jerusalem (Kap. XXXVII f.) und darnach (Kap. XXXIX—XLIV) erzählt und einige damit zusammenhängende Prophetieen mitgeteilt werden. Aber auch diese Kapitel stammen nicht von seiner Hand und sind ebensowenig unter seiner unmittelbaren Aufsicht, z. B. von Baruch, welcher ihn nach Egypten begleitete (Kap. XLIII, 3, 6), niedergeschrieben worden. Für eine spätere Aufzeichnung spricht 1) die Analogie der ganz oder halb historischen Kapitel, welche in § 53 und 54 bereits behandelt wurden (Kap. XVIII—XX; XXVI; XXVII—XXIX; XXXIV—XXXVI); 2) Form und Inhalt der in Rede stehenden Kapitel selbst, woraus hervorgeht, dafs ihr Autor, wenn auch im allgemeinen gut unterrichtet, in seiner Erzählung und in der Mitteilung von Jeremias Prophetieen mit gröfserer Freiheit zu Werke geht, als von einem Augen- und Ohrenzeugen zu erwarten wäre [9]). Indessen ergiebt sich bei Vergleichung von Kap. XXXIX, 11—13; XL, 1—6 mit dem ferneren Inhalt dieser Kapitel, dafs sie geschrieben sind, als die Legende von Jeremia sich noch in ihrem allerersten Stadium befand, weshalb denn auch in der vorhergehenden Übersicht über seine Schicksale ihrem Zeugnis ohne Bedenken gefolgt werden durfte [10]).

[9]) Kap. XL, 7—XLI, 18 rührt offenbar von einem bis ins Einzelnste unterrichteten Erzähler; auch Kap. XLII, 1—6; XLIII, 1—7 scheinen aus dem Leben gegriffen, wenn der Verfasser auch deutlich für Jeremia Partei nimmt; auch Kap. XLIV, 15 ff. (vgl. N. 5) sprechen sehr stark für die Richtigkeit der Einsicht des Autors in die Denkweise der Jeremianischen Zeitgenossen. Dem steht nun aber gegenüber, dafs in Kap. XLII, 7—22 die Antwort Jeremias sicherlich nicht richtig wiedergegeben worden ist (vgl. N. 3), und dafs Kap. XLIV, 1—14, 20—30 alle Frische und Ursprünglichkeit entbehren und nicht höher stehen als z. B. Kap. XIX (vgl. § 53 N. 16), sodafs sie mit gröfserem Rechte als Kopie der Predigt des Jeremia und als Nachbildung seines Stiles betrachtet werden denn als reine Reproduction seines Wortes.

[10]) Vgl. N. 1. Verglichen mit Kap. XXXIX, 11—13 (welches sicher jünger ist) und XL, 1—6 (wovon dasselbe gilt) ist der Rest der Erzählung, wie in Kap. XXXVII f. so auch in Kap. XL—XLIV, sehr einfach und, wenn auch durch einen Geistesverwandten Jeremias geschrieben, doch frei von Ausschmückung. Dies rechtfertigt die Behauptung, dafs diese Kapitel, wenn auch nicht gleichzeitig, doch nicht lange nach den Ereignissen, auf welche sie Bezug haben, geschrieben worden sind.

§ 56. Jeremias Prophetieen wider die Heiden, Kap. XXV, XLVI—XLIX.

Die Prophetieen des Jeremia wider die Heiden bilden in der hebräischen Bibel, wie in der alexandrinischen Übersetzung, eine besondere Sammlung. Aber während diese Sammlung im Grundtext ans Ende der ganzen Sammlung gestellt ist (Kap. XLVI—LI), und auf sie nur noch der historische Anhang Kap. LII folgt, finden wir dieselbe in der griechischen Übersetzung (Kap. XXV, 14—XXXI) zwischen Kap. XXV, 13 und XXV, 15 (LXX, Kap. XXXII, 1) aufgenommen, während überdies die einzelnen Prophetieen hier ganz anders als dort geordnet sind. Auch in Anbetracht dieser Erscheinung schien es ratsam, Kap. XXV und die Prophetieen wider die Heiden nicht zugleich mit den übrigen Weissagungen (§ 52—55), sondern gesondert zu besprechen. Der Betrachtung der Prophetie wider Babel (*Jer.* L, LI) wird der folgende Paragraph gewidmet sein; hier behandeln wir Kap. XXV, XLVI—XLIX und die Fragen, welche sich in betreff der ganzen Sammlung erheben.

Kap. XXV ist mit einer Aufschrift versehen (Vs. 1 f.), welche uns in das 4. Jahr der Regierung Jojakims versetzt. In dem Jahre errang Nebucadrezar bei Circesium am Euphrat den bekannten grofsen Sieg über Pharao Necho (Kap. XLVI, 2) und folgte seinem Vater (Kap. XXV, 1 u. s. w.). Aus Veranlassung dieses bedeutsamen Ereignisses erinnert Jeremia das Volk an die von ihm so oft aus-

gesprochenen, aber immer in den Wind geschlagenen Ermahnungen (Kap. XXV, 3—7) und verkündigt ihnen die Verwüstung Judäas und der umliegenden Länder seitens „aller Stämme des Nordens“ (Vs. 8—10 oder 11*a*). Diese Ankündigung wird fortgesetzt in den Vss. 15—31, 32—38, nach welchen Jeremia Juda, seinen Nachbarn und den ferneren Nationen, ja allen Königreichen der Erde den Becher des Gerichts darreicht und den Jammer beschreibt, welcher ringsum durch das Schwert des Feindes angerichtet werden wird. Die beiden nahe verwandten Abschnitte Vs. 1—11*a* und Vs. 15—38 sind voneinander getrennt durch Vs. 11*b* — 14, welche zum hauptsächlichsten Inhalte dies haben, dafs die Unterwerfung unter die Chaldäer (= den oben genannten „Stämmen des Nordens“) siebenzig Jahre dauern wird, und dafs danach auch an ihnen und ihrem Lande die Strafe vollzogen werden solle.

Die Vergleichung des hebräischen und des griechischen Textes dieses Kapitels lehrt, dafs der erste hie und da vermehrt und ergänzt worden ist, und zwar, wie aus Vs. 18*b* hervorgeht, durch einen exilischen oder nachexilischen Leser [1]). Aber auch was beide Texte miteinander gemein haben, ist nicht alles ursprünglich. Ohne Zweifel ist Vs. 13*b* später hinzugefügt worden [2]). Aber auch Vs. 11*b* — 13*a* und 14, oder wenigstens 14*a*, passen nicht in den Zusammenhang der Rede und werden mit grofser Wahrscheinlichkeit einem Bearbeiter zugeschrieben, welcher die „siebenzig Jahre“ Kap. XXIX, 10 entlehnte und ferner einen Hinweis auf die Prophetie wider Babel in Kap. L f. bereits in Kap. XXV aufnehmen zu müssen glaubte [3]). Wenn man diese Zusätze entfernt, so bildet das Kapitel, seinem Inhalte nach betrachtet, ein Ganzes, dessen erster Teil, Vs. 1—11*a*, indessen niedriger steht als der zweite, Vs. 15—38, und nicht so gut verbürgt ist wie dieser [4]).

[1]) Indem ich auf die beiden Texte selbst und auf die Kommentare verweise, erwähne ich hier einige der hauptsächlichsten abweichenden Lesarten der LXX, welche vor dem Masoretischen Text den Vorzug zu verdienen scheinen. In Vs. 1 fehlt der Synchronismus; in Vs. 2 „Jeremia, der Prophet“; von Vs. 6 der Schlufs und von Vs. 7 der ganze erste Teil; in Vs. 9 der Satz: „spricht Jahwe, und zu Nebucadrezar, meinem Knechte“, welcher in der That sehr verdächtig ist, da doch N. vor seinen Unterthanen genannt sein müfste; im übrigen scheint uns כל־משפחות צפון richtiger als τὴν πατριὰν ἀπὸ βοῤῥᾶ zu sein. Vs. 11*b* lautet: „und werden dienen unter den Völkern 70 Jahre“, gleichwie in Vs. 12 „über den König von Babel“ und „über das Land der Chaldäer“ fehlen — das letzte ohne Zweifel mit Recht, woraus dann wieder folgt, dafs auch in Vs. 11 die griechische Lesart die richtige ist. Über Vs. 13 siehe N. 2; mit der Aufgabe, welche er in LXX erfüllt, hängt die Fortlassung von Vs. 14 zusammen. Am Schlusse von Vs. 18 fehlen die Worte כיום הזה, worüber sogleich das Nähere gesagt werden wird; in Vs. 20 „und alle Könige des

Landes Uz", welche in der That nicht dorthin passen; in Vs. 24 die Dittographie, durch welche der Masoretische Text verdorben ist; in Vs. 25 „und alle Könige von Simri", womit auch wir nichts anzufangen wissen; in Vs. 26 „und der König von Sesak wird nach ihm trinken" (vgl. N. 3). Demgegenüber stehen indessen einzelne bessere Lesarten in dem Masoretischen Text, wie Vs. 25 מדי (*Περσῶν*). Vs. 30, 33 ביום ההוא (*ἐν ἡμέρᾳ Κυρίου*) u. s. w.

Dafs die aus den letzten Worten von Vs. 18 abgeleitete Folgerung zu Recht bestehe, wird von Graf, *Jer.* S. 178, geleugnet. Seiner Ansicht nach mufs כַּיּוֹם הַזֶּה nicht übersetzt werden, wie die holländische Generalstaaten-übersetzung und die meisten Ausleger thun, *wie es ist an diesem Tage*, sondern vielmehr: *um diesen Tag*, d. h. *nun*, *jetzt*. Er beruft sich dabei auf *Jer.* XLIV, 23 (wo die gewöhnlichere Auffassung einen unerträglichen Pleonasmus zustande bringen soll); 1 *Kön.* VIII, 61 (wo sie überhaupt keinen Sinn geben soll); *Deut.* IV, 20; [VI, 24;] VIII, 18; 1 *Kön.* III, 6; VIII, 24; 1 *Chron.* XXVIII, 7. Aber während an allen diesen Stellen die allgemein angenommene Erklärung einen sehr guten Sinn bietet (vgl. Dillmann, Thenius und Bertheau), auch *Jer.* XLIV, 23 (wo der Ausdruck bei der einen Auffassung ebenso weitläufig ist wie bei der andern) — giebt es andere Stellen, wo sie allein zugelassen werden kann, und die Übersetzung von Graf durchaus nicht. Man vgl. *Jer.* XXXII, 20 (wo der Prophet sicherlich nicht sagen will, dafs Jahwe sich jetzt einen Namen gemacht habe, sondern vielmehr, dafs er durch seine unaufhörlichen Wunderthaten sich Ruhm erworben hat, wie er denselben besitzt an diesem Tage); [*Esra* IX, 7, 15;] *Neh.* IX, 10; *Deut.* XXIX, 27; *Dan.* IX, 7, 15. Aufser an diesen Stellen findet sich der fragliche Ausdruck noch *Gen.* L, 20; *Deut.* II, 30; X, 15; 1 *Sam.* XXII, 8, 13; 2 *Chron.* VI, 15; *Jer.* XI, 5; XLIV, 6 [22] — wo überall die hier vertretene Erklärung vorzüglich pafst — und *Gen.* XXXIX, 11, eine Stelle, welche ganz allein dasteht. Wir halten uns also bei *Jer.* XXV, 18 an die Auffassung der holl. Generalstaaten-übersetzung und leiten daraus die Folgerung ab 1) dafs Jeremia die Worte כַּיּוֹם הַזֶּה nicht geschrieben, und der alex. Übersetzer den ursprünglichen Text aufbewahrt hat; 2) dafs der Autor der Glosse in einer Zeit lebte, in der Jerusalem zerstört war und von den Heiden geschmäht wurde, d. h. in oder nach der Gefangenschaft. Es kann unserer Aufmerksamkeit kaum entgehen, dafs Grafs Erklärung auch für diese Stelle einen sonderbaren Sinn liefert und in jedem Falle eine andere Stellung der Worte fordern würde.

[2]) Nachdem Jahwe in Vs. 13*a* erklärt hatte, dafs er über das Land (d. h. über Chaldäa, vgl. das Volk, d. h. die Chaldäer, Vs. 12) alle seine Worte bringen werde, welche er über (oder: wider) das Land gesprochen hatte, folgt in Vs. 13*b*: „alles was geschrieben ist in diesem Buche, was Jeremia prophezeit hat über (oder: wider) alle Völker". „Dieses Buch" bezieht sich offenbar auf eine bereits bestehende Schrift und mufs also wohl von der Hand eines Lesers herrühren, welcher die Weissagungen des Jeremia vor sich hatte. Was folgt, pafst durchaus nicht zu dem Vorhergehenden, denn über Chaldäa kann nicht gebracht werden, was J. gesprochen hat wider alle Völker; ja um so weniger, weil die Strafe, welche er ihnen ankündigt, gerade durch die Chaldäer vollzogen werden soll. In LXX fällt dieses Bedenken fort, denn dort ist *ἃ ἐπροφήτευσεν Ἱερεμίας ἐπὶ τὰ ἔθνη* zur Aufschrift der (unmittelbar darauf folgenden) Prophetieen wider die Heiden geworden. Dies ist indessen nicht die ursprüng-

liche Bestimmung dieser Worte: um sie für diesen Zweck gebrauchen zu können, mufste der Übersetzer (oder: der Vorgänger, dessen Auffassung er wiedergiebt) כל vor הגוים fortlassen, und trotzdem weicht seine Aufschrift von den im Buche *Jeremia* gebräuchlichen Formen ab (siehe ferner N. 15). Hieraus folgt, dafs, wie man auch über Vs. 11*b*—13*a* urteile, Vs. 13*b* doch sicherlich ein späterer Zusatz ist. Was damit bezweckt wird, ist schwer zu sagen: die erste Hälfte läfst sich als Hinweis auf Kap. L f. auffassen, die zweite Hälfte mufs aber wohl auf Mifsverständnis von Vs. 13*a* beruhen, wenn dort nicht ausschliefslich über Chaldäa, sondern von der Heidenwelt überhaupt gehandelt wurde.

[3]) Hitzig (*Jer.* [2] S. 187 ff.) und Graf (*Jer.* S. 325 ff.), welche in der Verwerfung von Vs. 11*b*—13 übereinstimmen, gehen in Bezug auf Vs. 14 auseinander: Graf hält ihn mit LXX ganz und gar für unecht; Hitzig behält Vs. 14*b* und verbindet diesen mit Vs. 11*a*, infolge dessen die Judäer, anstatt der Chaldäer, die Objekte der göttlichen Vergeltung werden. Ich würde geneigt sein, hierin Graf zu folgen, lasse diesen Punkt aber ferner auf sich beruhen. Über die Hauptsache nur das Folgende. Die für die Echtheit von Vs. 11*b*—14 günstigste Annahme ist diese, von der Graf ausgeht: Jeremia hat den Untergang der chaldäischen Monarchie nicht nur vorausgesehen (Kap. XXIX, 10—14 vgl. XXVII, 7), sondern auch in Kap. L f. ausführlich angekündigt. Auch dann ist es sehr befremdend, dafs er dessen Erwähnung thut in der Prophetie selbst, in der er die Erscheinung der Chaldäer als Vollstrecker des allgemeinen Strafgerichtes prophezeit; er bringt dadurch in die Prophetie ein fremdes Element hinein, welches mit ihrem Ziel in direktem Widerspruch steht. Hätte er nun gleichwohl — dem Drange seines Herzens folgend, welches die Hoffnung auf Wiederherstellung niemals preisgeben konnte — dieses Element aufgenommen, so würde eine Beziehung darauf in Vs. 15—38 nicht fehlen können. Da jedoch Vs. 26*b* offenbar unecht ist (vgl. N. 1), so enthalten diese Verse nichts, was auch nur von ferne auf solch eine höchst wichtige Einschränkung hinwiese, wie sie in Vs. 11*b*—14 enthalten ist. Dagegen ist es sehr natürlich, dafs einer der ältesten Leser, welcher mit *Jer.* L f. bekannt war, die Ankündigung des Gerichtes temperierte und zugleich ergänzte durch Hinweis auf diese Prophetie und dabei Ausdrücke gebrauchte, welche der Prophetie selbst entnommen sind (שממות עולם vgl. LI, 26, 62; — Vs. 14*a* vgl. L, 9, 41; — Vs. 14*b* vgl. L, 29; LI, 24). — Ist die Prophetie wider Babel teilweise (Hitzig) oder gänzlich (vgl. unten § 57) unecht, so ist der vorstehende Beweis *a fortiori* giltig und wird die Einschaltung von Vs. 11*b*—14 entweder dem Redactor, welcher Kap. L f. unter Jeremias Prophetieen aufnahm, oder einem seiner Nachfolger, der jüngeren Diaskeuasten, zugeschrieben werden müssen. Die nicht zu leugnende Thatsache, dafs der Text des ganzen Kapitels auch noch später ergänzt wurde (N. 1), macht die Annahme, dafs man damit bereits frühzeitig begonnen habe, noch um so wahrscheinlicher.

[4]) Auf den Abschnitt Vs. 1—11*a* läfst sich alles, was § 53 N. 16 über Kap. XIX bemerkt wurde, vollständig, ja *a fortiori* anwenden: derselbe ist im ganzen matt und nicht viel mehr als eine Ineinanderschachtelung der gewöhnlichsten Jeremianischen Redewendungen; der Kontrast gegen Vs. 15 ff., insbesondere gegen Vs. 27 ff., 32 ff. ist fühlbar. Wie dies zu erklären ist, mufs unentschieden bleiben, die Erscheinung selbst durfte nicht mit Stillschweigen übergangen werden.

Mit Kap. XXV, genauer mit Vs. 15—26 hängt die erste Gruppe der Prophetieen wider die Heiden, Kap. XLVI—XLIX, eng zusammen. Dies ergiebt sich schon sofort aus Kap. XLVI, 1 f., 13, 26; XLIX, 28, 30, wo Nebucadrezar ausdrücklich genannt wird als Vollstrecker des von Jeremia den Völkern verkündigten Strafgerichtes. Auch entgeht es unserer Aufmerksamkeit nicht, dafs in Kap. XXV, 15—26 ungefähr dieselben Nationen aufgezählt werden, gegen welche die Prophetieen in Kap. LXVI—LXIX gerichtet sind[5]). Wenn wir Kap. XLIX, 34—39, welche Stelle nach der Aufschrift (Vs. 34) aus dem Anfang der Regierung Zedekias herstammt und demnach jünger ist als die vorhergehenden Abschnitte, nicht mitzählen, dann prophezeit Jeremia sieben heidnischen Völkern das nahende Gericht, nämlich:

1) Kap. XLVI Egypten. Vs. 1 ist die Aufschrift sämtlicher Weissagungen wider die Heiden. In Vs. 2 folgt auf למצרים die nähere Angabe des Inhaltes der Verse 3—12: sie betreffen das egyptische Heer, welches von Nebucadrezar bei Carchemis geschlagen wurde; die Niederlage ist die Strafe für Egyptens Hoffart und Missethaten. Offenbar war, als der Prophet so schrieb, die Schlacht bereits geschlagen[6]). Dagegen beziehen sich Vs. 13—26 auf die Zukunft, und zwar, nach der richtigen Angabe in Vs. 13, auf die bevorstehende Eroberung Egyptens durch Nebucadrezar, welche Jeremia als Folge des Sieges bei Carchemis erwartete. Die letzten beiden Verse des Kapitels, welche mit Kap. XXX, 10 f. (§ 54 N. 25) fast gleichlautend sind, setzen die Zerstreuung von ganz Israel unter die Heiden voraus und stammen nicht von Jeremias Hand[7]).

2) Kap. XLVII ist gerichtet gegen die Philister, mittelbar auch gegen Tyrus und Sidon (Vs. 4): ein Feind aus dem Norden, dessen Heer vor allem aus Reiterscharen besteht, wird die Strafe an ihnen vollziehen. Hieraus folgt, dafs die Eroberung von Gaza durch Pharao (Necho) mit dieser Prophetie nichts gemein hat; doch hielt der Autor der Aufschrift (Vs. 1) ohne Zweifel dieses Ereignis für ihre Erfüllung; der Vers ist demnach später hinzugefügt[8]).

3) Kap. XLVIII enthält eine sehr ausführliche Prophetie wider Moab: auch diesem Volke wird Verwüstung seines Landes und Wegführung in die Gefangenschaft angekündigt. Man kann nicht leugnen, dafs die Prophetie voll von Wiederholungen ist und weniger als ein Ganzes, denn vielmehr als eine Blumenlese prophetischer Aussprüche über Moab betrachtet werden mufs. An und für sich befremdet es nicht, dafs Jeremia ältere Aussprüche aufnimmt. Dafs er aber *Jes.* XXIV, 17 f. und einen grofsen Teil von *Jes.* XV f. in der Art, wie es in Vs. 43 f.

und in Vs. 29—38*a* geschieht, eingeschaltet haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich. In dem Masoretischen Text sind überdies noch Vs. 40 f. aus Kap. XLIX, 22 interpoliert und Vs. 45 f. aus *Num.* XXI, 28 f. übernommen. Dagegen mufs die Echtheit von Vs. 47, welcher bei LXX fehlt, festgehalten werden[9]). Übrigens ist es nicht zweifelhaft, dafs der Prophet von den Chaldäern den Vollzug des von ihm angekündigten Gerichtes erwartet.

4) Kap. XLIX, 1—6 wird den Ammonitern eine ähnliche Katastrophe angekündigt, desgleichen

5) Kap. XLIX, 7—22 Edom. Diese Prophetie stimmt zum Teil wörtlich mit derjenigen des Obadja überein, was man aus einer Nachbildung ein und desselben Originales seitens beider Propheten erklären mufs[10]).

6) Kap. XLIX, 23—27 ist gerichtet gegen Damascus: ihre Einwohner sollen im Streit getötet und die Stadt soll verbrannt werden.

7) Kap. XLIX, 28—33 wird Nebucadrezar zweimal (Vs. 28, 30) genannt als der Feind, welcher die Kedarener und andere umherschweifende Araber ihrer Besitzungen berauben und Hazor zerstören wird.

Kap. XLIX, 34—39 enthält eine Prophetie wider Elam. Die Erwartung, dafs die Elamiter aus ihrem Lande verjagt und in alle Welt zerstreut werden sollen, ist nach der Aufschrift (Vs. 34) im Anfange der Regierung Zedekias von Jeremia ausgesprochen und wahrscheinlich kurz danach durch die Perser verwirklicht worden. Ist dem so, dann steht diese Prophetie nicht nur, was die Zeit ihrer Entstehung anbetrifft, sondern auch, was ihren Inhalt betrifft, allein da, und darf nicht als die nähere Beschreibung des Gerichtes betrachtet werden, welches nach Kap. XXV, 25 — durch Nebucadrezar — an „allen Königen von Elam" vollzogen werden soll[11]).

[5]) Vgl. N. 13, wo auch die Reihenfolge der Prophetieen im hebräischen und im griechischen Text mit Kap. XXV, 15—26 verglichen wird.

[6]) Dies leugnet u. a. von Orelli (S. 378). In der That kann aus Vs. 2 nicht abgeleitet werden, dafs die Niederlage von Nechos Heer in der Prophetie vorausgesetzt wird: die Aufschrift würde post eventum hinzugesetzt sein können. Aber Vs. 3—12 selbst sind m. E. ganz unzweideutig: aus Vs. 5 f. geht hervor, dafs J. sich in Vs. 3 f. auf den Schauplatz des bereits stattgehabten Kampfes versetzt, wie er in Vs. 7—9 die stolzen Pläne der Egypter erzählt, um darauf in Vs. 10—12 den ihnen beigebrachten und nicht wieder gut zu machenden Schlag, sowie ihre Erniedrigung in den Augen der Völker stärker hervortreten zu lassen. Ein solcher Triumphgesang über die

Bestrafung der Feinde Israels und Jahwes (Vs. 10) ist in den Prophetieen des Jeremia durchaus nicht unangebracht; zum wenigsten, wie er hier steht, als Einleitung zu der Ankündigung eines fortgesetzten Gerichtes in Vs. 13—26.

[7]) Aus Kap. XLIII f. folgt, dafs J. die Eroberung Egyptens durch Nebucadrezar auch noch nach 586 erwartete und ankündigte. Dies giebt uns aber kein Recht, Kap. XLVI, 13—26 entweder in diese Zeit oder wenigstens nach Jojakims 4. Jahre, z. B. unter die Regierung des Zedekia zu legen. Es ist im Gegenteil höchst natürlich, dafs der Prophet unter dem Triumphzug des Nebucadrezar, welchen er nach Kap. XXV, 15 ff. erwartet, zu allererst Egypten begreift, das Land, dessen Kriegsmacht bei Carchemis vernichtet war. Auch fehlt in Vs. 14—26 jede Anspielung auf die Ereignisse nach 605, insbesondere auf die Wegführungen vom Jahre 597 und 586. In Vs. 20, 24 werden die Chaldäer mit demselben Namen bezeichnet, welchen sie in Kap. XXV tragen; Vs. 21 ist parallel, aber dann auch wohl gleichzeitig mit Vs. 10. Mit Unrecht würde man sich dem gegenüber berufen auf Vs. 14, als würde die Verwüstung der an Egypten grenzenden Länder vorausgesetzt; denn der Sinn ist der, dafs N. sie verwüstet haben wird, wenn er in Egypten einzieht. — Vs. 27 f. stehen auch in LXX. Dafs sie in eine Prophetie aus Jojakims 4. Jahre durchaus nicht passen, ist augenscheinlich. Wäre ihr Sprachgebrauch der des Jeremia, so würde man annehmen können, dafs sie von dem Propheten selbst später hinzugefügt waren, obwohl ihre Stellung hinter Vs. 14—26, mit denen sie durchaus nicht zusammenhängen, dann noch unerklärt bleiben würde. Nun sie aber im Gegenteil deutlich von Jeremias Stil abweichen, ist ihre Unechtheit nicht zweifelhaft.

[8]) Die Worte: bevor Pharao Gaza schlug (Vs. 1) enthalten natürlich mehr als eine Zeitbestimmung; es ist offenbar die Meinung dessen, der sie schrieb, dafs die Eroberung von Gaza seitens der Egypter die Erfüllung der in Vs. 2—7 enthaltenen Prophetie ist. Ebenso deutlich ist, dafs diese Aufschrift — gleichviel von wem — der Prophetie angefügt worden ist, nachdem die in Rede stehende Eroberung stattgefunden hatte. Es erheben sich also eigentlich zwei Fragen, 1) welche Einnahme von Gaza hat der Autor der Aufschrift vor Augen? 2) war diese Einnahme wirklich in Vs. 2—7 durch Jeremia angekündigt? — Nur eine einzige Eroberung kommt hier in Betracht, diejenige von Kadytis durch Necho nach der Schlacht bei Magdolos bei Herodot (Lib. II, 159). Kadytis ist höchst wahrscheinlich Gaza; Magdolos würde Megiddo sein können, und nach dem dort erlangten Siege kann Necho sich der Philister-Festung, des Schlüssels von Egypten, bemächtigt haben (Meyer, *Gesch. des Alt.* I, 578). Dafs dies später geschehen sein sollte, nach der Niederlage bei Carchemis, sei es auf dem Rückzug nach Egypten, sei es, nachdem der erlittene Schaden einigermafsen wiederhergestellt war, ist nicht anzunehmen, denn Necho konnte damals an Eroberungen nicht denken (vgl. *Jer.* XLVI). Indessen kann dem Autor der Aufschrift nicht zugestimmt werden, dafs Vs. 2—7 auf die Einnahme von Gaza im Jahre 609 oder 608 Bezug haben. Der Feind kommt nach Vs. 2 aus dem Norden und kann schon aus diesen Gründen Necho nicht sein. Auch bedrohte dieser, soviel wir wissen, weder die übrigen Philisterstädte, noch Tyrus und Sidon (Vs. 4 f.). Überdies würde die Prophetie, wenn sie auf ihn sich bezöge, chronologisch und sachlich ganz allein dastehen: Nebucadrezar ist in

Kap. XLVI—XLIX der von Jahwe gesandte allgemeine Feind und es kann nicht in dieser einzelnen Prophetie mit einemmale der König, dessen Heer er geschlagen hatte und dessen Land er erobern sollte (Kap. XLVI), an seine Stelle treten. Wir haben also dafür zu halten, dafs ein Redactor der Weissagungen des Jeremia seine Kenntnis von Gazas Schicksal in der Aufschrift unrichtig anbringt.

[9]) Die Ansicht, dafs Kap. XLVIII interpoliert sei, ist vorgetragen worden von Movers (l. c. p. 14 sq. 17), übernommen, aber zugleich modifiziert worden von Hitzig (*Jer.* [2] S. 351 ff.), von den meisten Auslegern jedoch, u. a. von Graf (*Jer.* S. 527 ff.), bekämpft worden. Die Entscheidung ist sehr schwierig, da sie eigentlich abhängig ist von unserem Urteil über Jeremias guten Geschmack und seine Selbständigkeit. Wenn wir diese nicht hoch anschlagen, dann ist es allenfalls möglich, dafs er Kap. XLVIII — abgesehen von kleineren Interpolationen, Vs. 43 ff. — vollständig geschrieben hat. Je höher wir ihn aber in dieser Hinsicht schätzen, um so schwerer wird es uns, zu glauben, dafs er einen solch bunten *Cento*, wie Kap. XLVIII ist, mit so endlosen Wiederholungen geliefert hat. Wir können übrigens das oben ausgesprochene Urteil kaum beweisen, ohne das Gebiet der Exegese zu betreten, und beschränken uns deshalb auf einige Winke, wobei wir von dem, was sicher ist, zu dem mehr oder weniger Zweifelhaften fortgehen. 1) Die Echtheit von Vs. 47 wird infolge der Fortlassung dieses Verses seitens der LXX einigermafsen unsicher, findet aber eine Stütze an den Parallelstellen Kap. XLVI, 26; XLIX, 6, 39, woraus hervorgeht, dafs Jeremia an eine bessere Zukunft auch für die von ihm bedrohten Völker glaubt. Vgl. auch Kap. XII, 16. 2) Die Verse 43 f. sind gröfstenteils gleichlautend mit *Jes.* XXIV, 17 f. und müssen demnach (vgl. § 46 N. 14 ff.) entweder durch den Autor von *Jes.* XXIV—XXVII dem Jeremia oder durch einen Interpolator *Jes.* XXIV—XXVII entlehnt sein. Das letztere ist bei weitem am wahrscheinlichsten, denn *a*) diese Verse (XXIV, 17 f.) sind ganz im Stile des Autors von *Jes.* XXIV—XXVII, voll von Wortspielen und stimmen auch mit dessen Sprachgebrauch überein, und *b*) Vs. 43 f. hängen mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden nur sehr lose zusammen. 3) In LXX fehlen Vs. 45 f. Man lese, wie gezwungen der Gebrauch, welcher hier von *Num.* XXI, 28 f. gemacht wird, von Graf (*Jer.* S. 552 f.) gerechtfertigt werden mufs, und man wird es sehr begreiflich finden, dafs Movers und Hitzig hier vielmehr die Hand eines späteren Interpolators als des Jeremia gesehen haben. Was würde überdies den alexandrinischen Übersetzer haben bewegen können, diese Verse wegzulassen, wenn er sie in seinem Exemplare fand? 4) Von Vs. 40 f. haben die LXX nur dies ausgedrückt: *denn es spricht Jahwe: Kerioth ist* (andere: die Städte sind) *eingenommen und die Festungen sind überwältigt.* Was im hebr. Text dem vorhergeht und darauf folgt, findet sich Kap. XLIX, 22 noch einmal. Man mufs nun annehmen, entweder dafs der Übersetzer das meiste fortläfst, weil er es nach Kap. XLIX, 22, welcher Vers bei ihm schon vorhergegangen war, für überflüssig hält, oder dafs auch hier der hebr. Text interpoliert sei. Warum dies letztere annehmbarer erscheint, wird sich aus § 58 ergeben. 5) Die Verse 29—38 findet man in derselben Reihenfolge, in der sie bei Kap. XLVIII vorkommen, wieder in *Jes.* XVI, 6—10; XV, 4—6*a*; XVI, 12, 11; XV, 2, 3 — aufser vielen und mannigfachen Abweichungen, welche es wahrscheinlich machen, dafs der Autor von Vs. 29—38, wer es auch gewesen sein mochte, *Jes.* XV, XVI im Gedächtnis hatte, aber nicht

wörtlich hat abschreiben wollen. Von welcher Art diese Abweichungen sind, erkennt man am besten durch genaue Vergleichung der beiden Texte. Mir erscheinen sie so sonderbar und oft unpassend, so wenig auch in Übereinstimmung mit der Art, in welcher Jeremia sonst (z. B. Kap. XLIX, 7 ff.) seine Vorgänger benutzt, dafs die Einschaltung von Vs. 29—38 durch einen der Leser mir viel wahrscheinlicher vorkommt als die Herübernahme seitens des Propheten selbst. Der Ton der Beileidsbeweisung, welchen der Autor von *Jes.* XV f. anschlägt, konnte ihn schwerlich anziehen und steht denn auch nicht in Harmonie mit dem ferneren Inhalt von *Jer.* XLVIII. Indessen zeigen auch Vs. 5 und in geringerem Mafse Vs. 3 f., 6 einige Übereinstimmung mit *Jes.* XV, 5*b*, 4, und würde man davon ausgehend versuchen können, Jeremias Abhängigkeit von der älteren Prophetie auch in Vs. 29 ff. zu verteidigen.

[10]) Siehe den Beweis für diese Behauptung in § 72, wo sich zugleich die Gelegenheit bieten wird, den Unterschied des historischen Standpunktes bei Jeremia und bei Obadja nachzuweisen. Dafs ersterer in Vs. 22*a* unter dem Bilde eines Adlers den Nebucadrezar darstellt und demzufolge diese Prophetie mit der vorhergehenden und folgenden (Vs. 23—27, 28—33) gleichzeitig ist, wird allgemein anerkannt.

[11]) Die Prophetie wider Elam steht nicht unter jenen sieben (oben S. 212) und scheint also mit Recht durch die Aufschrift Vs. 34, welche sie in den Anfang der Regierung des Zedekia bringt, von Kap. XLVI, 1—XLIX, 33 getrennt zu werden. Trotzdem ist man versucht, sie mit den vorhergehenden Abschnitten zu verbinden und für gleichzeitig mit denselben zu halten. Denn 1) in Kap. XXV, 25 stehen „alle Könige von Elam und alle Könige von Medien“ auf ein und derselben Stufe mit den Fürsten und Völkern, welche J. dem von Nebucadrezar zu vollziehenden Gerichte unterwirft; 2) Vs. 36 ist nahe verwandt mit Vs. 32; Vs. 39 mit XLVI, 26; XLVIII, 47; XLIX, 6; 3) die Aufschrift fehlt in LXX, oder besser: ist dort durch eine Nachschrift ersetzt worden, welche diese Form hat: *ἐν ἀρχῇ βασιλεύοντος Σεδεκίου βασιλέως ἐγένετο ὁ λόγος οὗτος περὶ Αἰλάμ*. Der hierdurch erregte Zweifel ihrer Echtheit kann sogar nach Movers (p. 35) und Hitzig (*Jer.* [2] S. 374) zur Gewifsheit ihrer Unechtheit führen. Der Nachweis des letzteren kommt auf das Folgende hinaus. Gewöhnlich nimmt man an, dafs der alexandrinische Übersetzer, als er die Prophetie wider Elam versetzte (vgl. N. 12—14) und zwar unmittelbar hinter Kap. XXV, 13 stellte, sich genötigt sah, Vs. 34 fortzulassen — denn dieser stand in unmittelbarem Gegensatz zu Kap. XXV, 1 —, denselben aber dann als Nachschrift zu Vs. 35—39 folgen liefs. Hitzig urteilt anders. Er bemerkt, dafs *Jer.* XXVII in dem hebr. Text eine unrichtige, in LXX keine Aufschrift trägt und dafs Kap. XLIX, 34, wenn man אֶל־עֵילָם fortläfst, sich als Überschrift über Kap. XXVII eignet. Dies führt ihn zu der folgenden Hypothese: in einer früheren Sammlung von Jeremianischen Prophetieen folgte Kap. XXVII mit Kap. XLIX, 34 als Überschrift unmittelbar auf die Prophetieen wider die Heiden, von denen die wider Elam die letzte war; bei der Umstellung dieser Prophetieen heftete sich die Aufschrift von Kap. XXVII an die Weissagung wider Elam an und wurde infolgedessen als ihre Nachschrift betrachtet, wie noch in LXX der Fall ist: später wurde der Vers Aufschrift wie im hebr. Text; Kap. XXVII blieb also ohne Aufschrift wie in LXX, oder wurde verkehrterweise mit derjenigen von Kap. XXVI versehen wie im hebr. Text. Diese ganze Hypothese, welche um ihres Scharfsinnes

willen Erwähnung verdient, ist unannehmbar, 1) weil sie von einem sehr unwahrscheinlichen Zufall ausgeht, nämlich dafs die Aufschrift von Kap. XXVII sich an eine vorhergehende Prophetie angehängt habe; 2) weil es sich nicht nachweisen läfst, dafs die Prophetieen wider die Heiden, *Jer.* XLVI—XLIX, jemals Kap. XXVII unmittelbar voraufgingen; 3) weil sie den griechischen Übersetzer zugleich mit grofser Willkür (in dem Versetzen von Kap. XLIX, 35—39) und mit der gröfstmöglichsten Genauigkeit (in dem Behalten von Vs. 35 als Nachschrift) zu Werke gehen läfst; 4) weil sie die Wörter אל־עילם *περὶ Αἰλάμ*, welche in den beiden Texten vorkommen, als unecht verwirft. Wir müssen demnach, was Vs. 34 betrifft, uns an die gewöhnliche Ansicht halten, dafs derselbe im Grundtext an seiner richtigen Stelle steht und in LXX willkürlich versetzt worden ist. Hiemit ist der dritte der Beweise hinfällig, welche für die Gleichzeitigkeit von Vs. 34—39 mit den vorhergehenden Prophetieen angeführt werden können. Die andern beiden sind nicht entscheidend. Denn 1) aus Kap. XXV, 25 folgt nicht, dafs die Sammlung der Prophetieen gegen die Heiden auch eine solche wider Elam enthalten müfste; auch andere Völker werden in dieser Sammlung nicht gesondert behandelt; Jeremia konnte sich auf eine Siebenzahl beschränken, und was die übrigen Nationen betrifft, auf die allgemeine Strafankündigung in Kap. XXV, 15—26 (vgl. N. 13); 2) die Übereinstimmung zwischen Vs. 34—39 und den vorhergehenden Abschnitten ist auch dann noch höchst natürlich, wenn Jeremia diese Verse später der bereits bestehenden Sammlung von Prophetieen gegen die Heiden zugefügt hat. Die Frage, ob es für ihn „im Anfang der Regierung des Zedekia“ Veranlassung gab, den Untergang Elams anzukündigen, mufs bejahend beantwortet werden. Er kann erwartet haben, dafs Nebucadrezar versuchen würde, sein Reich in dieser Richtung auszubreiten. Wahrscheinlicher ist aber die Hypothese von Ed. Meyer (*Gesch. d. Alt.* I, 559 f.), dafs damals gerade die Perser Elam bedrohten und das Land gleich darauf sich einverleibt haben. Vor Zeiten hatten die Elamiter im assyrischen Heere gegen Juda gekämpft (*Jes.* XXII, 6); es befremdet demnach nicht, dafs ihr Schicksal dem Propheten Interesse einflöfst, auch wenn der Wechsel darin nicht mit den Unternehmungen Nebucadrezars zusammenhing, durch welche Juda selbst betroffen wurde. Auch Ezechiel nennt sie und zwar unter den Völkern, welche in den Sjeôl gestürzt sind, d. h. ihr selbständiges Volkstum verloren haben (Kap. XXXII, 24), sodafs bei ihm die Katastrophe, welche Jeremia im Jahre 596 oder bald danach voraussagte, der Vergangenheit angehört.

Die Anordnung der Prophetieen wider die Heiden in dem hebräischen Text ist die ursprüngliche, die der LXX eine willkürliche Umstellung. Dies ergiebt sich 1) aus der Natürlichkeit und Einfachheit der im Grundtext eingeschlagenen Ordnung, welche sehr günstig absticht von der sonderbaren Zusammenstellung des Allerungleichartigsten in der griechischen Übersetzung[12]); 2) aus Kap. XXV, 19—26, wo die fremden Nationen fast gerade so aufeinander folgen wie in Kap. XLVI—XLIX[13]). Dazu kommt 3) dafs die Abweichung, welche der alexandrinische Übersetzer oder der Autor der von ihm benutzten Handschrift sich erlaubt

hat, aus den Zeitverhältnissen, in denen er sich befand, sich sogleich erklären läfst, während umgekehrt die Anordnung im hebräischen Text sich keineswegs als eine „Verbesserung“ derjenigen der LXX zeigt[14]).

Auch die Stellung der Prophetieen wider die Heiden in der alexandrinischen Übersetzung zwischem Kap. XXV, 13 und 15 kann nicht ursprünglich sein. Denn Kap. XXV, 15—26 können betrachtet werden als die Ankündigung von Kap. XLVI—XLIX und müssen demnach voranstehen. Dagegen ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, dafs die Weissagungen wider die Heiden in der von Jeremia in Jojakims 5.. Jahre angelegten Sammlung unmittelbar auf Kap. XXV folgten. Die in Kap. XXV, 13 aufgenommene Glosse konnte dann um so eher dem griechischen Übersetzer oder einem seiner Vorgänger Veranlassung geben, diese Prophetieen in einer willkürlich veränderten Reihenfolge sogleich auf den Vers folgen zu lassen[15]).

[12]) Auf Egypten, welches bei Carchemis zuerst den Schlägen des Nebucadrezar blofsgestanden hatte, folgen in einer sehr natürlichen Ordnung die Philister, welche bei dem Einfall in Egypten nicht verschont bleiben konnten; ferner die benachbarten Völker, Moab, Ammon, Edom, Syrier, Araber. Ist die Prophetie wider Elam später hinzugefügt, dann versteht es sich von selbst, dafs sie die letzte Stelle einnehmen mufste; ist die Weissagung gegen Babel nicht von Jeremias Hand (§ 57), dann ist es sehr natürlich, dafs man sie an den Schlufs der Sammlung aufnahm; auch diejenigen, welche sie dem Jeremia zuschreiben, werden anerkennen, dafs sie dort einen sehr passenden Platz gefunden hat. Hiermit vergleiche man nun die Reihenfolge der LXX (siehe N. 13), und man wird es kaum begreiflich finden, dafs Bleek (*Einl.* [4] S. 381 ff.) sie hat in Schutz nehmen können. Seine Beweisführung findet in N. 14 ihre Widerlegung.

[13]) In der folgenden Tabelle sind die drei Reihenfolgen aufgenommen, und zwar so, dafs ihr gegenseitiges Verhältnis mit einem Blick übersehen werden kann.

Hebräischer Text.	*Jer.* XXV, 19—26.	Alexandr. Übersetzung.
1. Egypten.	Vs. 19. Egypten.	8. Elam.
2. Philister, Tyrus und Sidon.	Vs. 20. Die egyptischen Mietstruppen [; die Könige von Uz; vgl. N. 1]; das Land und die Städte der Philister.	1. Egypten. 9. Babel. 2. Philister. 5. Edom.
3, 4, 5. Moab, Ammon, Edom.	Vs. 21. Edom, Moab, Ammon.	4. Ammon. 7. Kedarener; Hazor.
6. Damascus.	Vs. 22. Tyrus, Sidon und die phönizischen Kolonieen.	6. Damascus. 3. Moab.
7. Kedarener; Hazor.	Vs. 24. Dedan, Thema, Bus und alle „eckig Geschorenen“; Vs. 25 die Araber und die mannigfachen Horden der Wüste.	

Hebräischer Text.	*Jer.* XXV, 19—26.	Alexandr. Übersetzung.
8. Elam.	Vs. 25. Simri, Elam, Medien.	
9. Babel (Kap. L, LI).	Vs. 26. Die Könige des Nordens und im allgemeinen alle Königreiche der Erde [; der König von Sesak (Babel); vgl. N. 1, 3].	

Die Übereinstimmung zwischen *Jer.* XLVI—LI und XXV, 19—26 fällt ebensosehr in die Augen wie die Verschiedenheit. In Kap. XXV verkündigt Jeremia ein allgemeines Gericht (vgl. besonders Vs. 26), sodafs er nicht verpflichtet war, alle Völker ausdrücklich zu nennen; er zählt sie übrigens in einer natürlichen und einfachen Ordnung auf, welche ebensosehr mit ihrer geographischen Lage wie mit den Zeitverhältnissen harmoniert. In Kap. XLVI ff. beabsichtigt er ebensowenig vollständige Genauigkeit als in Kap. XXV, 19—26, doch zählt er diejenigen Völker, denen er im besonderen ihre Strafe prophezeit, fast in derselben Ordnung auf, welche in Kap. XXV befolgt war. Die Abweichungen bestehen darin, dafs die Phönizier in Kap. XLVII zugleich mit den Philistern kurz behandelt werden; dafs die Aramäer, welche Kap. XXV nicht besonders genannt waren, in Kap. XLIX, 23—27 ausdrücklich bedroht werden; dafs Moab, Ammon, Edom in Kap. XLVIII, 1—XLIX, 22 aufeinander folgen, in Kap. XXV, 21 Edom, Moab, Ammon; endlich dafs von den arabischen Stämmen, welche Kap. XXV, 24 f. genannt werden, in Kap. XLIX, 28—33 nur einzelne vorkommen. Aus dem allen folgern wir, dafs die Masoretische Reihenfolge in Kap. XLVI ff. nicht nach Kap. XXV, 19 ff. gemacht ist, sondern damit von selbst übereinstimmt. Dafs die Reihenfolge der LXX unnatürlich und ganz willkürlich ist, wird wohl keines Beweises bedürfen.

[14]) Als der griechische Übersetzer lebte, war Persien — welches zwar nicht mit Elam identisch ist, aber doch daran angrenzt — von den Griechen unterworfen; es ist nicht unwahrscheinlich, dafs der Übersetzer — oder der Besitzer der Handschrift, welcher er folgte — darin eine Erfüllung der Prophetie des Jeremia sah und sie deshalb als höchst beachtenswert voranstellte. Aus denselben oder ähnlichen Gründen kann er den Weissagungen wider Egypten und wider Babel den zweiten und dritten Platz angewiesen haben, während er die übrigen in der Reihenfolge aufnahm, in der sie ihm in die Hände oder vor die Augen kamen (vgl. Movers l. l. p. 52). Bleek (vgl. N. 11) würde, um seine Ansicht annehmbar zu machen, nachweisen müssen, wie Jeremia dazu kommen konnte, die Weissagungen so zu ordnen, wie wir sie in LXX finden. Er ist ferner im Irrtum, wenn er meint, dafs die Prophetie gegen Egypten im hebräischen Text deshalb vorangestellt sei, weil sie auf die Erzählung von Jeremias Aufenthalt in Egypten folge, denn er übersieht hier die Schlacht bei Carchemis, d. h. den Anlafs, aus dem der Prophet sprach, vollständig. Endlich kann er es nur dem Zufall zuschreiben, dafs die Masoretische Reihenfolge so — nicht mehr und nicht weniger — mit Kap. XXV, 19—26 übereinstimmt, wie in N. 13 nachgewiesen ist.

[15]) Unten (§ 59) kommen wir auf diesen Punkt zurück. Wenn das Verhältnis zwischen Kap. XXV, 15 ff. und Kap. XLVI ff. oben der Wahrheit gemäfs auseinandergesetzt ist, dann haben wir ersteren Abschnitt als ein

Programm der Prophetieen gegen die Völker anzusehen, welches sicherlich voraufgehen mufste, und höchst wahrscheinlich unmittelbar voraufging. Es widerspricht der Art der Sache, dafs Jeremia — wie in LXX der Fall ist — den Befehl, den Gerichtsbecher den Heiden zu reichen, mitteilen sollte, nachdem er das in den vorhergehenden Prophetieen bereits zur Genüge gethan hatte. Bleeks Beweisführung zu Gunsten der Authentie von Kap. XXV, 13 und der Auffassung der letzten Worte dieses Verses als Aufschrift (*Einl.* [4] S. 382) ist mit ihrer unrichtigen Erklärung von הָאָרֶץ הַהִיא hinfällig, wodurch nicht — wie er meint — Judäa, sondern Chaldäa bezeichnet wird. Vgl. N. 2.

Obige Betrachtung der Jeremianischen Weissagungen wider die Heiden gab ich in der Form, in der ich dieselbe gebracht hatte vor dem Erscheinen eines Aufsatzes von Dr. F. Schwally: *Die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden*, XXV; XLVI—LI (*ZatW.* VIII, 177—217). Der Beweis des Verfassers gegen die Echtheit macht Anspruch auf eine ausführlichere Kritik, als ihr in diesem Zusammenhang gewidmet werden kann. Manche seiner Einwendungen scheinen mir nicht bedeutungslos zu sein. Indessen kann ich dem Urteil über die Heiden, welches in Kap. XXV; XLVI—LXIX durchschimmert, sowie der abweichenden Form dieser Kapitel die Beweiskraft nicht zuerkennen, welche Dr. Schwally darin zu finden meint. Indessen mufs die nähere Entwicklung dieser Sache auf eine erneute Behandlung des ganzen Gegenstandes verspart werden, und darf ich mich jetzt damit begnügen, Dr. Schwallys Beitrag der Erwägung des Lesers zu empfehlen.

§ 57. Die Prophetie wider Babel, *Jer.* L, LI.

Die Aufschrift von *Jer.* L, LI, deren Form sich von derjenigen der übrigen Überschriften im Buche *Jeremia* unterscheidet, lautet (Kap. L, 1): „Das Wort, welches Jahwe gesprochen hat über Babel, über das Land der Chaldäer, durch den Dienst Jeremias des Propheten.“ In Übereinstimmung damit berichtet die Nachschrift (Kap. LI, 59—64*a*), dafs Jeremia die vorhergehende Prophetie niedergeschrieben und sie im 4. Jahre der Regierung Zedekias dem Seraja ausgehändigt habe, als dieser sich mit dem Könige nach Babel begab: in der Nähe der Stadt angekommen, mufste er die Prophetie vorlesen und dann in den Euphrat werfen zum Zeichen, dafs Babel versenkt werden solle, um nicht wieder aufzustehen. In der ausführlichen Prophetie selbst (Kap. L, 2—LI, 58) wird mit lebhaften Farben Babels drohender Untergang geschildert und Israel mit allem Nachdruck ermahnt, sich durch die Flucht zu retten und in sein Vaterland zurückzukehren [1]).

[1]) In dieser ausführlichen Prophetie läfst sich ein geregelter Gedankengang kaum angeben, sodafs jede Einteilung, welche dazu bestimmt ist, eine Übersicht des Inhaltes zu geben, mehr oder weniger willkürlich ist. Man betrachte denn auch das Folgende nur als einen Versuch. Der Fall von Babel steht

bevor; ein Volk aus dem Norden wird Stadt und Land verwüsten; man verkündige die frohe Botschaft unter den Völkern (L, 2, 3)! In diesen Tagen wird Israel, von seinen früheren Sünden bekehrt, Jahwe suchen und den Weg nach Zion einschlagen (Vs. 4—7). Möge Israel sich dann durch die Flucht retten aus der dem Untergange geweihten Stadt, welche sich einst erhöht hatte, aber jetzt aufs tiefste erniedrigt werden wird (Vs. 8—13). Mögen die Heiden sich bereit machen, Babel anzugreifen und sie samt ihren Einwohnern zur Strafe für ihre Sünden auszurotten (Vs. 14—16). Denn nach Assyrien hat Babel Israel unterdrückt: die Bestrafung Babels kann nicht ausbleiben, da Israels Sünden jetzt gesühnt und vergessen sind (Vs. 17—20). Mögen dann die Vollzieher des von Jahwe bestimmten Gerichtes wider sie ziehen, sie belagern, erobern und zerstören (Vs. 21—27). Schon vernimmt man den Bericht ihres Falles auf Zion; Jahwe vollzieht an ihr das Gericht; sie empfängt den vollen Lohn für ihre Sünden (Vs. 28—32). Israels Erlöser lebt; er wird die Unterdrücker seines Volkes alle ohne Ausnahme strafen und ihre Stadt in eine Wüstenei verwandeln (Vs. 33—40). Siehe, ihre Feinde nahen, gerüstet zum Streit; wer wird Jahwes Rat widerstehen und Babels Fall aufhalten (Vs. 41—46)? Sie wird denn auch erbarmungslos vertilgt (LI, 1—4). Israel, von seinem Gott nicht verlassen, rette sich durch die Flucht, um nicht mit in ihren Untergang hineingezogen zu werden (Vs. 5, 6)! Die Stadt, welche einst ein Werkzeug in der Hand Gottes war, um seine Gerichte zu vollziehen, wird nun selbst unrettbar getroffen; die Fremden, welche sich in ihrer Mitte befinden, retten sich; Israel zieht nach Zion, um Jahwes That zu verkünden (Vs. 7—10). Wiederholte Ermahnung an die Feinde, sich zum Kampfe zu rüsten und das von Jahwe beschworene Urteil zu vollziehen (Vs. 11—14); er allein ist mächtig und beschirmt sein Volk, während die Götzen ihre Verehrer zu Schanden machen (Vs. 15—19). Der Prophet wendet sich an „den Hammer", welcher alles zerschmettern und an Babel Rache üben soll (Vs. 20—24), und bedroht aufs neue das Land, welches der Erde so viel Böses zugefügt hat (Vs. 25, 26), worauf er nochmals die Belagerung und Eroberung der Hauptstadt mit lebendigen Farben schildert (Vs. 27—32); die Zeit ihres Unterganges ist nahe (Vs. 33); so wird das Unrecht, welches Zion angethan worden ist (Vs. 34 f.), von Jahwe gerächt und das Gericht an ihren raublustigen Einwohnern vollzogen (Vs. 36—40). Wiederholte Schilderung von Babels Fall, Sturz des Bel (Vs. 41—44). Ermahnung, aus der dem Verderben geweihten Stadt zu flüchten, und wiederum Schilderung des Verderbens und des Gerichtes, welches an der Stadt und ihren Götzenbildern vollzogen wird (Vs. 45—57). Babels Mauern werden entblöfst, ihre Thore verbrannt; so zeigt sich, dafs die Mühe der Völker vergeblich ist (Vs. 58).

Darauf folgt die Nachschrift, deren Inhalt bereits wiedergegeben worden ist (Vs. 59—64*a*). Der Bemerkung „bis hieher die Worte Jeremias" (Vs. 64*b*) geht vorauf וְיָעֵפוּ, das letzte Wort der Prophetie selbst (Vs. 58). Siehe darüber unten N. 14.

Die Echtheit der Prophetie wider Babel wurde früher auf Grund der Aufschrift (Kap. L, 1) und der Nachschrift (Kap. LI, 59—64*a*) allgemein anerkannt und ist auch noch in späterer Zeit gegen die

Bedenken einiger Kritiker verteidigt worden, u. a. von Tholuck, Umbreit, Bleek, Graf, Keil und von Orelli[2]). Die Frage, ob sie in ihrer Verteidigung Glück gehabt haben, mufs im Hinblick 1) auf die sonst zu Tage tretenden Erwartungen des Jeremia und 2) auf den historischen Hintergrund der Prophetie verneint werden.

1) Die Verteidiger der Echtheit des Orakels betrachten es alle ohne Unterschied in Verbindung mit der Nachschrift, und nehmen demnach an, dafs Jeremia in Zedekias 4. Jahre die Erwartungen gehegt und niedergeschrieben habe, welche in Kap. L, 2—LI, 58 vorgetragen werden. Doch steht dies in direktem Widerspruch mit allem, was wir hinsichtlich der Stimmung des Propheten in jener Zeit wissen. Kap. XXVII—XXIX schliefsen durchaus nicht jede Aussicht auf Babels Untergang und Israels Erlösung aus, sind aber ganz unvereinbar mit solch einer Verkündigung dieser Thatsachen, wie sie in der Prophetie wider Babel enthalten sind. Dies bleibt auch dann bestehen, wenn sie dem Seraja allein mitgeteilt und von diesem in der Einsamkeit vorgelesen worden ist; müfste dagegen aus Kap. LI, 61 geschlossen werden, dafs dieses Vorlesen, auf Befehl Jeremias, in Gegenwart von Zeugen stattgefunden hätte, so würde der Prophet sich selbst öffentlich widersprochen und das angeraten haben, was er zur selben Zeit als gefährlich und Jahwes Rat widersprechend verurteilte[3]).

2) Der historische Hintergrund der Prophetie ergiebt sich trotz ihres grofsen Umfanges nicht so deutlich, dafs jede diesbezügliche Unsicherheit ausgeschlossen wäre. Dafs sie aber nicht im Jahre 593 geschrieben sein kann, noch in irgend einer anderen Lebensperiode des Jeremia, erscheint als ganz bestimmt. Die Israeliten befinden sich zur Strafe für ihre Sünden in der Gefangenschaft (Kap. L, 4—7, 19 f., 33 f.; LI, 34 f.); ihre Erlösung steht so nahe bevor, dafs der Verfasser sie bereits mit Erfolg auffordern kann, sich durch die Flucht aus Babel zu retten (Kap. L, 8, 16, 28; LI, 6, 9 f., 45, 50). Ausdrücklich wird gesagt, dafs der Untergang von Babel in Kürze bevorsteht (Kap. L, 33); die Feinde, welche die Stadt erstürmen und erobern werden, sind im Anmarsch begriffen und werden als bereits anwesend angeredet (Kap. L, 3, 9, 14—16, 26 f., 41—44; LI, 11 f., 27, 29); mit Namen werden die Meder genannt (Kap. LI, 11, 28), sonst, weniger bestimmt, Volksstämme aus dem Norden (Kap. L, 3, 9, 41; LI, 48): der Streithammer, welcher Babel zerschmettern soll (Kap. LI, 20—24), kann schwerlich einen anderen bezeichnen als Cyrus[4]). Versetzen uns diese Stellen in die Jahre nach Jeremias Tod, so hat man mit Unrecht gemeint, in anderen Stellen den Beweis zu finden, dafs zu der Zeit der

Aufzeichnung der Prophetie Jerusalem und der Tempel noch bestehen (Kap. L, 28; LI, 11, 34 f., 51), und Nebucadrezar noch regiert (Kap. L, 17, 23; LI, 34 vgl. L, 18; LI, 31). Bezüglich des Wohnortes des Verfassers kann aus Kap. L, 5; LI, 50 nichts abgeleitet werden. Die Stellen, welche gegen die Autorschaft des Jeremia zeugen, behalten demnach ihre volle Beweiskraft[5]).

Dafs man trotzdem dabei bleibt, die Prophetie dem Jeremia zuzuerkennen, ist zum Teil zu erklären aus der Übereinstimmung zwischen ihrem Sprachgebrauch und dem der echt-Jeremianischen Weissagungen. Diese Übereinstimmung besteht und ist sogar auffallend grofs[6]). Doch beweist sie für die Echtheit nichts, was der Rede wert ist. Denn 1) fehlt es nicht an Abweichungen von Jeremias Stil, welche, wenn sie auch nicht besonders zahlreich sind, nichtsdestoweniger wider die Einheit des Autors zeugen[7]); 2) eine Anzahl Verse von *Jer.* L f. sind aus den vorhergehenden Kapiteln herübergenommen und mit Modifizierung ihrer ursprünglichen Tendenz auf Babel oder auf ihre Gegner zugespitzt. Dies gilt von Kap. L, 30 (= XLIX, 26), 40—46 (= XLIX, 18; VI, 22—24; XLIX, 19—21). Es ist undenkbar, dafs Jeremia selbst seine früheren Aussprüche auf diese Weise benutzt haben sollte. Doch giebt es keine Gründe, die gleichlautenden Verse für interpoliert zu halten, und sie liefern demnach den Beweis, dafs der Autor der Prophetie von Jeremia abhängig ist und ihn absichtlich nachbildet. Aus Kap. LI, 15—19 (= X, 12—16) folgt überdies, dafs er den jüngeren Abschnitt Kap. X, 1—16 (vgl. § 53 N. 9) vor sich hatte und also sehr geraume Zeit nach Jeremia schrieb[8]). Im Zusammenhang mit diesen Thatsachen kann die Übereinstimmung im Sprachgebrauch überhaupt schwerlich anders aufgefafst werden denn als Beweis, dafs der Autor den Jeremia selbst sprechend einführen will[9]).

Vergebens hat man versucht, diese Bedenken wider die Echtheit von Kap. L f. zu beseitigen, indem man sie zum Teil anerkennt. Die Annahme, dafs diese Kapitel die Umarbeitung und Ausarbeitung einer echt-Jeremianischen Prophetie enthalten, entbehrt jeden Grundes. Die Versuche, den vermeintlichen echten Kern von den jüngeren Einschiebseln abzusondern, gehen denn auch auseinander und würden, selbst wenn sie als wohlgelungen betrachtet werden könnten, die Einwendungen gegen den Jeremianischen Ursprung nicht aus dem Wege räumen[10]).

[2]) In der gründlichen und interessanten Monographie von C. Budde, *Über die Capitel 50 und 51 des B. Jeremia* (Jahrb. für deutsche Theol. XXIII, 428—470; 529—562), wird auch die Litteratur bis zum Jahre 1878 fast vollständig an-

gegeben. Die hauptsächlichsten Bekämpfer der Echtheit sind Eichhor (*Hebr. Proph.* III, 255 ff.; *Einl.* IV, 210 ff.); Maurer (l. l. I, 682 sq. Knobel (*Proph. d. Hebr.* II, 353 ff.); Ewald (*PdAB.*[2] III, 140 ff.); E. Meie (*Gesch. der poet. Nationallitteratur* S. 393 f.); Reufs (*Gesch. d. A. T.* S. 425 f und Budde selbst. Die Hypothese, dafs *Jer.* L f. eine echte Weissagung z Grunde liege, welche in der Gefangenschaft umgearbeitet und bedeutend erweite worden sei, ist zuerst vorgetragen worden von Movers (l. c. p. 45 und sonst) un fand Zustimmung seitens Hitzig (*Jer.*[2] S. 376 ff.), de Wette-Schrade (*Einl.* S. 428 f.), Stähelin (*Einl.* S. 277 ff.). Siehe ferner unten N. 10. Unte den Verteidigern des Jeremianischen Ursprungs kommen hauptsächlich in Betracht Hävernick (*Einl.* II, 2 S. 238 ff.); Küper (*Jer. ll. ss. interpres* p. 107 sqq. Keil (*Einl.* und *Bibl. Comm.*); Nägelsbach (*Jer. und Babel* S. 69 ff. Umbreit (*Jer.* S. 290 ff.); Bleek (*Einl.*[4] S. 366 f.); Graf (*Jer.* S. 577 ff. von Orelli S. 400 ff.). Die bei weitem kräftigste Verteidigung ist diejenig von Graf. Die Gründe, warum er und andere Vertreter der neueren Kritil diesmal sich mit den Gegnern derselben vereinigen, ist unschwer anzugeben Sie gehen aus von dem Sprachgebrauch der Prophetie, welcher ihnen fü Jeremia zu sprechen scheint, und bemühen sich dann nachzuweisen, dafs sie — von einzelnen Interpolationen gesäubert — von ihm geschrieben sein kann; wa ihnen indessen nicht anders glücken will, als durch Verkennung oder Verdrehung des Sinnes mehrerer Verse. Warum überhaupt und in diesem besonderen Fall ein anderer Ausgangspunkt gewählt werden mufste, geht aus § 40 N. 14 ff und aus der Fortsetzung dieses Paragraphen hervor.

[8]) Der Autor von *Jer.* L f. ist überzeugt, dafs Juda die Strafe für sein Sünden erlitten hat und deshalb nun auf Erlösung hoffen darf; dafs dagege Babel das Mafs ihrer Gewaltthaten voll gemacht hat und bald völlige Vergeltung empfangen soll. Für Jeremia ist dagegen mit der Wegführung des Jojachin im Jahre 597 das Gericht über Juda noch nicht vollzogen und also auch die gött liche Mission Babels noch nicht abgelaufen; er erwartet und verkündigt die Zerstörung der Stadt und des Tempels sowie die Aufhebung des Volkstums Judas und erst darnach das Ende der babylonischen Monarchie und die Restituierung Israels. Diese beiden Ansichten stehen einander gegenüber und schliefsen einander aus. Was man dagegen vorbringt, ist äufserst schwach. Hitzig (*Jer.*[2] S. 376) hält es für denkbar, dafs J. die sanguinische Hoffnung auf den Fall von Babel, welche er Kap. XXVII—XXIX bekämpft, doch auch in demselben Jahre gefafst hat, mochte er sie nun bereits wieder aufgegeben haben, als er Hananja gegenüber stand, oder mochte er diese Erwartung erst darnach hegen. Doch erstreckt sich die Differenz nicht auf die eine oder andere Nebensache, bezüglich deren der Prophet in Zweifel oder mit sich selbst nicht ganz einig war, sondern auf den Hauptgedanken seiner Predigt selbst in den Jahren 597 und weiterhin: kann er denselben jemals verleugnet haben und, ohne demselben untreu zu werden, in einer Weissagung von 103 Versen weder von Demut, noch von Geduld gesprochen haben? Graf (S. 585) macht sich von diesem Bedenken gar zu leicht los, wenn er schreibt, dafs die Ermahnung, Babel zu verlassen, wenn die Katastrophe da ist (Kap. L, 8; LI, 6, 45), durchaus nicht im Widerspruch stehe mit der Ermahnung, vorläufig noch Geduld zu haben und so lange ruhig im Lande der Gefangenschaft zu bleiben (Kap. XXIX, 5 ff.; XXVII, 5 ff.). Hier wird nämlich übersehen, dafs

das Stillschweigen über Jerusalems Fall keinen anderen Eindruck hervorrufen kann als diesen, dafs dieses Ereignis — fürwahr keine Kleinigkeit — nicht das unentbehrliche Antecedens der in Kap. L f. angekündigten Erlösung und ihrer Kehrseite, des Unterganges von Babel, ist. Und so sollte J. gesprochen haben, der noch in Egypten fortfährt, Nebucadrezar als den Vollstrecker der Gerichte Jahwes zu betrachten, der die Eroberung Egyptens durch die Chaldäer verkündigt und Israels Wiederherstellung offenbar noch für sehr entfernt hält (vgl. § 55)! — Die Richtigkeit dieser Differenz zwischen dem Autor von Kap. L f. und Jeremia erhellt auch noch von anderer Seite. Eins der Hauptkennzeichen der Persönlichkeit des Jeremia ist Herablassung und Mitgefühl; er verleugnet diese auch in seinen Prophetieen gegen die Heiden nicht ganz, wenn er, wenigstens einigen von ihnen, in einer fernen Zukunft Wiederherstellung ankündigt (Kap. XLVI, 26; XLVIII, 17; XLIX, 6, 39; vgl. XII, 16). Von einer derartigen Gesinnung entdecken wir in Kap. L f. keine Spur. Dies kann uns nicht befremden, wenn wir beachten, dafs die Chaldäer hier nur als Unterdrücker, Plünderer Israels angesehen werden, welche sich der Schändung des Erbteils Jahwes und des Tempels schuldig gemacht haben, an denen für alle diese Greuelthaten Vergeltung geübt werden mufs (Kap. L, 7, 11—13, 14, 15, 24, 29, 35 ff.; LI, 6, 7, 11, 34, 35, 36, 44 u. s. w. u. s. w.), während die Idee, dafs sie mit der Vollstreckung des Gerichtes Jahwes beauftragt waren, nicht ausgesprochen wird und also auch auf die Beurteilung der Handlungsweise der Chaldäer und auf die Ansicht von ihrer Zukunft keinerlei Einflufs ausübt. Ist es wahrscheinlich oder auch nur denkbar, dafs Jeremia im 4. Jahre der Regierung des Zedekia diesen Gedanken verleugnet und sich bei der Betrachtung der Chaldäer und ihres Werkes auf den Standpunkt seiner Gegenpartei gestellt haben sollte? Weht uns nicht aus *Jer.* L der Geist eines Israeliten entgegen, der geraume Zeit unter der Bedrückung geseufzt hat und an nichts anderes denkt denn an Vergeltung für das geschehene Unrecht?

Das Obenstehende betrifft ausschliefslich die Frage, ob J. im Jahre 593 so gedacht haben kann, wie der Verfasser von Kap. L f. Mufs darauf bereits mit Nein geantwortet werden, so ist *a fortiori* das Aussprechen dieser Gedanken eine Unmöglichkeit. Der Nachschrift zufolge soll er sie niedergeschrieben und wenigstens dem Seraja mitgeteilt haben — was, selbst wenn dieser Seraja wie sein Bruder Baruch ein Gesinnungsgenosse und vertrauter Freund war, schon sehr gewagt genannt werden müfste. Noch bedenklicher würde indessen das öffentliche Vorlesen durch Seraja gewesen sein, welches nach der Ansicht von einigen Kap. LI, 61 verordnet wird. Siehe darüber das Nähere N. 13, 14.

[4]) Die meisten der oben citierten Stellen lassen kaum eine Verschiedenheit in der Auffassung zu; nur über die daraus abzuleitenden Folgerungen ist man uneins. Kap. L, 4—7 u. s. w. würden sich auf die Israeliten beziehen lassen können, welche mit Jojachin weggeführt waren, wenn sonst in der Prophetie gesagt oder auch nur angedeutet würde, dafs noch eine andere Wegführung stattfinden müfste, bevor die Befreiung aus der Gefangenschaft stattfinden würde. Aber hiervon entdecken wir keine Spur; wir schliefsen daraus, dafs sich ganz Israel in der Fremde befindet. — Kap. LI, 20—24 wird von vielen, zuletzt noch von v. Orelli anders aufgefafst: das jedesmal wiederkehrende *perf.* mit *wav relativum* (Vs. 20—23 וְנִפַּצְתִּי) versteht man nicht von der Zukunft, sondern von der Vergangenheit; man meint ferner, dafs hier Babel

angeredet werde und — wie Kap. L, 23 (פַּטִּישׁ) — der Streithammer Jahwes heiſse, weil er sich der Chaldäer zur Vollstreckung seiner Strafgerichte bediene: Vs. 24 ist demnach nicht die Fortsetzung von Vs. 20—23, sondern enthält vielmehr eine Antithese. Allein diese Erklärung ist unhaltbar, denn von einer Antithese ist hier keine Spur zu finden. Der Feind der Chaldäer ist gemeint: Jahwe wird sich seiner bedienen, um alles zu zerschmettern und also an den Chaldäern Rache zu nehmen für alles Böse, was sie Zion angethan haben: der Feind wird gewöhnlich *in der Mehrzahl* angeredet (z. B. Kap. L, 16), aber aufser an unserer Stelle noch Kap. L, 21 in der Einzahl. Es liegt sicherlich sehr nahe, dabei an Cyrus zu denken.

[5]) Zwischen den Vertretern der Echtheit von *Jer.* L f. offenbart sich hinsichtlich dieser Stellen dieselbe Verschiedenheit von Ansichten wie in betreff der vermeintlichen Anspielungen auf Hiskias Zeit in *Jes.* XL—LXVI. Während Hitzig (vgl. N. 2), Graf und andere auf diese Stellen grofses Gewicht legen und darin einen Hauptbeweis sehen für die — ganze oder teilweise — Authentie der Weissagung, erkennt Nägelsbach (a. a. O. S. 116; vgl. Reuters *Repert.* 1857 S. 92 f.) an, dafs der historische Standpunkt des Autors der Augenblick ist, in welchem das Gericht über Babel beginnt; nichtsdestoweniger hält er an der Echtheit fest, weil seines Erachtens Jeremia sich im Geiste auf diesen Standpunkt versetzt hat. Dies letztere entbehrt allen Grundes, doch müssen wir in der Erklärung der in Rede stehenden Stellen uns an N. anschliefsen. Auf die Plünderung und Zerstörung des jerusalemischen Tempels haben Bezug Kap. L, 28; LI, 11, 44, 51. Man beachte dabei, dafs die Formel נִקְמַת הֵיכָלוֹ in LXX Kap. L, 28 fehlt und Kap. LI, 11 ersetzt wird durch נִקְמַת עַמּוֹ (ἐκδίκησις λαοῦ αὐτοῦ); dort bleiben also nur übrig Kap. LI, 44, 51 — zwei Stellen, welche in der That auch auf eine teilweise Zerstörung oder Plünderung des Tempels sich beziehen können. Doch darf in Kap. L, 28; LI, 11 die Masoretische Lesart nicht aufgegeben werden; diese nun spricht stark für die Ansicht, dafs der Tempel bereits von den Chaldäern zerstört war, während dies durch die beiden anderen Stellen durchaus nicht ausgeschlossen wird. — Kap. L, 17 wird nicht gesagt, dafs Nebucadrezar noch lebe, sondern dafs der letzte Schlag, welcher Israel getroffen hat, ihm durch diesen König beigebracht worden sei: so konnte man aber lange nach Nebucadrezars Tod sprechen. Kap. L, 23 ist „der Hammer“, wie aus dem Parallelismus hervorgeht, nicht Nebucadrezar oder irgend ein anderer König, sondern die chaldäische Monarchie oder die Stadt Babel selbst (vgl. Kap. LI, 7). Kap. LI, 34 gehört in dieselbe Kategorie wie Kap. L, 17: das von Nebucadrezar über Juda und Jerusalem gebrachte Unglück wird hier und in Vs. 35 so beschrieben, dafs man sich viel eher mitten in die Gefangenschaft als in Zedekias 4. Jahr versetzt sieht; denn wie konnte damals gesagt werden, dafs der babylonische König „uns gemacht hat zu einem leeren Fafs, uns verschlungen und vertrieben hat“? Die beiden anderen Stellen, in denen der König von Babel vorkommt (Kap. L, 18; LI, 31), nennen keinen Namen. Man hat daraus geschlossen, dafs der Prophet, während er Nebucadrezar als einen Zeitgenossen nennt, offen läfst, an welchem Könige von Babel das Gericht vollzogen werden soll; doch ist dies unrichtig, denn wie der Monarch heifst, unter dem der Prophet lebt, wird nirgends gesagt oder auch nur angedeutet. Andere Stellen, aus denen hervorgehen würde, dafs der Untergang des Königreiches Juda für den Autor von Kap. L f. noch in der Zukunft lag, werden nicht

citiert. Hieraus ergiebt sich zugleich, mit wie geringem Rechte man z. B. *Jer.* III und andere Prophetieen über die Zukunft des Volkes mit Kap. L f. parallel nennt. Sofern sie wirklich dem Fall von Jerusalem voraufgehen, enthalten sie auch die deutliche Ankündigung dieses Ereignisses als des unvermeidlichen Antecedens der Wiederherstellung Israels.

Später, N. 16, wird sich zeigen, dafs der Autor der Prophetie wahrscheinlich in Judäa lebte. Aus Kap. L, 5; LI, 50 kann indessen nichts diesbezügliches abgeleitet werden. Der Text der erstgenannten Stelle ist meiner Ansicht nach korrupt. Nimmt man sich die Freiheit, zu übersetzen: „nach Zion werden sie fragen; hierhin ist ihr Angesicht gerichtet" — so lehrt der Vers doch nicht, dafs der Schreiber selbst auf Zion wartet; denn „hierhin" bezieht sich dann auf den soeben genannten Mittelpunkt der Theokratie. Viel weniger noch kommt Kap. LI, 50 in Betracht. Wo der Schreiber sich auch aufhielt, und zwar vor wie nach der Wiederherstellung von Jerusalem, so konnte er doch die Gefangenen ermahnen: „Gedenket in der Ferne Jahwes und lafst (den Wunsch nach) Jerusalem aufsteigen in eurem Herzen!"

[6]) Man findet die Übereinstimmungspunkte am vollständigsten aufgezählt bei Küper (l. l. p. 108—111), mit dem u. a. Hävernick (*Einl.* II, 2 S. 238 f.) und Graf, in dem Kommentar zu diesen Kapiteln, verglichen werden können. Jeder Unparteiische mufs erkennen, dafs die Zahl der Parallelstellen sehr grofs ist, und dafs der Autor von Kap. L f. mit niemandem mehr als mit Jeremia übereinstimmt. Hier folgen einige Proben. Die Formel, „so spricht Jahwe Zebaôth, der Gott Israels", Kap. L, 18; LI, 33, findet sich noch Kap. VII, 3, 21; IX, 15; XVI, 9; XIX, 3, 15; XXV, 27; XXVII, 4, 21; XXVIII, 2, 14; XXIX, 4. 8, 21, 25; XXXI, 23; XXXII, 14, 15; XXXV, 13, 18 f.; XXXIX, 16; XLII, 15; XLIII, 10; XLIV, 2, 11, 25; XLVI, 25; XLVIII, 1; — „Ausprüch (נְאֻם) des Königs, Jahwe Zebaôth ist sein Name," Kap. LI, 57 und XLVI, 18; XLVIII, 15; — „zu dem Vieh sind sie geflüchtet, hingegangen," Kap. L, 3 und IX, 9; — Kap. L, 4 f. ist parallel mit III, 21; XXXI, 9, obwohl die Ausdrücke verschieden sind; — „ein ewiges Bündnis, welches nicht vergessen werden soll," Kap. L, 5 und XXXII, 40, combiniert mit XX, 11; XXIII, 40; — Kap. L, 7 stimmt überein mit Kap. II, 3; XXX, 16; X, 25; — „Jahwe, die Hoffnung Israels," Kap. L, 7 und XIV, 8; XVII, 13; — in Kap. L, 13; LI, 43 finden sich dieselben Wörter wie Kap. II, 6; Kap. L, 13*b* ist parallel mit XLIX, 17; XIX, 8; — „grofser Bruch", Kap. L, 22; LI, 54 und IV, 6; VI, 1; XIV, 17; — „die Zeit ihrer Heimsuchung" (oder: „in der ich euch besuche"), Kap. L, 27, 31; LI, 18 und VIII, 12; XLVI, 21; — „jeder nach seinem Lande," Kap. L, 16; LI. 9 und XII, 15 (wenn auch in einer andern Wendung); — „ewige Verwüstung," Kap. LI, 26 und XXV, 12 (doch siehe § 56 N. 3); — Kap. LI, 37 gleicht IX. 10; — Kap. LI, 43 gleicht XLIX, 18; — Kap. LI, 53 gleicht XLIX, 16; XII, 12.

[7]) Der Beurteilung der Erscheinungen, welche in dieser und den beiden folgenden Anmerkungen zur Sprache kommen, mufs die Feststellung des Textes der Prophetie voraufgehen. Die Vergleichung mit LXX lehrt, dafs Kap. LI, 1 nicht לֵב קָמָי, sondern כַּשְׂדִּים die ursprüngliche Lesart ist, und dafs Kap. LI, 41 שֵׁשַׁךְ später hinzugefügt ist. Die beiden hebräischen Wörter sind gebildet *per athbash*, d. h. indem man den letzten Buchstaben des Alphabets statt des ersten, den vorletzten statt des zweiten u. s. w. setzte: לֵב קָמָי steht also statt

כַּשְׂדִּים, שֵׁשַׁךְ statt Babel. Dabei ist es wohl nicht zufällig, dafs die beiden Wörter auch appellative Bedeutung haben; das erste die von *Herz* (oder *Mittelpunkt*) *meiner Gegner;* das zweite — insofern man wenigstens annehmen darf, dafs es mit שְׁכַשְׁךְ gleich steht — die Bedeutung von *Erniedrigung*. Die Frage entsteht nun, ob diese Spielerei dem Autor der Prophetie oder einem späteren Leser zugeschrieben werden mufs. Für den Autor scheint zu sprechen, dafs auch in Kap. LI, 21, 31 f. Babel und Chaldäa sinnbildliche Namen tragen. Gegen ihn spricht aber, dafs im übrigen die gewöhnlichen Eigennamen gebraucht sind; dafs שֵׁשַׁךְ Kap. XXV, 26 mit dem ganzen Satze, wozu es gehört, von einem Interpolator herrührt; dafs endlich der griechische Erzähler die künstlich gebildeten Namen nicht hat. — Ferner fehlen in LXX Kap. LI, 44c die Worte: *auch die Mauer Babels ist gefallen*) — 49*a* (bis einschliefslich: *auch Babel mufs fallen, Geschlagene Israels!*). Movers (l. c. p. 31 sq.) meint, dafs diese Verse nichts weiter seien als Dittographie von Vs. 49—53, und versucht dies anschaulich zu machen, indem er sie neben einander stellt. Die Übereinstimmung ist in der That manchmal überraschend, doch ist sie in einer Prophetie wie in dieser, die so voll von Wiederholungen ist, nicht entscheidend. Das Auge des Übersetzers kann sich auch von Vs. 45 nach Vs. 50 verirrt haben; vgl. die Kommentare. — Die weitere Differenz zwischen den beiden Texten hat weniger Einflufs auf die Frage nach dem Sprachgebrauch und kann darum hier mit Stillschweigen übergangen werden.

Über die Abweichungen von Jeremias Sprachgebrauch vgl. vor allem Budde S. 431—435. Die hauptsächlichsten sind folgende: Jahwe heifst Kap. L, 29; LI, 5 „der Heilige Israels", welchen — Jesajanischen und Deutero-Jesajanischen — Namen Jeremia niemals gebraucht. Graf (S. 606) findet dies so auffallend, dafs er beide Verse (eigentlich: einen Teil von L, 29 mit Vs. 30) als Glossen aussondert — indessen aus sehr schwachen Gründen, welche wenigstens in dieser Prophetie nichts gelten. — Die Formel: „den Geist des . . . . . erwecken" (Kap. LI, 11 vgl. L, 9; LI, 1 „erwecken") kommt übrigens nur bei nachexilischen Schriftstellern vor. — Die beiden fremden Wörter פֶּחָה und סגן (Kap. LI, 23, 28, 57) gebraucht J. nicht; wohl sein jüngerer exilischer Zeitgenosse Ezechiel (Kap. XXIII, 6, 12, 23). — Auch גִּלּוּלִים (Kap. L, 2) findet sich nirgends bei Jeremia; bei Ezechiel 39mal; ferner *Deut.* XXIX, 16; *Lev.* XXVI, 30 und 6mal in den *Königen*. Das Participium גֹּאֵל als Epitheton von Jahwe (Kap. L, 34) wiederholt bei Deutero-Jesaja (vgl. § 47; S. 111); auch *Spr.* XXIII, 11 (entlehnt aus *Jer.* L ?). — Das Imperfectum von אָמַר parenthetisch gebraucht (Kap. LI, 35), übrigens nur im Buche *Jesaja* (§ 47 N. 28).

Über den Stil von *Jer.* L, LI in seinem Verhältnis zu dem des J. gehen die Ansichten weit auseinander. Nach meinem Dafürhalten liegt der Unterschied hauptsächlich in der Weitschweifigkeit unserer Prophetie. Jeder Abschnitt ist an und für sich betrachtet voll von Kraft und Nachdruck und steht darin den meisten Weissagungen des J. nicht nach. Zusammengenommen aber ermatten sie den Leser durch die endlose Wiederholung ein und desselben Gedankens und durch den Mangel an Fortschritt und Entwicklung. Vgl. die Übersicht in N. 1, sowie Budde S. 458 f., der das Resultat seiner Analyse in folgende Worte zusammenfafst: „1) Das Herannahen des Verderbens wird etwa 11mal gebracht, L, 3, 9, 14 ff., 21 ff., 35 ff., 41 ff.; LI, 1 ff., 11 f., 27 f., 52; — 2) die Eroberung und Zerstörung Babels etwa 9mal,

L, 2, 10, 46; LI, 8, 13 f., 30 ff., 38 ff., 49, 54 ff.; — 3) Babel, eine Wüstenei 6mal, L, 11 ff., 39 f.; LI, 26, 29, 37, 41 ff.; — 4) Babel, das Strafwerkzeug in Gottes Hand LI, 6, 20 ff. [doch siehe hiergegen N. 4]; — 5) Babels Verderben, Rache und Vergeltung 5mal, L, 18; LI, 24 f., 33 ff., 52 f., 56; — 6) Flucht Israels und Rückkehr zum heiligen Lande 7mal, L, 4 f., 8, 19 f.; LI, 5 f., 9 f., 45 f., 50; — 7) Israels verdientes bisheriges Mifsgeschick 4mal, L, 6 f., 17, 33 f.; LI, 51. Das sind die Hauptstellen, die jedesmal vorwiegenden Motive; aufserdem klingen diese noch oft genug neben andern an; so das zweitgenannte z. B. in L, 14 ff., 21 ff.; LI, 33 ff.; das fünfte in L, 14 ff., 21 ff., 33 f.; LI, 5 f., 9 ff., 49, wie denn dies Vergeltungsmotiv besonders stark betont ist." Unter den Prophetieen des J. ist nicht eine einzige, welche, was eine solche Behandlung ihres Gegenstandes betrifft, neben *Jer.* L f. genannt werden könnte.

[8]) Die hier besprochenen Dubletten kommen auch in LXX vor und dürfen also nur auf Grund hinlänglicher Beweise dem Autor der Prophetie aberkannt werden. Kap. L, 30 — übrigens eine sehr unschuldige Wiederholung von XLIX, 26 — würde ohne Schaden entbehrt werden können; — Kap. L, 40—46 sind in dem Zusammenhange ganz an ihrem Platze und von Graf (S. 591) mit Recht gegen den Verdacht der Interpolation in Schutz genommen worden; — Kap. LI, 15—19 dagegen werden von demselben Ausleger (S. 590 f.) für eine störende Interpolation gehalten. Von seinem Standpunkt aus konnte er nicht anders urteilen, denn mit vielen anderen Auslegern sieht er in Kap. X, 1—16 einen jüngeren Zusatz (vgl. § 53 N. 9). In Wahrheit ist Kap. LI, 15—19 zwar nicht durchaus unentbehrlich, pafst aber doch, was den Inhalt anbetrifft, sehr wohl in den Gedankenkreis des Autors und ist formell sehr geeignet, dem Eide Jahwes in Vs. 14 Nachdruck zu verleihen. — Doch nun ist es 1) bei Jeremia, obwohl auch er hin und wieder seine eignen Worte wiederholt (§ 58 N. 11—13), ohne Analogon, dafs er sieben Verse hinter einander sich selbst citiert; 2) ganz unannehmbar, dafs er die Schilderung des Volkes aus dem Norden (Kap. VI, 22—24) benutzt haben sollte, um den Feind Babels zu zeichnen (Kap. L, 41—43), oder dafs er das Bild, unter dem er Nebucadrezar dargestellt hatte (Kap. XLIX, 19—21), unverändert auf dessen Gegner übertragen haben sollte (Kap. L, 44—46). Ein solches *testimonium paupertatis* stellt sich kein Prophet selbst aus. Kap. L, 40—46 zeugt zwar in anderer Weise als LI, 15—19, aber doch ebenso deutlich wie dieser Abschnitt, für den beträchtlichen Abstand zwischen Jeremia und dem Autor von Kap. L f.

[9]) Die Thatsache, dafs die Prophetie wider Babel gröfsere Übereinstimmung mit Jeremias Weissagungen zeigt als mit denen irgend eines anderen Propheten, und dafs darin ganze Stücke aus dem Buche *Jeremia* aufgenommen sind, erweckt schon an und für sich die Vermutung, dafs ihr Autor *e persona Jeremiae* schreibt. Und diese Vermutung wird zur Sicherheit, wenn man damit die Nachschrift Kap. LI, 59—64*a* vergleicht. Unten (N. 12 ff.) kommen wir hierauf noch zurück.

[10]) Vgl. auch hierzu Budde (S. 461—468). Movers und Hitzig (vgl. N. 2) sind die einzigen, welche die Interpolations- oder Umarbeitungshypothese vollständig ausgearbeitet haben. Von den 103 Versen hält jener 29, dieser 39 für Jeremianisch. Von beiden wird als echt anerkannt Kap. L, 1—7, 11 f., 19 f.; LI, 7 f., 37 (14 Verse); von Movers noch dazu Kap. L, 13; LI, 5, 20—26,

38—43; von Hitzig Kap. L, 8—10, 16—18; LI, 1—4, 6, 9, 13 f., 33—36, 45, 51—53, 55—57 f. Diese Aufzählung genügt wohl, um zu beweisen, dafs hier auf einen sehr wankenden Boden gebaut wird: nur in Bezug auf drei der 58 Verse von Kap. LI sind die beiden Kritiker einig! Übrigens liegt es in der Art der Sache, dafs sie durch ihre Versuche einige Bedenken wider die Echtheit beseitigen, denn darum ist es ihnen gerade zu thun. Man überzeugt sich aber alsbald, dafs die sachlichen und formellen Hauptbedenken, welche in N. 3—5 und 7 geäufsert sind, alle doch noch gegen den für echt gehaltenen Kern Geltung behalten. Um sie ganz zu heben, müfste man noch viel mehr als ungefähr ²/₃ oder ³/₄ der Prophetie ausmerzen.

Nachdem sich ergeben hat, dafs die Echtheit der Prophetie wider Babel nicht behauptet werden kann, entsteht nunmehr die Frage, wann und wo ist sie denn geschrieben? Aufser den Erscheinungen, auf welche bereits in der vorhergehenden Untersuchung hingewiesen wurde, kommt hierbei das Verhältnis zwischen dieser Prophetie und den mehr oder weniger damit verwandten Stücken des Alten Testaments in Betracht. Die Vergleichung, welche man zur Bestimmung der beiderseitigen Beziehungen anstellt, führt, wie zu erwarten ist, nicht immer zu einem bestimmten Resultat. Aber aus einer Anzahl unzweideutiger Parallelen darf doch abgeleitet werden, dafs *Jer.* L, 1—LI, 58 jünger ist als Ezechiel und, was mehr sagen will, als *Jes.* XIII, 1—XIV 23; XXI, 1—10; XXXIV f. und verschiedene Abschnitte der Sammlung *Jes.* XL—LXVI[11]).

Dieses Resultat stimmt völlig überein mit dem, was bereits aus *Jer.* LI, 15—19 (= X, 12—16) gefolgert war, und wird sogar dadurch bestätigt. An und für sich erscheint dasselbe anfänglich befremdend. Wenn aber das Orakel wider Babel jünger ist als die oben genannten prophetischen Stücke, dann mufs es geschrieben sein nach der Eroberung von Babel durch Cyrus (538), ja sogar nach der zweiten Einnahme der Stadt durch Darius Hystaspis (519) — während doch dieses Ereignis mit seinen Folgen im Orakel selbst als noch zukünftig dargestellt wird. Die Lösung dieses Widerspruchs kann nur darin gefunden werden, dafs der Autor der Prophetie sie dem Jeremia in den Mund gelegt hat und sich darin also auf einen anderen Standpunkt stellt, als auf dem er wirklich steht. Diese Annahme, welche sich uns bereits früher aufdrängte (N. 9), giebt von Inhalt und Form der Prophetie völlig Rechenschaft und darf deshalb ohne Bedenken festgehalten werden[12]).

Die Prophetieen des Jeremia, insbesondere Kap. XXVII und XXIX, konnten diesen oder jenen Leser recht wohl veranlassen, gerade diesen Propheten als Verkündiger des Gerichts über Babel auftreten zu lassen. Auch läfst es sich sehr wohl hören, dafs der Autor des in Jeremias

Namen aufgestellten Orakels durch die angefügte Nachschrift (Kap. LI, 59—64*a*) die gewählte Einkleidung abgerundet haben wird[13]. Doch darf man nicht leugnen, dafs die Sache noch viel einfacher werden würde, wenn wir annehmen würden, dafs die Nachschrift älter ist als die Prophetie und, bevor sie die jetzige Bestimmung erhielt, als selbständiges Stück in die Sammlung der Jeremianischen Prophetieen aufgenommen war. Diese Hypothese — welche natürlich mit sich bringt, dafs Kap. LI, 60*b* später, durch den Verfasser des Orakels, hinzugefügt wurde — ist von Budde mit Argumenten empfohlen worden, welche zwar nicht entscheidend sind, aber ihr doch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit verleihen. Falls sie der Wirklichkeit entspricht, so wurde der Leser der Jeremianischen Weissagungen durch den in Rede stehenden Abschnitt geradezu und direkt verlockt, eine vermeintliche Lücke auszufüllen, und ist demnach die Entstehung des Orakels gegen Babel in vollkommen befriedigender Weise erklärt[14].

Indessen bleibt auch dann ein Bedenken bestehen, welches die Annahme einer dem Jeremia angedichteten Prophetie in allen ihren Formen zu widerraten scheint: das Orakel wider Babel wird dadurch herabgesetzt zu einem rein litterarischen Produkte ohne innerliche Wahrheit, gleichsam zu einem blofs rhetorischen Probestück, dessen prophezeiender Inhalt durch den Ausgang zum Teil bestätigt, aber auch zum Teil Lügen gestraft ward, als sie niedergeschrieben wurde. Dieses Bedenken ist indessen gröfstenteils nur in der Vorstellung vorhanden. Weder nach der ersten, noch nach der zweiten Eroberung war die Stadt Babel so gezüchtigt, wie sie nach Überzeugung der frommen Judäer verdient hatte. Ihre Zerstörung war nicht erfolgt und konnte doch nach ihrer Ansicht nicht ausbleiben. Wenn demnach, wie im Orakel wiederholt und mit grofsem Nachdruck geschieht, die Ankündigung einer völligen Vergeltung von Babels Missethaten Jeremia in den Mund gelegt wird, so ist dies vom Standpunkte des Autors eine ernst gemeinte Verteidigung der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit[15].

Die Zeit, in der *Jer.* L, 1—LI, 58 geschrieben wurde, läfst sich ebensowenig mit Sicherheit nachweisen, wie der Wohnsitz des Autors. Als wahrscheinlich darf indessen angenommen werden, dafs er ungefähr ums Jahr 400 und zwar in Judäa lebte[16].

[11]) In betreff dieses wichtigen Punktes mufs ich mich mit einem Hinweis auf Budde, S. 435—450, begnügen. Derselbe trägt kein Bedenken, die Abhängigkeit der oben genannten prophetischen Stücke unter die Beweise gegen die Echtheit von *Jer.* L, LI aufzunehmen und derselben entscheidende Bedeutung beizulegen. Ich bin ihm hierin nicht gefolgt, nicht weil ich über die ll. pp.

anders urteile, sondern weil ich die Möglichkeit einer abweichenden Auffassung nicht für ausgeschlossen halte. Nur mit seltenster Ausnahme kann die Vergleichung von offenbar verwandten Texten ein Resultat liefern, welches die Zustimmung erzwingt. Nachdem indessen mit anderen Gründen nachgewiesen ist, dafs der Autor der Prophetie von J. verschieden ist und ziemlich weit von ihm absteht, können die ll. pp. kaum anders beurteilt werden, als seitens Budde l. l. geschehen ist. Mit Recht wird auch von ihm darauf hingewiesen, dafs *Jes.* XIII, XXXIV, Kapitel, mit denen unsere Prophetie die gröfste Übereinstimmung zeigt, litterarisch viel höher stehen als diese und gar nicht im entferntesten an die unselbständige Nachbildung denken lassen, von der unsere Prophetie in keinem Falle freigesprochen werden kann.

[12]) Über das vermutliche Alter von *Jes.* XIII, 1—XIV, 23; XXXIV f. und XL ff. vgl. § 46 N. 9—11, 12 f. und § 49. Wenn schon die ältesten dieser Stücke nur sehr kurz vor der Eroberung von Babel durch Cyrus geschrieben sind, und die jüngeren dieses Ereignis voraussetzen, dann mufs wenigstens *Jer.* L, LI darnach aufgezeichnet sein. Wirklich trägt das Orakel durchaus keine Zeichen, als ob es unter dem Druck der bevorstehenden Katastrophe geschrieben sei; dafür ist es zu matt und weitschweifig, um aktuell sein zu können. Insofern führt demnach die Vergleichung mit den ll. pp. zu demselben Resultat wie das Studium des Orakels selbst. Doch scheint die Vorstellung von Babels Fall damit in Widerspruch zu stehen und fordert demnach Erklärung. Für die Hypothese, dafs der Autor schreibe, als wenn er Jeremia wäre, spricht aufser dem schon Angeführten mehr als ein Grund, wie *a*) die Unbestimmtheit der Formeln, in denen das Gericht Kap. L, 45; LI, 11 f., 29 (vgl. L, 4, 20; LI, 47, 52) angekündigt wird, ganz übereinstimmend mit dem Abstand zwischen Jeremia und dem Ereignis, wenn auch nicht mit Kap. L, 33, wo der Autor seine eigene Erwartung ausspricht; — *b*) die mehr oder weniger nebelhafte Bezeichnung der Feinde Babels (Kap. L, 3, 9, 41; LI, 11, 28, 48), unter denen zwar die Meder genannt werden — vielleicht im Anschlufs an *Jes.* XIII, 17 — aber weder die Perser, noch auch Cyrus, während doch Kap. LI, 20—24 auf ihn angespielt wird (N. 4); — *c*) die Erwähnung von Nebucadrezar Kap. L, 17; LI, 34, welche zwar auch in dem Munde eines späteren Propheten sehr erklärlich (N. 5), aber für einen Zeitgenossen dieses Königs besonders passend ist.

In Vorstehendem ist indessen der Einwand nicht beseitigt, welchen Tiele (*Bab.-Assyr. Gesch.* S. 481 f.) gegen Budde erhebt. Er erkennt an, dafs die Prophetie Jeremia in den Mund gelegt ist, kann aber nicht zugeben, dafs sie nach 538 verfafst sein sollte. „Woher nahm ein Schreiber, der im V. oder IV. Jahrhundert v. Chr. in Palästina lebte, die Königreiche Ararat und Minni, das Land Merataîm (mat Marrâti d. h. Chaldäa), Pekod (der Aramäerstamm Pukudu, östlich von Tigris)? Wie konnte er zumal die Eroberung durch Cyrus als ein schreckliches Strafgericht über die sündige Stadt darstellen, das mit ihrer völligen Vernichtung endete, sodafs sie zu einer Wohnstätte wilder Tiere wurde? Wie konnte er sagen, dafs das Volk des Nordens das Land veröden würde, und dafs Bel beschämt, Merodach zermalmt werden würde, wie Dreckgötter? . . . . . . Wer ein *vaticinium ex eventu* macht, sorgt doch wohl dafür, den Begebenheiten nicht schnurstracks zu widersprechen. Eine so völlige Vernichtung Babels und seiner Heiligtümer, die sich erst viele Jahrhunderte später einigermafsen verwirklichen sollte, erklärt sich nur in den überspannten Hoffnungen

rachsüchtiger jüdischer Verbannten, noch ehe Cyrus deren Nichtigkeit bewiesen hatte." — Diese Einwendungen wiegen in der That schwer und würden auch mich bewegen, das Orakel kurz vor 538 zu setzen, wenn es sich ergäbe, dafs dies möglch wäre. Was aber gegen diese Datierung spricht, ist mir zu mächtig und zwingt mich, für die Erscheinungen, auf welche T. hinweist, eine andere Erklärung zu suchen. Die Eigennamen in Kap. LI, 27 konnten doch auch einem Bewohner von Judäa bekannt sein (vgl. 2 *Kön.* XIX, 37; *Gen.* X, 3); Pekod (Kap. L, 21) kann *Ez.* XXIII, 23 entnommen sein (vgl. Budde S. 434 f.); ob Merathaim (ebd.) mehr als appellative Bedeutung hat, erscheint mir sehr zweifelhaft. Wie der Autor, bekannt mit dem Schicksale Babels im Jahre 538, seine dazu in direktem Widerspruch stehenden Prophezeiungen hat niederschreiben können — ja müssen, habe ich in N. 15 aufzuklären versucht. Man übersehe nicht, dafs es ihm nicht darum zu thun war, Jeremias Vorherwissen zu verteidigen, sondern gegen Babel und für die Gewifsheit der Vergeltung ihrer Sünden zu zeugen.

[13]) Kap. XXV kommt hier, nach § 56 N. 3, nicht in Betracht. Umsomehr aber Kap. XXVII, 7; XXIX, 10—12, wo deutlich ausgesprochen wird, dafs die Herrschaft Babels in Jeremias Augen nur zeitweilig ist, und dafs auch für das Land des Nebucadrezar der Tag der Vergeltung anbrechen wird. War einmal beim Lesen dieser Aussprüche der Plan entstanden, Jeremia auch die nähere Ausarbeitung dieses Gedankens in den Mund zu legen, so konnte nach der Ausführung auch der Epilog, Kap. LI, 59—64, erdichtet werden, sowohl zur nachdrücklichen Befestigung des Inhalts der Prophetie, als auch zur Erklärung der sonst befremdlichen Thatsache, dafs sie sich in den ältesten Sammlungen Jeremianischer Weissagungen nicht befand. Es war bekannt, dafs der Prophet sich sinnbildlicher Handlungen bediente, und nicht unglaublich, dafs er, durch die Verhältnisse gezwungen, die Ausführung einer solchen sinnbildlichen Handlung diesmal einem andern, einem vertrauten Freunde, aufgetragen hatte. Man darf demnach nicht behaupten, dafs die Nachschrift, als Erdichtung aufgefafst, sich schwer oder überhaupt nicht verstehen lasse. Siehe indessen N. 14.

[14]) Der Nachweis Buddes (S. 529 ff.) zu Gunsten der Selbständigkeit und Originalität der Nachschrift verdient vollständig gelesen zu werden. Die Hauptpunkte desselben sind folgende: 1) die Echtheit von Vs. 60*b*, welcher die Nachschrift mit der Prophetie verknüpft, unterliegt schwerwiegenden Bedenken. „Alle diese Worte, welche geschrieben sind über (oder: wider) Babel" — wird als Apposition angesehen werden müssen von „all das Unglück, welches Babel treffen sollte," ist aber davon durch אל־ספר אחד getrennt und schleppt also befremdend hinterher. Überdies ist es unlogisch, zu sagen: „Jeremia schrieb . . . . alle diese Worte, welche geschrieben sind über Babel." Wir sind demnach vollständig berechtigt, Vs. 60*b* vorläufig uns fortzudenken und zu untersuchen, ob der Rest einen vollständigen und gut schliefsenden Bericht bildet; — 2) die Reise des Zedekia nach Babel in seinem 4. Regierungsjahre (Vs. 59) wird sonst nicht erwähnt, ist indessen in Verbindung mit Kap. XXVII f. sehr erklärlich und wahrscheinlich. Die zum Aufstand in jenem Jahre geschmiedeten Pläne kamen nicht zur Ausführung. Wenn das Gerücht davon zu Nebucadrezar gedrungen war, was ist dann natürlicher, als dafs Zedekia ihm persönlich die Versicherung seiner Treue bringen wollte? Auch das Mitgehen des Seraja als שׂר־מנוחה (= Quartiermeister) ist ein

glaubwürdiger Zug; — 3) Jeremia schreibt auf eine Rolle, welche wir uns grofs, aber auch klein denken können, „all das Unglück, welches Babel treffen sollte“ (Vs. 60*a*). Was er dann schrieb, wissen wir nicht, doch können wir den Inhalt davon aus Vs. 62 erraten: Jahwe hatte beschlossen, diesen Ort (= Babel) zu vertilgen (הכרית), sodafs weder Mensch, noch Vieh darin wohnen sollte, da sie eine ewige Wüstenei werden sollte (שממות עולם). Hierin steckt nichts, was über die Erwartung hinausgeht, welche J. im 4. Jahre des Zedekia hegen konnte. Über die Zeit, in der Jahwes Beschlufs ausgeführt werden sollte, wird nichts bestimmt und der Mitteilung des Beschlusses wird nichts hinzugesetzt, was die Hoffnung der Exulanten auf baldige Erlösung erwecken konnte. Auch Vs. 64 bleibt innerhalb der Grenzen der damaligen Jeremianischen Erwartung: „so wird Babel niedersinken, um nicht wieder aufzustehen, infolge des Unglücks, welches ich über sie bringe“; — 4) es wird nicht gesagt, dafs Seraja die Rolle den Exulanten vorlesen mufste; diese werden sogar überhaupt nicht genannt: er kündigt so zu sagen der Hauptstadt Babel das Urteil an, wodurch es die Kraft eines Urteilspruches erlangt. Diese Symbolik ist einfach und des Jeremia, welcher sie anstellt, nicht unwürdig; — 5) die Form der Nachschrift erregt in keiner Beziehung Anstofs; der Anfang („die Last, welche Jeremia, der Prophet, dem Seraja auftrug u. s. w.“) stimmt sogar völlig mit derjenigen von Kap. XLV überein; in der Sammlung, von der dieses Kapitel einen Teil bildete, war auch Kap. LI, 59, 60*a*, 61—64 ganz an seinem Platze; — 6) die Wiederholung von ויעפו, dem letzten Worte von Vs. 58, vor der Bezeichnung „bis hieher die Worte Jeremias“ (Vs. 64*b*), ist bei Anerkennung der Echtheit der Nachschrift sehr gut zu erklären. Sie mufs nämlich dem Redactor zugeschrieben werden, welcher das erzählende Stück Kap. LI, 59—64 aus einem anderen Teile des Buches hinter die Prophetie stellte, welche sich daran anschlofs; von diesem Redactor stammt auch das „bis hieher u. s. w.“; er wollte demnach zu erkennen geben, dafs „die Worte des Jeremia“ reichten bis ויעפו, dem Schlufs von Vs. 58 — da doch Vs. 59—64 kein Wort von —, sondern einen Bericht über Jeremia enthielt.

Bis hierher Budde. Wenn ich seinen Beweis, wie genau und scharfsinnig er auch ist, nicht entscheidend nennen darf, so geht diese Zurückhaltung aus folgenden drei Erwägungen hervor: 1) was wir aus Kap. XXVII—XXIX in betreff Jeremias Stimmung in dem 4. Jahre Zedekias sicher wissen, bereitet uns keineswegs vor auf den Befehl, welchen er dem Inhalt der Nachschrift zufolge dem Seraja giebt: sein Geist war damals mit anderen Dingen erfüllt als mit „dem Unglück, welches Babel treffen sollte“; — 2) die Ausdrücke, in denen der Inhalt des ספר beschrieben wird („all das Unglück, welches Babel treffen sollte“; „alle diese Worte“), lassen uns eher an ein ausführliches Orakel denken als an eine Prophetie von sehr geringem Umfange; — 3) Vs. 62 („Jahwe, du hast gesprochen über diesen Ort u. s. w.“) macht doch den Eindruck einer Bezugnahme auf das Orakel und zwar umsomehr, da die folgenden Worte Kap. L, 3; LI, 26 entnommen sein können. Bleibt nicht diese Auffassung wenigstens ebenso annehmbar, wie die Annahme, dafs der Autor des Orakels das in Vs. 62 angegebene Thema ausgearbeitet und die dort benutzten Wörter ll. cc. aufgenommen haben sollte? Und, wenn er dies gethan hätte, würde er sich dann nicht auch das treffende Bild von Vs. 64 zu Nutzen gemacht haben? — Mit der im übrigen so anziehenden Hypothese von Budde

glaubte ich auch diese Bedenken dem Urteil des Lesers unterbreiten zu müssen.

[15]) Budde, mit dem ich in der Stellung des Orakels nach 538 übereinstimme, legt dem Bedenken, welches diese Zeitbestimmung in Verbindung mit dem prophezeienden Inhalte zu bieten scheint, kein Gewicht bei. Im Hinblick auf Kap. LI, 59—64, nach seiner Auffassung, spricht er es als seine Ansicht aus, „dafs sich hier wie von selbst für den schriftgelehrten Litteraten eine unschätzbare Gelegenheit, ja eine unwiderstehliche Versuchung bot, einerseits, es den alten Propheten gleich zu thun, und andererseits, eine beklagenswerte Lücke in gewissenhaftem Anschlufs an die alten Vorbilder zu Nutz und Frommen seines Volkes auszufüllen" (S. 554 f.). Und später: „Dies alles scheint mir zu beweisen, dafs unser Stück . . . . . ein rein literarisches Produkt ist, geschaffen nur für die Stelle innerhalb des Buches, dem es angefügt ist, ohne vorher im Leben seine Anwendung gefunden zu haben. Seine Abfassung ist also ein Theil jener umfassenden literarischen, vor allem redaktionellen Thätigkeit, die in den auf die Rückkehr nach Palästina folgenden Jahrhunderten geübt wurde und die allmähliche Fixirung des Kanons zum Resultat hatte" (S. 557). — In der That kann man sich dabei beruhigen. Wenn sich jedoch noch ein anderer Beweggrund zur Aufstellung des Orakels nachweisen liefse, so würde seine Entstehung noch besser erklärt werden, und dem Eindruck, welchen er beim Lesen macht, mehr Recht widerfahren. Die Frage ist also nur die, ob die Befremdung über das Instandbleiben Babels und ihre verhältnismäfsige Blüte (vgl. Kuenen, *Pr.* I, 159—162) und die Überzeugung, dafs dies nur als Aufschub des Strafgerichts aufgefafst werden konnte, als ein solcher Beweggrund gelten kann. Meines Erachtens ohne jeden Zweifel. Die unerfüllten Prophetieen waren für die nachexilischen Juden ein schwieriges Problem. Neben dem Versuche, sie zu erklären, wie dies im Buch *Jona* geschieht (vgl. unten Hauptstück X), war überall Raum für eine nachdrückliche Reproduktion des Hauptinhaltes der Strafankündigung, welche, einem so hochgeehrten Prophet wie Jeremia in den Mund gelegt, ihre Wirkung nicht verfehlen und den unerschütterten Glauben an die Erfüllung der Drohung Jahwes befestigen konnte. Damit stimmt völlig überein, dafs, wie bereits bemerkt wurde (N. 7), die Idee der Vergeltung in dem Orakel einen so grofsen Platz einnimmt.

[16]) Aus allem Vorhergehenden scheint sich diese Vermutung von selbst zu ergeben. Wird *Jer.* L, LI mit Recht von Budde (vgl. N. 15) „einem schriftgelehrten Literaten" zugeschrieben, dann suchen wir den Autor am besten zu Jerusalem, an dem Sitz der Sopherîm, und stellen ihn an den Anfang der Periode, in welcher ihre Thätigkeit in vollem Gange war. Die einzelnen Verse, in denen er seine eigene wirkliche Lebenszeit durchschimmern läfst, setzen uns nicht instand, die Zeit genauer zu bestimmen.

§ 58. Der hebräische Text und die alexandrinische Übersetzung der Jeremianischen Prophetieen.

Die alexandrinische Übersetzung des Jeremia weicht durchgehends stark von dem hebräischen Texte ab. Schon des öfteren wurde in §§ 52—57 die Aufmerksamkeit auf diese Erscheinung hingelenkt. Doch ist sie wichtig genug, um noch gesondert besprochen zu werden[1]).

[1]) Die hauptsächlichsten Schriften über diesen Gegenstand sind bereits genannt und werden unten näher zur Sprache kommen. Unter den Kommentatoren haben besonders Hitzig und Graf auf die Differenz zwischen beiden Texten sorgfältig achtgegeben, indessen mit sehr verschiedenen Resultaten, indem Hitzig, obwohl gemäfsigter als Movers, doch grofse Voreingenommenheit für LXX an den Tag legt, Graf dagegen (vgl. *Jer.* S. XL—LVII) sehr ungünstig von dieser Übersetzung urteilt.

Die Reihenfolge der Prophetieen des Jeremia in LXX weist eine so grofse Übereinstimmung mit derjenigen des hebräischen Textes auf, dafs die eine nicht unabhängig von der anderen entstanden sein kann. Die einzige Verschiedenheit liegt in der Stellung und in der Reihenfolge der Prophetieen wider die Heiden; alle übrigen Weissagungen (Kap. I, 1—XXV, 13; Kap. XXV, 15—XLV; Kap. LII) sind ganz in derselben Weise in beiden Texten geordnet. Nun hat sich uns ergeben, dafs weder die Stellung, noch die Reihenfolge der Prophetieen wider die Heiden in LXX die ursprüngliche ist (§ 56). Daraus folgt aber noch nicht, dafs sie immer, wie in unserem hebräischen Texte, am Ende der ganzen Sammlung gestanden haben; es ist sogar nicht unwahrscheinlich, dafs Kap. XLVI—XLIX einmal unmittelbar auf Kap. XXV folgten (§ 56 N. 15). Auch ist es unbewiesen, dafs der griechische Übersetzer sich erlaubt hat, die Weissagungen umzustellen und zu versetzen; dies kann bereits in der von ihm benutzten hebräischen Handschrift geschehen sein. Aus der Anordnung der Prophetieen darf also nicht viel mehr als eine schwache Vermutung wider die Zuverlässigkeit und Richtigkeit der griechischen Übersetzung abgeleitet werden. Die anderen Beweise *a priori*, mit denen man versucht hat, die Tauglichkeit des hebräischen oder des alexandrinischen Textes darzuthun, entbehren gleichviel der ihnen zugeschriebenen Beweiskraft[2]).

[2]) Hävernick, *Einl.* II, 2 S. 253 f. beruft sich für den Masoretischen Text und gegen die Übersetzung 1) auf 2 *Chron.* XXXVI, 20, wo angespielt wird auf *Jer.* XXVII, 7, einen Vers, der in LXX fehlt. Indessen ist diese Anspielung sehr zweifelhaft und würde, selbst wenn sie feststünde, nichts anderes beweisen, als dafs der genannte Vers zur Zeit des Chronikaschreibers

d. h. im III. Jahrhundert v. Chr. bereits in den palästinensischen Handschriften stand. Wenn H. schreibt: „hiemit ist allein schon die Frage über die Authentie des Masoretischen Textes entschieden“ — so zeigt er damit deutlich, daſs er nicht auf historischem, sondern auf dogmatischem Standpunkt steht; 2) auf das Buch *Baruch*, welches mit der griechischen Übersetzung des *Jeremia* die gröſste Übereinstimmung hat, als ein Anhang derselben betrachtet werden kann und also zugleich Zeugnis davon ablegt, mit welcher Willkür der Übersetzer Personen und Schriften älterer Zeiten behandelte. Mit Recht hat man bemerkt, daſs dieser zweite Beweis ebensowenig verständlich wie zwingend ist. Fritzsche (*Kurzgef. exeg. Handb. zu den Apokryphen* I, 172 f.) hält dafür, daſs der Autor des *Baruch* nicht verschieden ist von dem Übersetzer des *Jeremia*; er verbindet demnach beide Bücher so eng wie möglich. Doch wer wird behaupten dürfen, daſs dieser Übersetzer, weil er eine Schrift wie *Baruch* teils aus dem Hebräischen übersetzt, teils selbst aufgesetzt hat, keinen Glauben verdient, wenn er als *interpres Jeremiae* auftritt? — Die Beweisführung von Movers (l. l. p. 2—6) zu Gunsten der LXX hat auch keine gröſsere Kraft. Er macht aufmerksam auf das Verhältnis zwischen 2 *Kön.* XXV, *Jer.* LII und der griechischen Übersetzung des letztgenannten Kapitels und weist nach, daſs die Übersetzung oft mit 2 *Kön.* XXV übereinstimmt, während sie von *Jer.* LII abweicht. Man vgl. *Jer.* LII, 6, 7, 9, 12, 16, auch XL, 7—9; XLI, 1—3 mit den LXX und den korrespondierenden Stellen in 2 *Kön.* XXV. Die Übereinstimmung ist vorhanden, doch bleibt die Frage bestehen, was daraus gefolgert werden darf? Movers meint, daſs die LXX den ursprünglichen Text von *Jer.* LII vor sich hatten, welcher mit 2 *Kön.* XXV viel mehr übereinstimmte als der gegenwärtige, und daſs also die Abweichungen, welche sich jetzt bei Vergleichung von *Jer.* LII und 2 *Kön.* XXV ergeben, der Interpolation von *Jer.* LII ihre Entstehung zu verdanken haben. Indessen kann man auch umgekehrt der Ansicht sein, daſs die LXX hier — wie anderwärts im *Jeremia* — verkürzen und fortlassen und demgemäſs häufig mit 2 *Kön.* XXV übereinstimmen. Dieses Kapitel enthält nämlich ebenfalls eine einigermaſsen abgekürzte Redaction derselben Erzählung, welche uns in *Jer.* LII in reinerer Form aufbewahrt ist. Vgl. Hitzig, *Jer.*[2] S. 400 f.; Küper l. l. p. 182 sqq.; Wichelhaus l. l. p. 50 sqq.

Bis zu einem ziemlich hohen Grade erklärt sich die Verschiedenheit zwischen dem hebräischen und dem griechischen Texte des *Jeremia* aus denselben Ursachen, welche auch bei den übrigen Büchern des Alten Testaments in gröſserem oder geringerem Maſse mitgewirkt haben. In den *Archetypen* beider — H der Handschrift, welche unserem *textus receptus* zu Grunde liegt, und G dem hebräischen Codex, welchen der griechische Übersetzer vor sich hatte — in H und G war der anfänglich aneinandergeschriebene Text bisweilen auf verschiedene Arten in Worte abgeteilt; in beiden hatte Verwechslung mehr oder weniger gleichförmiger Konsonanten stattgefunden; in beide hatte sich eine Unmenge von Schreibfehlern eingeschlichen. Überdies aber zeigte ohne Zweifel H sowohl wie G die deutlichen Spuren der Arbeit der Diaskeuasten,

welche sich für berechtigt, ja verpflichtet hielten, den ihnen überlieferten Text durch kleine Einschiebsel zu erläutern und auf irgend eine Weise zu „verbessern“. Natürlich war das Resultat dieses Strebens in dem einen *Archetypus* nicht dasselbe wie in dem anderen[3]).

Zu dieser so zu sagen originalen Verschiedenheit zwischen H und G kommt nun noch die Verschiedenartigkeit in der Auffassung ihres Textes, welche sich bald in den Vokalen und Accenten, bald in der Übersetzung selbst offenbart. Sie ist im *Jeremia* gröfser als in vielen anderen Büchern des Alten Testaments, da der Übersetzer, wenn auch nicht unkundig, so doch nicht völlig seiner schwierigen Aufgabe gewachsen war und daher manchmal seinen Text misverstand[4]).

[3]) Weder in dieser, noch in den folgenden Anmerkungen suche man eine irgendwie vollständige Übersicht der Verschiedenheit zwischen H und G oder eine darauf gebaute Bestimmung ihres bezüglichen Wertes; denn dazu wäre ein ganzer Teil dieses Buches erforderlich, und der Zusammenstellung desselben würde ein ausgedehnteres und genaueres Studium besonders des griechischen Textes voraufgehen müssen, als ich ihm habe widmen können. Es geht mir vor allen Dingen darum, an der Hand einiger unzweideutiger Beispiele das gegenseitige Verhältnis der beiden Texte ins Licht zu stellen und daraus die Folgerungen zu ziehen, welche meines Erachtens durch die weiter fortgesetzte Untersuchung zwar näher bestimmt, aber nicht umgestofsen werden sollen.

Zur Beleuchtung der oben erwähnten Korruptionen können die folgenden Proben dienen. 1) Verschiedentliche Wörterteilung, häufig gepaart mit Verwechslung der Konsonanten: Kap. V, 6 זאב ערבות, *λύκος ἕως τῶν οἰκιῶν* d. h. זאב עד בית; IX, 5 שׁבתך בתוך *τοῦ ἐπιστρέψαι τόκος ἐπὶ τόκῳ* d. h. שֻׁב תך בְּתך (es folgt: מרמה במרמה; vgl. Ewald); XXII, 20 מעברים, *εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης* d. h. מעבר ים; XXXI, 8 בם עור ופסח, *ἐν ἑορτῇ φασέκ* d. h. במועד הפסח; — 2) Verwechslung der Konsonanten. Kap. VI, 14 אין, *ποῦ* d. h. איה; VI, 18 דעי, *οἱ ποιμαίνοντες* d. h. רעי. X, 20 יְצָאֻנִי, *καὶ τὰ πρόβατά μου* d. h. וצאני; XVIII 14 קָרִים, u. s. w. u. s. w. — 3) Schreibfehler — hin und wieder sowohl in H als in G, sodafs keine besonderen Beispiele dafür beigebracht zu werden brauchen; — 4) Aufklärende Zusätze der Redactoren. Sogleich wird sich zeigen, dafs der Streit um den relativen Wert von H und G sich hauptsächlich um diese Zusätze dreht (N. 9 ff. Vorläufig verweise ich auf die Bemerkungen von Wellhausen, *TbS.* S. 13 ff. aus denen hervorgehen mag, dafs die hier in Frage stehende Erscheinung sich durchaus nicht auf *Jeremia* beschränkt.

[4]) Auch hiervon brauchen kaum Beispiele gegeben zu werden: jedes Kapitel liefert solche, und wo sich wirkliche Schwierigkeiten bieten wie in den Prophetieen wider die Heiden, Kap. XLVI ff., ist ihre Zahl sehr grofs. Siehe u. a. Kap. II, 23 (G קָלָה statt קַלָּה); III, 1 (רֵעִים statt רַבִּים); III, 2 כערב statt כַּעֲרָבִי); VI, 18, 30 (imperf. und perf. verwechselt); VI, 23: L. 42 באשׁ statt בְּאִישׁ, früher geschrieben בְּאשׁ) u. s. w.; ferner die Texte, in denen hebräische Appellativa unübersetzt geblieben sind (Kap. VII, 18; VIII, 7

XXI, 13; XXII, 15; XLIV, 19; XLVII, 5; XLIX, 4, 19) oder als Eigennamen aufgefafst (Kap. XLVI, 16; L, 16; sonst XXV, 38) oder, umgekehrt, Eigennamen übersetzt sind (Kap. XLIX, 13, 22, 28); endlich verkehrte Auffassungen, wie die jedesmal unrichtige Übersetzung von (מסביב) מגור (Kap. VI, 25; XX, 3, 10; XLVI, 5; XLIX, 29); von כרי שוחה (Kap. XVIII, 20, 22); Kap. XI, 19; XXXI, 13, 21 u. s. w. u. s. w.

Während hierüber kaum eine Meinungsverschiedenheit bestehen kann, gehen die Ansichten auseinander bezüglich der Frage, ob der Übersetzer des *Jeremia* sich auch willkürliche Veränderungen erlaubt hat und, wenn ja, wie weit er darin gegangen ist. Nach vieler Urteil bemüht er sich gar nicht um Zuverlässigkeit, sondern giebt sich zufrieden mit der ungefähren Wiedergabe dessen, was seine Handschrift enthält, nimmt er sich die Freiheit, alles, was ihm überflüssig erscheint oder bereits früher aufstiefs, wegzulassen, liefert er eher eine verkürzte Auflage als eine Übersetzung des Grundtextes, ja, geht hierin zuweilen so weit, dafs er ganze Abschnitte unübersetzt läfst, während er sich anderwärts nicht scheut, seine eigenen Ideen an die Stelle derjenigen des Propheten zu setzen. Gegen diese Anklage wird er von anderen verteidigt: nach deren Ansicht mufs ein grofser Teil von dem, was der hebräische Text mehr enthält als die LXX, als Glosse oder Interpolation betrachtet werden, und sprechen also viele, wenn nicht die meisten der Abweichungen des Übersetzers keineswegs gegen ihn, sondern für die verhältnismäfsige Reinheit der von ihm benutzten Handschrift oder im allgemeinen der egyptischen Textrecension, welche darin enthalten war[5]).

[5]) Wie grofs die Verschiedenheit der beiden Texte ist, ergiebt sich alsbald aus einer Vergleichung hinsichtlich ihres Umfanges. Nach Graf (*Jer.* S. XLIII) enthält der hebräische Text circa 2700 Wörter, welche in der griechischen Übersetzung nicht ausgedrückt sind, und ist diese also ungefähr ein Achtel kürzer als der Grundtext. Zwar enthält umgekehrt die Übersetzung das eine und andere, was in dem hebräischen fehlt, doch verglichen mit dem, was sie weniger hat, kommt dies fast nicht in Betracht. Aus § 52—57 wissen wir bereits, dafs Abschnitte von recht grofsem Umfange in LXX fehlen. Überdies ist aber der griechische Text durchgängig knapper, weniger weitschweifig und breitspurig als der hebräische Text. Auf die Frage, wie das zu erklären sei, hat man dreierlei Antwort gegeben. 1) Früher nahm man an, dafs Jeremia seine Prophetieen zuerst in einer kürzeren Form herausgegeben, dann irgendwie erweitert und vermehrt habe, und dafs diese erste Ausgabe in LXX, die zweite in dem *Receptus* uns aufbewahrt sei. Allein diese Hypothese ist, wenn man die Art der Abweichungen berücksichtigt, ganz unhaltbar, und hat denn auch jetzt keine Vertreter mehr. 2) Man erklärt die Abweichungen, wenn nicht alle, so doch zum gröfsten Teil aus der Willkür des Übersetzers

(Hävernick, Hengstenberg, Keil, Küper, Wichelhaus, Nägelsbach, Graf, von Orelli und andere; ferner auch, obschon mit Bedenken, Spohn l. l. I, 2—21). 3) Man leitet sie vielmehr, wenn nicht immer, so doch meistens aus einer Korruption des hebräischen Textes ab (Movers, de Wette, Bleek). Einen Mittelweg gehen Ewald, Umbreit (mehr dem hebräischen Text zuneigend), Hitzig (mehr dem griechischen Text).

Eine unparteiische Untersuchung scheint zu dem Resultat zu führen, dafs sowohl die Verteidiger als auch die Gegner der griechischen Übersetzung sich der Übertreibung schuldig machen.

Von dem, was wir Willkür nennen, hat der Übersetzer des *Jeremia* sich sicherlich nicht freigehalten. Er hatte einen anderen Begriff von Zuverlässigkeit und Genauigkeit als wir, und wurde durch die Aufgabe, deren er sich unterzogen hatte, in Verbindung mit seiner unvollkommenen Kenntnis je und dann von selbst dazu geführt, ziemlich frei ans Werk zu gehen[6]). Daher u. a. die zahlreichen Verwechslungen der verschiedenen Personen und Arten des Verbums, sowie der Einzahl und Mehrzahl[7]). Auch dies steht fest, dafs er wenigstens zuweilen den Text, welchen er vor sich hatte, absichtlich in der Übersetzung änderte (z. B. Kap. XXV, 25; XLIII, 13)[8]). Indessen beruht das ungünstige Urteil, welches über sein Werk gefällt wird, nicht ausschliefslich, ja nicht einmal hauptsächlich auf diesen oder ähnlichen Abweichungen. Vielmehr ist dies eine Folge der Annahme, dafs er — oder, was auf dasselbe herauskommt, der Kopist der von ihm benutzten Handschrift — sich erlaubt hat, den Text des *Jeremia* abzukürzen durch Weglassung alles dessen, was ihm überflüssig oder nicht völlig unentbehrlich zu sein schien. Nun ist es nicht wohl möglich, ihn in diesem Punkte ganz frei zu sprechen. Bei einer ganzen Zahl von Stellen verhält sich in der That G zu H wie eine vereinfachte oder zusammengezogene Ausgabe zu ihrem Original[9]). Doch findet dieses Verhältnis bei weitem nicht überall statt. Wir haben bereits erkannt, dafs H verunreinigt worden ist durch gröfsere und kleinere Interpolationen, welche in G nicht eingedrungen waren (§§ 53 N. 8; 54 N. 6; 55 N. 1; 56 N. 1; 57 N. 7). Sehr häufig kommt die gröfsere Ausdehnung des Textes in H auf Rechnung der Diaskeuasten, von deren erklärenden Zusätzen der Text von G zwar nicht ganz frei, aber doch reiner geblieben ist als H[10]). Systematische Verkürzung darf deshalb G nicht zur Last gelegt werden. Mit welch geringem Rechte dies geschehen würde, geht besonders aus der folgenden Wahrnehmung hervor. Jeremia wiederholt hin und wieder in einer späteren Prophetie wörtlich, was er in einer früheren gesagt hat. Diese Erscheinung zeigt sich in H, wenn wir nur

die Wiederholungen ganzer Sätze in Betracht ziehen, über 40mal[11]). Wenn nun der griechische Übersetzer durchgängig so willkürlich zu Werke gegangen wäre, wie von einigen behauptet wird, so würde man erwarten, daſs die meisten oder wenigstens viele dieser Wiederholungen in G fehlen. Aber das ist nicht der Fall: nur an 7 Stellen der Übersetzung bleiben die Verse, welche dort zum zweitenmal vorkommen, fort[12]). Darunter sind solche, wo sehr starke Beweise gegen die Ursprünglichkeit der Wiederholung sprechen, während sie nirgends durchaus erforderlich ist[13]). Dies macht uns vorsichtig und besorgt, das Zeugnis des griechischen Übersetzers doch nicht unbegrenzt zu verwerfen: auch da, wo wir uns der Vermutung nicht erwehren können, daſs er seiner Sucht nach Vereinfachung und Verkürzung nachgegeben hat, dürfen wir dies nicht eher als bewiesen annehmen, bevor nicht auch die entgegengesetzte Möglichkeit erwogen ist, und es sich ergeben hat, daſs sie unannehmbar ist.

[6]) Beachtenswerte Bemerkungen hierüber bei Wellhausen l. c. S. 10, 21 ff.

[7]) Hiebei darf natürlich nicht vergessen werden, daſs G nicht nur unvokalisiert war, sondern auch — zwar nicht alle, so doch — viele *matres lectionis* nicht hatte, welche wir jetzt im Masoretischen Text lesen, und zwar nicht nur mitten in einem Wort, sondern auch am Ende, wo sie zur Bestimmung der Zahl völlig unentbehrlich sind. Aber auch nach Abzug der hieraus hervorgegangenen Verkehrtheiten oder Abweichungen bleiben sehr viele Stellen übrig, wo der Übersetzer sich der Verwechslung von Personen und Zahlen schuldig macht, z. B. II, 25, 30; VIII, 6 und eine Anzahl andere bei Graf S. LII f.

[8]) Über die Weglassung von Kap. XXV, 25*a* siehe § 56 N. 1; die Übersetzung von מדי durch *Πέρσαι* kann schwerlich anders aufgefaſst werden, denn als willkürliche Veränderung. So auch die Hinzufügung von *τοὺς ἐν Ὢν* Kap. XLIII, 13, dem indessen in H die Glosse אשר בארץ מצרים entspricht, Worte, die Jeremia, selbst als er in Egypten weilte, schwerlich gebrauchen konnte; in Vs. 13*b* ist H (ואת־בתי אלהי־מצרים) vor G (*καὶ τὰς οἰκίας αὐτῶν*) zu wählen. Kap. XLVI, 15 ist *ὁ μόσχος ὁ ἐκλεκτός σου* eine etwas freie, aber nicht unrichtige Übersetzung von אביריך (vgl. Hitzig und Graf), während *ὁ Ἆπις* von einem der Leser des griechischen Textes *in margine* hinzugefügt und später in den Text aufgenommen sein kann. Auch die Übersetzung von חרב היונה durch *μάχαιρα ἑλληνική* (Kap. XLVI, 16; L, 16) ist nicht der Willkür zuzuschreiben, also etwa dem Streben, die Prophetie in Verbindung zu bringen mit Ereignissen späterer Zeit, sondern eine Folge des Irrtums, daſs יונה zusammenhing mit dem n. pr. יון; vgl. N. 4.

[9]) Hier folgen einige unzweideutige Beispiele, nur einige von vielen. Von Kap. VII, 1 f. — deren Authentie durch Kap. XXVI, 2 gestützt wird; vgl. § 53 N. 7 — ist in G nichts übrig geblieben als: *Ἀκούσατε λόγον Κυρίου Ἰουδαία*; — ebendaselbst Vs. 27 ist gänzlich weggelassen, indessen vielleicht dadurch, daſs das Auge des Übersetzers von ודברת אליהם sich verirrt hat nach ואמרת אליהם; — auch VIII, 13*b* fehlt in G, wahrscheinlich weil der Übersetzer die Worte

nicht verstand; — XXXVI, 6 ist der Anfang ובאת אתה — für die Antithese zu Vs. 5 durchaus nötig — weggelassen und die Fortsetzung bedeutend verkürzt; — ebendaselbst wird Vs. 9 *καὶ οἶκος Ἰούδα* wohl als Vereinfachung des Ausdrucks in H betrachtet werden müssen; — ebendaselbst Vs. 17 הגד־נא לנו in G nicht übersetzt; dagegen ist מפיו ein unechter Zusatz in H aus Vs. 18; — ebendaselbst Vs. 25 fehlen in G die Worte „aber er hörte nicht auf ihn"; sie sind fortgelassen, weil sie nicht passen zu dem Vorhergehenden nach G's unrichtiger Lesart und Erklärung; ebendaselbst Vs. 27 ist einer der Eigennamen ausgelassen und wird der Schlufs „und Jahwe verbarg ihn" abgekürzt in *καὶ κατεκρύβησαν* (oder umgekehrt „und sie hielten sich verborgen" ersetzt durch die erstgenannte, für den Propheten ehrenvollere, Lesart?). Siehe ferner Graf S. XLIV ff., unter dessen Beispielen von Verkürzung sich jedoch nicht wenige befinden, welche m. E. viel eher für eine Erweiterung von H zeugen.

[10]) Das *plus* von H verrät sich nicht selten als späterer Zusatz durch seinen mangelhaften Zusammenhang mit den *circumiecta*; vgl. die oben citierten Anmerkungen über den Text von Kap. X, 1—16; XXV; XXVII—XXIX. Siehe auch § 53 N. 1 über Kap. XXVI, 22. Bei oberflächlicher Betrachtung erscheint G als Kürzung von H. Doch ist dies nicht der Fall: die Worte „Elnathan ben Acbor und Männer mit ihm nach Egypten" sind in H hinzugefügt, denn sie sind stilistisch so stümperhaft wie möglich: hätte der Autor den Anführer der ausgesandten Schar nennen wollen, so würde er dies sogleich gethan und nicht erst „Männer nach Egypten" geschrieben haben; überdies ist Elnathan nach Kap. XXXVI, 25 nicht der Mann, an den Jojakim eine solche Sendung aufgetragen haben würde. Dafs G Kritik geübt und auf Grund von Kap. XXXVI, 25 Elnathan in XXVI, 22 gestrichen habe, ist unannehmbar, ja sogar völlig ausgeschlossen durch die Thatsache, dafs er Kap. XXXVI, 25 mifsverstanden und demgemäfs Elnathan unter die Gegner des Jeremia gesetzt hat. — Kap. IX, 16*b* ist die ursprüngliche Lesart:

קראו למקוננות ותבואינה
ואל־החכמות שלחו ותמהרנה

So G, abgesehen davon, dafs das letzte Wort in ותאמרנה verschrieben und demnach durch *καὶ φθεγξάσθωσαν* übersetzt ist. Dagegen ist in H dasselbe Wort zu Vs. 17 hinzugefügt und dann aus Vs. 16*a* ותבאוה wiederholt. Auch in Kap. X, 25 ist ואכלהו nicht von G weggelassen, sondern in H hinzugefügt: wäre es original, so würde ויאכלהו stehen. — Ähnliche Beispiele lassen sich in Menge anführen.

Die konsequenten Verteidiger von H gegenüber G würden, wenn sie wirklich sich selbst gleich bleiben wollen, öfters auch das *plus*, welches G vor H hat, in Schutz nehmen müssen und demnach z. B. Kap. VII, 4 ergänzen durch הועיל לא יועילו לכם; Vs. 9 durch לרע לכם; VIII, 2 durch ולכל־הכוכבים; Vs. 23 durch את־עמי הזה u. s. w. u. s. w. Sind sie bereit, diese Folgerung ihres Systems aufzunehmen? und kann man ernstlich behaupten, dafs die Zusätze in G, welche u. a. von Graf XLIX f. gesammelt sind, im allgemeinen soviel tiefer stehen als das *plus* von H?

Man kann nicht leugnen, dafs bei der hier empfohlenen Ansicht von dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Texte die Wahl manchmal sehr schwer wird. Es wäre viel einfacher, wenn wir uns ein für allemal entscheiden und kurzer Hand beispielsweise das *plus* von H behaupten könnten. Doch würde

auch dann noch G durchgängig verglichen werden müssen und seine Lesart nicht selten mit Erfolg zur Verbesserung von H angewandt werden können. So z. B. Kap. IV, 23 (streiche ובהו), 28b (lies על כי זמותי ולא נחמתי דברתי ולא אשוב ממנה); VIII, 5 (teile ירושלם); IX, 21 (streiche דבר כה נאם־יהוה und vgl. Budde *ZatW.* II, 23; X, 14 (l. נִסְכָּו), 16 (streiche וישׂראל שׁבט); IX, 15; XVI, 7; XXIII, 33; XLI, 9; XLVI, 22 u. s. w. u. s. w. Auch Graf, dessen Urteil über G sehr ungünstig lautet, benutzt ihn wiederholt zur Verbesserung von H. Aber abgesehen davon darf hier das Streben nach Vereinfachung des Problems keinen Einfluſs üben. Die eklektische Methode ist *in casu* die einzig vernünftige, und muſs darum auch eingeschlagen werden. Hinsichtlich jeder Abweichung, welche nicht als Schreibfehler — auch wohl in den Manuskripten von G! — betrachtet oder aus Miſsverständnis erklärt werden kann, muſs die Frage gestellt werden, was für wahrscheinlicher zu halten ist, daſs sie aus der Willkür des Übersetzers oder aus der Diaskeue von H entstanden ist. Häufig wird, wenn nur alle Umstände berücksichtigt werden, auf diesem Wege ein befriedigendes Resultat gewonnen werden. Zur Beleuchtung dessen noch ein Beispiel. Kap. XXX, 22 („und du sollst mir sein zu einem Volke, und ich werde euch sein zum Gott") fehlt in G. Man würde sehr leicht dazu kommen können, dies der Willkür zuzuschreiben, besonders weil diese Formel auch sonst bei Jeremia sich findet. Bei näherer Untersuchung ändert sich indessen dieses Urteil. Die in Rede stehenden Worte — mit geringem Unterschied — kommen vor *Jer.* VII, 23; XI, 4; XXIV, 7; XXXI, 1, 33; XXXII, 38 und werden an allen diesen Stellen auch in G angetroffen. Dazu kommt nun, daſs Kap. XXX, 23 f. — obschon sowohl in G als in H vorhanden — als Glosse (= Kap. XXIII, 19 f.) ausgesondert werden müssen (§ 54 N. 23), sodaſs Kap. XXX, 22 unmittelbar Kap. XXXI, 1 vorhergeht — womit es fast gleichlautend ist. Was ist deutlicher, als daſs Kap. XXX, 22 ebenso interpoliert ist wie Vs. 23 f., und daſs G hier dem ursprünglichen Texte näher steht als H?

[11]) Hier folge eine Liste der ganz oder fast gleichlautenden Stellen Kap. I, 18 f. (XV, 20); II, 15 (IV, 7); II, 28 (XI, 13); IV, 5 (VIII, 14); IV, 6 (VI, 1); V, 9 (29; IX, 8); VI, 13—15 (VIII, 10—12); VI, 22—24 (L, 41—43); VII, 16 (XI, 14; XIV, 11); VII, 31—33 (XIX, 5—7; XXXII, 35); VII, 33 (XIX, 7; XVI, 4; XXXIV, 20); VII, 34 (XVI, 9; XXV, 10; XXXIII, 11); VIII, 2 (XVI, 4; XXV, 33); IX, 14 (XXIII, 15; VIII, 14); X, 12—16 (LI, 15—19); XI, 20 (XX, 12); XV, 2 (XLIII, 11); XV, 13 f. (XVII, 3 f.); XVI, 14 f. (XXIII, 7 f.); XVII, 20 (XIX, 3); XIX, 8 (XLIX, 17; L, 13); XXI, 9 (XXXVIII, 2); XXIII, 5 f. (XXXIII, 15 f.); XXIII, 19 f. (XXX, 23 f.); XXX, 10 f. (XLVI, 27 f.); XXXI, 35—37 (XXXIII, 25 f.); XXXIX, 4—13 (LII, 10 ff.); XLVIII, 40 f. (XLIX, 22); XLIX, 17 (L, 13); XLIX, 18 (L, 40); XLIX, 19—21 (L, 44—46); XLIX, 26 (L, 30).

[12]) Es sind die folgenden: Kap. VIII, 10—12 (= VI, 13—15); XVII, 3 f. (= XV, 13 f.); XXX, 10 f. (= XLVI, 27 f.; vgl. § 54 N. 24; § 56 N. 6); XXXIII, 15 f. (= XXIII, 5 f.; vgl. § 54 N. 23); XXXIII, 25 f. (= XXXI, 35—37; vgl. ebendas.); XXXIX, 4—13 (= LII, 10 ff.; vgl. § 55 N. 1); XLVIII, 40 f. (= XLIX, 22; vgl. § 56 N. 9).

[13]) Wie bereits früher in den Anmerkungen gezeigt, auf welche in N. 12 verwiesen wird. Hinsichtlich der noch nicht besprochenen Stellen können wir uns hier nicht in Einzelheiten einlassen, sondern müssen auf die Ausleger

verweisen. Man hat bemerken wollen, dafs die Aussprüche, welche zweimal vorkommen, gewöhnlich da fehlen, wo sie, gemäfs der Reihenfolge der Kapitel in der Übersetzung, zum zweitenmal angetroffen werden müfsten. Mit andern Worten: nicht Kap. VI, 13—15 fehlt, sondern Kap. VIII, 10—12; nicht Kap. XLIX, 22 (= XXIX, 23), sondern Kap. XLVIII, 40 f. (= XXXI, 40 f.). Nur Kap. XXXIX, 4—13 macht hiervon eine Ausnahme, da diese Verse, obwohl sie Kap. LII, 10 ff. voraufgehen, doch in G fehlen. Man folgert daraus, dafs der Übersetzer sich erinnerte, dafs er dieselben Worte schon einmal wiedergegeben habe, und sie nicht nochmals hat übersetzen wollen. Doch kann diesem Umstande nicht so grofse Bedeutung beigelegt werden wie der unleugbaren Thatsache, dafs einige Verse und Abschnitte, gegen welche aus verschiedenen Gesichtspunkten Bedenken sich erheben müssen, in der Übersetzung vergeblich gesucht werden, z. B. Kap. XXXIX, 4 ff. Es würde doch sehr sonderbar sein, wenn der Übersetzer — dem wohl niemand ein grofses Mafs von kritischem Scharfsinn zuschreiben wird — durch willkürliche Verkürzungen der Wahrheit so nahe gekommen wäre.

Das Resultat unserer Untersuchung ist das folgende. Der Text der Prophetieen des Jeremia ist uns nicht, wie man wohl gemeint hat, in zwei verschiedenen Recensionen, der Masoretischen und der alexandrinischen, aufbewahrt. Noch viel weniger darf man behaupten, dafs der griechische Text wenig mehr sei als eine Verstümmelung des hebräischen. Die griechische Übersetzung und der hebräische *textus receptus* vergegenwärtigen ein und dieselbe Recension des Buches *Jeremia*, aber nicht aus derselben Periode ihrer Geschichte. In der Übersetzung ist sie noch frei von den vielen Interpolationen, Glossen und aufklärenden Anmerkungen, welche in den *receptus* aufgenommen sind, aber andrerseits ist sie nicht immer so sorgfältig und treu und mit so grofser Sprachkenntnis wiedergegeben, als wünschenswert gewesen wäre. Unter Berücksichtigung dieses Befindens der beiden Texte mufs, wo sie von einander abweichen, zwischen ihren Lesarten gewählt werden [14]).

[14]) Es kann bis zu einem gewissen Grade gleichgültig erscheinen, ob man den beiden Texten den Namen von „Recensionen" des *Jeremia* zuerkennt. Aber es ist doch richtiger, diese Benennung nicht anzuwenden. Man achte auf das, was in dem Anfang dieses Paragraphen über die Anordnung der Prophetieen bemerkt wurde, und bedenke dabei, dafs, wenn auch nicht in demselben Mafse, so doch wesentlich dieselben Faktoren und Motive zu der Bildung des einen wie des andern Textes beigetragen haben. Auf diese Thatsache, welche bei der vergleichenden Beurteilung niemals übersehen werden darf, fällt alsbald das erwünschte Licht, wenn wir die beiden Texte als verschiedene Entwicklungsstadien ein und derselben Recension kennzeichnen.

§ 59. Das Prophetieenbuch Jeremia.

Zum Schlufs mufs untersucht werden, wann und durch wen die Prophetieen des Jeremia und die Erzählungen über ihn gesammelt worden sind und wie aus dieser Sammlung das gegenwärtige Buch *Jeremia* entstanden ist.

Es ist nicht mehr als natürlich, dafs man bei der Untersuchung gewöhnlich ausgeht von Kap. XXXVI (§ 52 N. 2—4). Die Annahme liegt nämlich auf der Hand, dafs die dort erwähnte Rolle des Baruch nicht nur aufbewahrt worden, sondern auch späteren Sammlungen Jeremianischer Prophetieen zu Grunde gelegt worden ist, sodafs wir, um die genannte Rolle zu restituieren, nichts anderes zu thun brauchen, als aus dem Buche *Jeremia* alle Stücke beseitigen, welche erst nach dem 5. Jahre Jojakims niedergeschrieben sein können. Nach § 52—57 würden dann Kap. I, 4—18; II—VI; VII—X; XI, 1—XII, 6; XXV; XLVI, 1—XLIX, 33, vielleicht auch noch Kap. XIV—XVII und XVIII—XX, die Rolle des Baruch bilden, dagegen Kap. XXVI, XXXVI und XLV davon ausgeschlossen werden müssen, weil sie, obwohl in Verbindung stehend mit der Periode, in welche die Prophetieen der Baruchschen Rolle gehören, doch nicht innerhalb der Grenzen dieser Zeitperiode aufgezeichnet worden sind. Indessen entsprechen diese Kapitel nicht der Erwartung, welche man auf Grund dieser angenommenen Herkunft über sie hegen möchte. Kap. III, 6—18 ist ein später eingeschobener Abschnitt, von Jeremias Hand, aber jüngeren Datums; Kap. IX, 22 f., 24 f.; X, 1—16; XVI, 19—XVII, 18; Vs. 19—27 stehen nicht an ihrem Platze und sind teilweise unecht. Werden diese Stücke als Interpolationen angesehen und entfernt, so zeigt doch noch der Rest deutliche Spuren einer Redaction, welche dem Jeremia und Baruch abgesprochen werden mufs [1]). Es erhellt also durchaus nicht, dafs die Rolle des Baruch in unser Buch *Jeremia* übergegangen wäre und den Kern desselben bildete, sodafs dieses Buch als eine spätere Auflage der genannten Rolle betrachtet werden könnte. Trotzdem wird sie zu den Bausteinen gehört haben, welche der Redactor oder die Redactoren des Buches benutzt haben. Indessen hilft es wenig oder nichts für die Erklärung des Ursprungs dieses Buches, wenn man dies weifs, und können wir Kap. XXXVI wenig mehr entnehmen als dies eine, dafs die ältesten Weissagungen des Jeremia erst im 4. und 5. Jahre Jojakims niedergeschrieben worden sind [2]).

[1]) Vgl. hiezu § 52 N. 10 (über Kap. III, 6—18, nach der unrichtigen Aufschrift nicht von Jeremia selbst aufgenommen); N. 16 (über XVII, 19—27, nachexilisch); § 53 N. 5 (über die Zusammenstellung von Kap. VII—X als Ganzes); N. 10, 11 (über IX, 22 f., 24 f.; X, 1—16); N. 16 (über die Redaction von Kap. XVIII—XX); N. 19 (über Kap. XVI, 19—XVII, 18, unzusammenhängende Fragmente); — auch § 56 N. 4 (über Kap. XXV, 1—14, vgl. mit Vs. 15 ff.); N. 8 (über Kap. XLVII, 1, unrichtige Aufschrift der Prophetie wider Philistäa, welche indessen in LXX fehlt). Die Interpolation sowohl jüngerer, wie auch unechter Stücke bildet an und für sich kein Bedenken gegen die Annahme, dafs die in Rede stehenden Kapitel in ihrer ursprünglichen Form die Baruchsche Rolle bildeten. Wohl aber spricht dagegen 1) die Thatsache, dafs diese Kapitel nicht nebeneinander stehen, sondern durch Prophetieen späterer Jahre (z. B. Kap. XII, 7—XIII; XXI—XXIV u. s. w.) von einander getrennt sind, sodafs in jedem Falle die Form der Baruchschen Rolle nicht respektiert sein würde; 2) und vor allen Dingen die Redaction, welcher diese Kapitel ihre Entstehung zu verdanken haben. Bereits Kap. VII—X entsprechen, sofern sie von den jüngeren Einschiebseln gereinigt sind, nicht völlig dem, was wir von Jeremia selbst erwarten möchten; viel weniger noch ist das der Fall mit Kap. XVIII—XX und XIV, 1—XVII, 18; auch Kap. XXV, 1—14 ist nach Entfernung der Glossen nicht in diesem Sinne Jeremianisch, wie die Rolle des Baruch in ihrer Gesamtheit gewesen sein müfste. Die Annahme, dafs dann diese Kapitel in einer jüngeren Bearbeitung auf uns gekommen wären, ist an und für sich nicht verwerflich, schliefst aber in sich, dafs wir Baruchs Rolle in unserem Buche *Jeremia* nicht mehr besitzen. Vgl. N. 2.

[2]) Die hier gemachte Unterscheidung empfiehlt sich selbst. Wir fragen demnach nicht: wie ist aus der Rolle des Baruch das Buch *Jeremia* entstanden? sondern einfach, wie wir uns den Ursprung des Buches in der annehmbarsten Weise vorstellen können. Weshalb die Baruchsche Rolle nicht unangetastet gelassen, sondern gleichsam auseinander genommen und teilweise benutzt worden ist, läfst sich mit Sicherheit nicht feststellen. Um in dieser Hinsicht etwas bestimmen zu können, würden wir sie in ihrer ursprünglichen Form besitzen müssen, und diese läfst sich aus Kap. XXXVI nicht einmal annähernd feststellen. Die Frage nach der Authentie der älteren Jeremianischen Weissagungen bleibt bei unserer Auffassung von dem Verhältnis zwischen dem Buche *Jeremia* und der Baruchschen Rolle *in statu quo ante*. Denn auch früher wurden diese Weissagungen nicht als authentisch anerkannt, weil sie aus dieser Rolle herstammten, sondern umgekehrt für Bestandteile der Rolle gehalten, weil sie sich als echt-Jeremianisch erwiesen.

Bei dem Studium des Buches *Jeremia* von dem Gesichtspunkte seiner Zusammenstellung oder Redaction aus wendet sich unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die Aufschriften. Sie betreffen 1) einzelne Weissagungen oder Teile von Weissagungen; 2) Sammlungen oder Zusammenstellungen von gröfserem Umfang.

1) Die Aufschriften der ersten Art haben nicht alle dieselbe Form. Die meisten zeigen aber eine gewisse Übereinstimmung unter einander, welche auf ein und denselben Ursprung hinzuweisen scheint.

Die Abweichungen von dem gewöhnlichen Schema sind zwar hin und wieder, aber doch nicht immer erklärlich aus der besonderen Gattung der Prophetieen, zu der sie gehören[3]).

2) Die Aufschriften der zweiten Kategorie sind: Kap. XLVI, 1, welche sich auf Kap. XLVI—XLIX oder XLVI—LI beziehen; — Kap. XXX, 1—4, welche zu Kap. XXX—XXXIII zu gehören scheint; — vielleicht Kap. XL, 1, betreffs deren bei ihrer gegenwärtigen Stellung nichts festgestellt werden kann; — endlich Kap. I, 1—3, welche zwar aufgefafst werden kann als der Text einer Sammlung, welche bis zu dem Fall von Jerusalem reichte und nicht weiter, mit grofser Wahrscheinlichkeit aber für die Aufschrift des ganzen Buches gehalten werden mufs[4]).

[3]) Vollständigkeitshalber nehme ich in diese Übersicht auch diejenigen Aufschriften auf, welche in ihrer Zugehörigkeit zu einer Sammlung von gröfserem Umfange in N. 4 aufs neue zur Sprache kommen.

Die gewöhnlichste Form ist הדבר אשר־היה אל־ירמיהו מאת יהוה לאמר. So Kap. VII, 1; XI, 1; XVIII, 1; XXI, 1; XXV, 1 (ohne מאת יהוה לאמר); XXX, 1; XXXII, 1 (ohne לאמר); XXXIV, 1, 8 (ohne לאמר); XXXV, 1; XL, 1 (ohne לאמר); XLIV, 1 (wie XXV, 1).

Eine Modifizierung dieser Form ist אשר היה דבר־יהוה אל־ירמיהו, worauf dann noch der Anlafs zu der Prophetie oder ihr Gegenstand angegeben wird. So Kap. XIV, 1; XLVI, 1; XLVII, 1; XLIX, 34 (an den letzten drei Stellen wird הנביא hinzugefügt, aber nicht in G). Die Voraufstellung von אשר ist fremd; man wird wahrscheinlich erklären müssen: „was als Wort von Jahwe zu Jeremia kam"; Kap. I, 2, wo אליו folgt, ist nicht parallel.

Wenn wir diese beiden Formen als identisch betrachten dürfen, so wird zwar nicht das Buch in seiner Gesamtheit, aber doch die gröfste Hälfte desselben durch diese Aufschrift in Abteilungen von nicht allzu ungleichem Umfange geteilt: Kap. VII—X; XI—XIII; XIV—XVII; XVIII—XX; XXI—XXIII (oder XXIV); XXV— . . . . . .; XXX—XXXIII (doch siehe auch XXXII, 1); . . . . . XL—XLIII; . . . . . XLVI—XLIX (doch siehe auch XLVII, 1; XLIX, 34). Nicht als ob jede dieser Abteilungen ein Ganzes bildete, denn gerade das Gegenteil zeigte sich uns bereits früher hinsichtlich Kap. XI—XIII; XXI—XXIII; doch sind sie, nach den Aufschriften zu urteilen, von dem Redactor oder den Redactoren so angesehen worden. Indessen dient dieselbe Aufschrift Kap. XXXIV, 1, 8; XXXV, 1 zur Ankündigung eines Abschnittes von viel geringerem Umfange.

Innerhalb der Grenzen dieser Teile wird eine kleinere Unterabteilung oder ein neuer Anfang der Rede bezeichnet durch Aufschriften oder Übergangsformeln anderer Art. So finden wir gebraucht: ויהי דבר־יהוה אלי (Kap. I, 4, 11, 13; II, 1 u. s. w.); ויאמר יהוה אלי (Kap. III, 6, 11; XIV, 11, 14 u. s. w.); zuweilen auch, in prophetischen und in erzählenden Stücken: ויהי דבר יהוה אל־ירמיהו (Kap. XXVIII, 12; XXIX, 30; XXXIII, 19, 23; XXXV, 12; XXXVI, 27; XXXVII, 6 u. s. w.).

Die oben gemeinten Abweichungen zeigen sich Kap. XLV, 1 („das Wort, welches J. der Prophet gesprochen hat zu Baruch u. s. w.“); LI, 59 („das Wort, welches J. der Prophet dem Seraja aufgetragen hat u. s. w.“) — beidemal im Zusammenhang mit der Thatsache, dafs J. sich an **eine** bestimmte Person mit einem Versprechen oder mit einem Auftrage wendet; — ferner Kap. XLVI, 13 („das Wort, welches Jahwe gesprochen hat zu dem Propheten u. s. w.“); L, 1 („das Wort, welches Jahwe gesprochen hat über Babel, über das Land der Chaldäer durch Vermittlung [ביד] Jeremias des Propheten“), ohne dafs hier für die Änderung der gewöhnlichen Form ein sachlicher Beweggrund angegeben werden kann.

Endlich mufs noch erwähnt werden, dafs das Objekt der Prophetie zuweilen in dem Anfang genannt wird mit vorhergehendem לְ. So in der Sammlung der Prophetieen wider die Heiden Kap. XLVI, 2; XLVIII, 1; XLIX, 1. 7, 23, 28; und ferner Kap. XXIII, 9 (לנביאים). Vgl. auch Kap. XXI, 11 (ולבית מלך יהודה).

Die Aufschriften mit Zeitbestimmungen sind bereits im Anfang von § 52 (S. 158 f.) zusammengestellt worden.

[4]) Kap. XLVI, 1 bedarf keiner Erläuterung; über XXX, 1—4 vgl. § 54 N. 24; über XL, 1 § 55 N. 1. Was Kap. I, 1—3 betrifft, so haben diese Verse einen zweifachen Zweck. Vs. 2 enthält eine Zeitbestimmung für Vs. 4—19, den Bericht über die Berufung des Propheten; Vs. 1 dagegen ist die Aufschrift einer ganzen Sammlung („die Worte des Jeremia“ u. s. w.); im Blick darauf wird der Zeitbestimmung von Vs. 2 in Vs. 3 hinzugefügt, dafs „das (Wort Jahwes zu ihm) geschah“ (auch) unter der Regierung Jojakims und bis zum 5. Monat des 11. Jahres des Zedekia, als Jerusalem entvölkert wurde. Die Frage entsteht nun, ob dieser *terminus ad quem* exklusiv aufgefafst werden mufs, sodafs der Sinn ist: Die Worte Jeremias, welche in Vs. 1 angekündigt sind, reichen bis zu diesem Zeitpunkte und nicht weiter — oder aber inklusiv, sodafs dies der Sinn wäre: Jeremias Thätigkeit, welche in Josias 13. Jahre begonnen hatte, dauerte bis zum Ende der Regierung Zedekias und des Königreichs Juda. M. E. ist letztere Erklärung die annehmbarste. Der Autor der Aufschrift ist, wie aus der Form von Vs. 1 hervorgeht, weder Jeremia selbst noch jemand aus seiner unmittelbaren Umgebung; er sieht vielmehr zurück auf die Jahre der Jeremianischen Wirksamkeit. Dies ergiebt sich daraus, dafs er die Regierung des Joahas und die des Jojachin mit Stillschweigen übergeht, und die kurze Zeit, welche zwischen dem Fall von Jerusalem und Jeremias Tod verlief, vernachlässigt. Solange das Königreich Juda bestand — will er sagen — bis zum Anfang der Gefangenschaft kam das Wort Jahwes zu Jeremia, und fuhr dieser mit seiner Predigt fort. Psychologisch erscheint diese Ausdrucksweise sehr natürlich, und zwar umsomehr, wenn der Verfasser der Aufschrift nicht zu den Juden gehörte, welche nach der Ermordung Gedaljas nach Egypten flüchteten, sondern zu den Gefangenen in Babylonien oder zu den von dort nach Judäa Zurückgekehrten.

Der hebräische und der griechische Text des *Jeremia* sind — nach § 58 — als zwei Äste ein und desselben Stammes zu betrachten. Nachdem sie sich verzweigt hatten und ihr selbständiges Wachstum begonnen hatte, wurde namentlich an dem hebräischen Aste, d. h. in

den Handschriften, von denen der hebräische Text stammt, die Diaskeue des Textes fortgesetzt, und zwar in dem Umfange, daſs darin nicht nur einzelne Verse, sondern ganze Abschnitte aufgenommen wurden [5]). Mit groſser Wahrscheinlichkeit darf hieraus gefolgert werden, daſs auch vor der in Rede stehenden Verzweigung der Text des *Jeremia* ergänzt und ausgedehnt wurde, wenigstens mit derselben Freiheit, mit der dies später geschah, wenn nicht in noch gröſserem Maſsstab. Wir brauchen demnach den Zeitpunkt, in welchem das Buch *Jeremia* zusammengestellt wurde, nicht so spät anzusetzen, als geschehen müſste, wenn die jüngsten Bestandteile des Buches von Anfang an dazu gehört hätten. Alles spricht vielmehr für die Annahme, daſs diese jüngsten Stücke in das bereits vorhandene Buch aufgenommen oder sogar zur Ergänzung desselben geschrieben worden sind [6]). Können sie uns also nicht zur Bestimmung der Zeit der Zusammenstellung des Buches dienen, so kann diese nur annähernd geschlossen werden aus dem Zeugnis, welches das Buch selbst bezüglich der Zeit seiner Entstehung ablegt, d. h. aus dem Charakter der darin aufgenommenen Lebensgeschichte des Jeremia und aus der abwechselnd bald gröſseren, bald geringeren Zuverlässigkeit, mit der seine Predigt wiedergegeben wird. Die Erwägung aller derjenigen Erscheinungen, welche hiebei in Betracht kommen, führt zu der Hypothese, daſs der Sammler in der zweiten Hälfte des Exils entweder in Babylonien oder in Judäa lebte. Damals waren einesteils die wertvollen Bausteine vorhanden, welche bei der Zusammenstellung des Buches gebraucht worden sind, und andernteils konnte ein Redactor sowohl bei der Benutzung und der Anordnung dieser Bausteine, als auch bei der Schilderung des Auftretens Jeremias und seiner Schicksale die Methode anwenden, welche nach den Ergebnissen unserer Untersuchung in § 52 ff. wirklich eingeschlagen worden ist [7]). In dieser ersten Sammlung müssen dann noch gefehlt haben Kap. IX, 22—X, 16 (XVI, 19—XVII, 18?); XVII, 19—27; einzelne Verse von Kap. XXX—XXXIII (§ 54 N. 25); XLVI, 27 f.; L, 1—LI, 58 (Vs. 59—64) und LII, und es folgten vermutlich die Prophetieen wider die Heiden, Kap. XLVI—XLIX, gleich auf Kap. XXV [8]). Die Reihenfolge der Prophetieen und Erzählungen kann im übrigen dieselbe gewesen sein wie in unserem Buche. Zwar läſst diese in unsern Augen viel zu wünschen übrig, aber sie ist doch nicht derartig, daſs wir sie dem ersten Sammler absprechen müſsten [9]).

In das ursprüngliche Buch wurden nacheinander aufgenommen Kap. X, 1—16 mit IX, 22—25; Kap. XVII, 19—27 mit XVI, 19—XVII, 18; die jüngeren Verse von Kap. XXX—XXXIII, XLVI, welche sowohl in G als auch in H vorkommen; Kap. L, LI, hinter

welch letztere Prophetie Kap. LI, 59—64 als Nachschrift gesetzt wurde, falls diese Verse bereits von Anfang an zu der Sammlung gehört haben. Auch die Einfügung von Kap. LII fällt in diese Periode der Ergänzung, welche sich vom Jahre 536 bis c. 400 v. Chr. erstreckt[10]. Unentschieden mufs bleiben, ob die Prophetieen wider die Heiden Kap. XLVI—LI, noch hinter Kap. XXV standen, oder aber schon ans Ende der Sammlung gestellt waren, als der eine Text sich in zwei Texte teilte; denn die Stellung und Reihenfolge dieser Prophetieen in LXX kann ebensogut aus der angenommenen früheren Reihenfolge, wie aus der unseres gegenwärtigen hebräischen Textes erklärt werden[11].

[5]) Vgl. § 53 N. 8 (über die Erweiterung von Kap. X, 1—16 in H); 54 N. 21 (über Kap. XXXIII, 14—26); 55 N. 1 (über XXXIX, 4—13); 58 N. 31 (über einige Doubletten, welche in G fehlen). — Der genau richtige Zeitpunkt, in welchem H und G auseinandergingen, läfst sich nicht bestimmen. Er fällt natürlich vor die Überbringung der Handschrift oder der Handschriften nach Alexandrien, aus denen G entstanden ist, d. h. also vor c. 300 v. Chr. Doch wie lange vor diese Zeit, wissen wir nicht. Schon als diese Manuskripte noch in Judäa waren, können sie gleichsam ein eigenes Leben geführt und andere Schicksale gehabt haben als die Vorfahren von H.

[6]) Müfsten wir annehmen, dafs das Buch *Jeremia* von Anfang an seinen gegenwärtigen Umfang gehabt habe, so würde das Jahr 400 der *terminus a quo* der Zusammenstellung sein (§ 57 N. 16). Damals waren seit dem Tode Jeremias c. 180 Jahre verstrichen, und die Bausteine, aus denen eine Schrift, wie unser Buch *Jeremia*, zusammengestellt werden konnte, wohl nicht mehr vorhanden. Dazu kommt nun, dafs Prophetieen wie Kap. X, 1—16 und besonders Kap. L, LI das Bestehen einer Sammlung Jeremianischer Weissagungen voraussetzen, und dafs der Text von Kap. XXV, 11—14 seine gegenwärtige Form erhalten hat aus Anlafs und wahrscheinlich bei Gelegenheit der Aufnahme der letztgenannten Prophetie. Auch *a posteriori* zeigt sich also, was wir *a priori* erwarten dürfen, dafs man mit dem Sammeln der Prophetieen und Lebensschicksale des Jeremia nicht fast zwei Jahrhunderte gewartet hat.

[7]) Nicht ohne Zögern nehme ich diese Zeitbestimmung an. Meint jemand ein halbes Jahrhundert weiter hinuntergehen zu müssen, bis c. 500 v. Chr. — so erkenne ich gern an, dafs sich diese Ansicht verteidigen läfst. U. a. würde dafür angeführt werden können, dafs damals unter den nach Judäa zurückgekehrten Gefangenen das gleichzeitige Vorhandensein der judäischen und der egyptischen Kapitel noch bequemer zu erklären ist, als vor dem Ende der Gefangenschaft. Dem steht indessen gegenüber, dafs der Verfasser von 2 *Kön.* XXV, wie aus Vs. 22—26, *Jer.* XL, 7 ff. hervorgeht, wahrscheinlich das Buch *Jeremia* kannte (Vs. 23 vgl. *Jer.* XL, 7; Vs. 24 vgl. *Jer.* XL, 9; Vs. 25 vgl. *Jer.* XLI, 1 u. s. w.). Wann indessen das Kapitel geschrieben wurde, wissen wir nicht sicher (vgl. Teil I, 2 S. 88 ff.), aber doch wohl vor der ersten Hälfte des V. Jahrhunderts, in welches die Redaction von *Richt.-Kön.* fällt (ebend. S. 101 f.). Ist dies richtig, so müssen wir die Sammlung des *Jeremia* einige Jahre vor 500 setzen, aber dann auch vor 536; denn

sogleich nach der Rückkehr wird man sich wohl nicht mit einer solchen Arbeit beschäftigt haben, und während der Gefangenschaft fehlte sicherlich das Interesse für Jeremias Person und Prophetieen nicht. Dafs nun wirklich im Jahre 550 ff. die Bedingungen für die Entstehung einer Sammlung, wie die unsrige ist, vorhanden waren, scheint klar zu sein. Ezechiel kannte und benutzte Prophetieen des Jeremia, welche demnach zu den Gefangenen nach Babylonien überbracht sein müssen. Unter denen, welche im Jahre 586 weggeführt wurden, waren zweifellos Geistesverwandte des Propheten, die bekannt mit seinen Schicksalen und sowohl geneigt wie imstande waren, die Erinnerung daran unter ihren Mitgefangenen fortzupflanzen. Auch die Ereignisse der folgenden Jahre, sowohl in Judäa, wie unter den Flüchtlingen in Egypten, können unter ihnen nicht unbekannt geblieben sein. Es ist demnach sehr wohl erklärlich, dafs einer von diesen Gefangenen sich ungefähr in der Mitte des VI. Jahrhunderts getrieben fühlte, Jeremia für seine Zeitgenossen aufleben zu lassen, sowohl durch das Sammeln seiner Prophetieen, wie durch das Zusammenstellen einer Anzahl von Skizzen aus seiner prophetischen Laufbahn. Es erscheint gleicherweise natürlich, dafs er imstande war, meistens die eigenen Worte des Jeremia wiederzugeben, wie dafs er sich die Freiheit nahm, hin und wieder, besonders in den erzählenden Stücken, den Propheten echt-Jeremianische Gedanken aussprechen zu lassen, ohne dafs ihm dabei schriftliche Notizen, sei es von Jeremia oder sei es von einem Ohrenzeugen, zu Gebote standen. Mit andern Worten: sowohl von den proto- wie von den deutero-Jeremianischen Bestandteilen unseres Buches giebt unsere Hypothese Rechenschaft. Noch ist hiebei zu beachten, dafs dieselbe Aufschrift, welche in Kap. VII ff. die verschiedenen Gruppen von Weissagungen einleitet, auch Kap. XXXIV, 1, 8; XXXV, 1; XL, 1; XLIV, 1 vorkommt (vgl. N. 3), d. h. an der Spitze der erzählenden Stücke steht — sodafs wir vollständig berechtigt sind, den Redactor der Prophetieen mit dem Autor dieser Erzählungen zu identifizieren, und verpflichtet, eine Zeitbestimmung zu suchen, welche sowohl für den einen wie für den anderen pafst.

[8]) Warum die hier genannten Stücke zu dem ursprünglichen Buche nicht gehört haben können, folgt aus den Ergebnissen unserer Untersuchung nach ihrem Alter, § 53 ff. In betreff Kap. XVI, 19—XVII, 18 will ich lieber nichts entscheiden; denn wie mangelhaft dieser Abschnitt auch redigiert ist, so würde er doch von dem ersten Sammler herrühren können; wahrscheinlicher ist indessen seine spätere Einschiebung. Im übrigen brauchen die Stücke, welche in G nicht eingedrungen und demnach erst nach der Scheidung von G und H in die Handschriften aufgenommen sind (z. B. Kap. XXXIX, 4 ff. und einzelne Verse *passim*), hier nicht erwähnt zu werden.

[9]) In N. 3 wurde bereits daran erinnert, dafs die Gruppen, welche durch die Aufschriften gebildet werden, häufig Prophetieen verschiedenen Alters und Inhaltes umfassen. Auch die erzählenden Stücke sind nicht gehörig, d. h. chronologisch geordnet: Kap. XXXVI z. B. müfste XXXV und dieses wiederum XXXIV voraufgehen, welch letzteres dann nächst Kap. XXXVII ff. zu stehen kommen müfste, welche sich ebenfalls auf die letzte Belagerung von Jerusalem und die noch späteren Ereignisse beziehen; Kap. XLV hängt zusammen mit XXXVI, von dem es jetzt durch acht Kapitel getrennt ist. Nun steht es uns frei, die Vermutung aufzustellen, dafs diese Verwirrung erst später entstanden ist, z. B. durch Versetzung des einen oder anderen Kapitels oder durch Aufnahme eines Stückes, welches anfänglich nicht

zu der Sammlung gehörte. Da indessen G und H, abgesehen von der Stellung und Reihenfolge von Kap. XLVI—LI, unter einander übereinstimmen, finden solche Vermutungen in dem Buche selbst keine gehörige Unterstützung. Wir nehmen demnach lieber an, dafs die gegenwärtige Reihenfolge ursprünglich ist, und dafs ihr Widerspruch mit der Chronologie oder mit den Forderungen des Zusammenhanges entweder auf Rechnung des Mangels an Einsicht und Aufmerksamkeit des Sammlers oder der Art und Weise zu setzen ist, in der seine Baumaterialien ihm in die Hände kamen. So erscheint es durchaus nicht undenkbar, dafs er kein Auge gehabt hat für die Verschiedenheit von Kap. XXI, 1—10 und Vs. 11—XXIII, 8, und dafs er auf diese Abschnitte, welche sich mit dem Könige oder den Königen beschäftigten, eine Strafrede gegen die Propheten. Kap. XXIII, 9—40, und ein im übrigen ungleichartiges Stück, welches aber ebenso wie XXI, 1—10 aus Zedekias Regierung stammt, Kap. XXIV, hat folgen lassen. So würden Kap. XXXV und XXXVI ihm erst nach Kap. XXXIV bekannt geworden sein können u. s. w. Diese oder eine ähnliche Erklärung der zu Tage tretenden Abweichungen erscheint einfacher als die Hypothese, dafs die ursprüngliche Reihenfolge von späteren Diaskeuasten gestört worden sei.

Über die Stellung von Kap. XLVI—XLIX vgl. § 56 N. 15.

[10]) Dies ergiebt sich von selbst aus der vorhergehenden Untersuchung nach dem Alter dieser Abschnitte. Kap. X, 1—16 — womit die verirrten Verse IX, 22—25 zugleich aufgenommen sein sollen — ist jünger als *Jes.* XL ff. und kann demnach zu der ältesten Sammlung nicht gehört haben, deren Autor ihr wahrlich ganz bestimmt einen weniger unpassenden Ort angewiesen haben würde. Kap. XVII, 19—27 wurde § 52 N. 16 in Nehemias Zeit untergebracht und ist damals auch zweifellos da eingeschoben worden, wo dieser Abschnitt jetzt steht. Über Kap. L, 1—LI, 58 und LI, 59—64 siehe § 57 N. 14, 16.

[11]) Vgl. § 56 N. 15. Der Anordnung von Kap. XLVI—LI mitten in Kap. XXV mufs die Einschiebung von XXV, 11*b*—13 (14) voraufgegangen sein: denn es war gerade Vs. 13, welcher G veranlafste, unmittelbar darauf die Prophetieen wider die Heiden aufzunehmen. Sie fällt also nach c. 400 v. Chr., doch zeigt sich nicht, wie lange darnach. Ebensowenig können wir bestimmen, woher G diese Prophetieen an die Stelle, welche er ihnen anwies, gebracht hat. Er handelte so aus rein äufserer Veranlassung, sodafs die Änderung, welche er sich erlaubte, keinerlei Urteil über die von ihm vorgefundene Reihenfolge in sich schliefst: auch wenn Kap. XLVI—LI unmittelbar auf Kap. XXV folgten und also gerade da stünden, wohin sie gehörten, konnte Kap. XXV, 13 ihn veranlassen, sie umzustellen.

Die hier vorgetragene Hypothese über den Ursprung des Buches *Jeremia* divergiert beträchtlich nicht nur von der Ansicht derjenigen, welche die Redaction dem Propheten selbst oder dem Baruch zuschreiben, sondern auch von der Vorstellung, welche u. a. Ewald, Movers und Hitzig sich davon gebildet haben. Diese Verschiedenheit läfst sich deshalb nicht heben, weil sie zusammenhängt mit den Resultaten, zu denen unsere Untersuchung in § 52—58 uns geführt hat. Abgesehen davon würden indessen diese Hypothesen auch deshalb zurückgewiesen

werden müssen, weil sie zu verwickelt sind und zu sehr auf Einzelheiten eingehen, in betreff deren wir keine Sicherheit haben[12]).

[12]) Zu der erstgenannten Kategorie gehören u. a. Hävernick (*Einl.* II, 2 S. 206 ff.), Umbreit (*Jer.* S. XXV ff.), Graf (*Jer.* S. XXXI ff.), v. Orelli (*Jes. Jer.* S. 215 f.) und Stähelin (*ZDMG.* III, 216 ff.; *Einl.* S. 260 ff.). Keinem von ihnen ist es geglückt, nachzuweisen, dafs eine solche Reihenfolge der Prophetieen und Erzählungen, wie sie sich in dem Buche *Jeremia* findet, von dem Propheten selbst oder von dem unter seiner Aufsicht arbeitenden Baruch herrühren kann. Indessen brauchen wir uns nicht länger dabei aufzuhalten, weil diese Vorstellung, welche Form sie auch haben mag, durch die in § 52—58 erhaltenen Resultate, völlig ausgeschlossen wird. Dies gilt auch von Ewald, Movers und Hitzig, obwohl ihr Urteil über die Bestandteile der Sammlung dem meinigen viel näher kommt, weshalb es nicht unzweckmäfsig erscheinen kann, wenn wir ihre Hypothesen über ihre Genesis hier mitteilen und die Gründe, weshalb wir sie nicht annehmen können, kurz andeuten.

Ewald (*PdAB.* [2] II, 75 ff.) stellt die Entstehung des Buches *Jeremia* in folgender Weise dar. I. Die Sammlung in Jojakims 4. Jahre; ihr Inhalt und ihre Anordnung ist uns unbekannt. II. Die Sammlung, kurz nach der Zerstörung Jerusalems, nach Kap. I, 1—3, von Jeremia selbst veranstaltet. Sie bestand aus fünf Teilen: 1) Einleitung, Kap. I; 2) Prophetieen wider Israel, Kap. II—XXIV; 3) wider die Heiden, Kap. XLVI—XLIX, XXV; dazu als Anhang Kap. XXVI—XXIX; 4) frohe Ausblicke in die Zukunft, Kap. XXX—XXXIII; als Anhang Kap. XXXIV, XXXV; 5) Schlufs, Kap. XXXVI, XLV. III. In Egypten gab Jeremia selbst eine dritte und letzte Sammlung heraus, in der vor dem Schlufskapitel Kap. XXXVII—XLIV und ferner noch Kap. XLVI, 13—28 aufgenommen wurden, während er Kap. II, 10—19 umarbeitete. IV. Ein Prophet gegen das Ende der Gefangenschaft fügte dieser Sammlung noch bei Kap. L, LI (hinter Kap. XLIX) und einige Worte in Kap. XXV. V. Von einem anderen wurden die Prophetieen wider die Heiden, Kap. XLVI—LI, an das Ende des Buches gestellt, bei welcher Gelegenheit zugleich noch einige andere kleine Veränderungen gemacht worden sind (S. 87). VI. Endlich wurde Kap. LII der Sammlung hinzugefügt, und zwar nachdem Kap. XXXIX (Vs. 1, 2, 4—13) bereits interpoliert war. — Was in dieser Hypothese entweder unrichtig oder höchst problematisch erscheint, bedarf keines näheren Nachweises. Ebenso enthalten wir uns der Kritik von

Movers, welcher (l. l. p. 33—52) annimmt, dafs Jeremias Prophetieen, als der Prophet starb, vorhanden waren in sechs Sammlungen oder Büchern (1. Die Sammlung des Baruch, beschlossen durch Kap. XLV, XLVI—XLIX; 2. Kap. XXX, XXXI, XXXII; 3. Kap. L, LI; 4. Kap. XXII, XXIII, XXIV; 5. Kap. XXI, XXXIV, XXXVIII; XXXII, XXXVIII—XLIV; 6. Kap. XXVII—XXIX). Kurz nach dem Ende der Gefangenschaft wurden diese Sammlungen mit Ausnahme von 2 und 6 zusammengeschlossen, wahrscheinlich durch den Autor der Bücher der Könige, welcher an den Schlufs seiner Sammlung Kap. LII — in seiner ursprünglichen Gestalt, welche wir noch aus 2 *Kön.* XXV kennen — aufnahm. Zu derselben Zeit wurden einzelne Kapitel (Kap. XXX, XXXI, XXXIII, L, LI u. s. w.) von Deutero-Jesaja umgearbeitet und erweitert. Nachdem diese Sammlung zustande gekommen

war, wurde ihr Text in Palästina sehr stark interpoliert, aber in noch fast reinem Zustande nach Egypten gebracht. Nach Verlauf von fast einem Jahrhundert lieferte nun Nehemia (vgl. 2 *Makk.* II, 13) eine neue Recension der Jeremianischen Weissagungen, in der auch die beiden Sammlungen 2 und 6 ihren Platz erhielten, die meisten Glossen und Interpolationen aus der Zeit der *κοινή* — so nennt Movers den Text des *Jeremia* von c. 536—440 v. Chr. — behalten wurden, und Kap. XXXIX, 4—13 aufgenommen wurde, in welch letzterem Abschnitte deutliche Spuren des Sprachgebrauches Nehemias sich finden sollen. Diese Ausgabe unseres Buches, von der die Masoretische nicht verschieden ist, übte einen gewissen Einflufs auf die egyptischen Handschriften aus, besonders was die Reihenfolge der verschiedenen Kapitel betraf, in der sie einigermafsen von der früheren Ausgabe abwich, welche der Autor der *Könige* besorgt hatte. Die alexandrinische Reihenfolge weist indessen einige Eigentümlichkeiten auf, welche auf Egypten als ihr Vaterland hindeuten; vgl. § 56 N. 12—14. — Siehe übrigens wider diese verwickelte Hypothese in ihrer Gesamtheit u. a. den Anfang von § 58 (S. 236 f.).

Hitzig (*Jer.* [2] S. XII—XV) unterscheidet in der Entstehung des Buches *Jeremia* folgende Phasen. I. Die Sammlung aus Jojakims 5. Jahre, folgendermafsen geordnet: Kap. I, 1—XII, 6; XXV, XXVI, XXXV, XXXVI, XLV, XLVI—XLIX. II. Eine zweite Sammlung, welche im Anfange der Regierung des Zedekia durch Hinzufügung der damals vorhandenen Prophetieen zu der früheren Sammlung entstanden ist; ihr Autor ist unbekannt, allein aus der höchst mangelhaften Anordnung der Prophetieen ergiebt sich, dafs er nicht mehr unter Aufsicht des Propheten seine Aufgabe vollbracht hat. Sein Werk hatte diese Gestalt: Kap. I, 1—XX, 6; XXI, 11—XXIV; XXV u. s. w., ebenso wie in I. III. Dieser zweiten Sammlung schlossen sich nun die später geschriebenen Prophetieen als Beilagen an, sodafs bei dem Tode Jeremias das Ganze in dieser Form vorhanden war: Kap. I, 1—XX, 6; XXI, 11—XXIV; XXV; XXVI; XXXV; XXXVI, XLV; XLVI—XLIX; XXVII—XXIX (vgl. oben § 56 N. 11); L, LI; XX, 7—XXI, 10; XXXIV; XXXVII—XLIV, in der Art, dafs Kap. XXX—XXXIII zwischen Kap. XL, 6 und 7 gestellt waren. IV. Der vorletzte Redactor wünschte die Prophetie wider Babel an das Ende der Sammlung gestellt zu sehen; versetzte infolge dessen Kap. XX, 7—XXI, 10 nach der ersten Hälfte; stellte Kap. XXXVII—XLIV hinter das historische Kapitel XXXVI, indessen so, dafs er Kap. XXX—XXXIII daraus entfernte und hinter Kap. XXVI stellte; er liefs darauf folgen Kap. XXXV. Ebenderselbe Redactor fügte Kap. LII der Sammlung bei und stellte infolge dessen die Nachschrift „bis hieher die Worte des *Jeremia*“ hinter Kap. LI, 58, da Vs. 59—64 damals Kap. L noch voraufgingen. V. Der letzte Redactor endlich wollte die Prophetieen wider die Heiden aufeinanderfolgen lassen und brachte darum Kap. XXVII—XXIX, welche er noch zwischen Kap. XLIX und L antraf, mehr nach vorne, wo sie hinter Kap. XXVI einen Platz erhielten; er machte aus der Aufschrift von Kap. L eine Nachschrift zu Kap. LI, doch scheint er im übrigen keine Veränderungen in der Sammlung angebracht zu haben. — Es kann dem aufmerksamen Leser kaum entgehen, dafs diese ganze Hypothese nicht allein willkürlich, sondern auch sehr unwahrscheinlich ist. Eine Sammlung, bei Jeremias Lebzeiten ohne sein Mitwissen bewerkstelligt (II), welche, besonders nach dem Urteile von Hitzig (vgl. § 53 N. 17), höchst mangelhaft ist, dient

nichtsdestoweniger zur Grundlage für alle folgenden Redactionen! Dazu kommt, daſs die Ansicht von Hitzig über Kap. XXVII, 1 (§ 56 N. 11), auf der seine ganze Vorstellung ruht, oder besser: zu Gunsten deren sie gefaſst wurde, völlig unrichtig ist.

Neuntes Hauptstück.

Das Buch der Prophetieen des Ezechiel.

Litteratur. Auſser den S. 27 genannten allgemeinen Kommentaren zum ganzen A. T. oder zu den prophetischen Schriften kommen bei der Erklärung des Ezechiel besonders in Betracht: Hier. Pradi et J. B. Villapandi *in Ezech. explanationes et appar. urb. ac templ. Hieros. comment. illustr.* (1596—1604) 3 voll. fol.; J. F. Starckii *Comment. in proph. Ezech.* (1731); J. C. Volborth, *Ezech. übersetzt, mit kurzen Anmerk.* (1787); H. A. C. Hävernick, *Comm. über den Proph. Ezechiel* (1843); Hitzig, *Der Proph. Ezechiel erklärt* (8. Lieferung des *Kurzgef. Exeg. Handb. zum A. T.*, 1847; 2. Aufl. von R. Smend, 1880); E. Henderson, *The book of the proph. Ezek. translated, with a commentary, critic. philol. and exeg.* (1855); Th. Kliefoth, *Das Buch Ezechiels übersetzt und erklärt*, 2 Abteilungen (1864—65); E. W. Hengstenberg, *Der Prophet Ezechiel*, 2 Teile (1867); C. F. Keil, *Der Prophet Ezechiel* (1868; *Bibl. Comm.* von Keil u. Delitzsch III, 3); C. H. Cornill, *Das Buch des Proph. Ezechiel herausg.* (1886); C. von Orelli, *Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten* (*Kurzgef. Comment.* von Strack u. Zöckler, A. 5, Nördlingen, 1888); J. van Gilse, *Comment. in Ez.* cap. XVII (1836); G. Palmer van den Broek, *Comment. in Ez.* I, 1—14 *cum appar. crit.* (1851). Die Beschreibung des Tempels, *Ez.* XL ff., ist im besonderen beleuchtet worden von J. F. Böttcher, *Proben ältest. Schrifterklärung* (1833), S. 218—365; vgl. E. F. Rosenmüller, *Scholia in V. T. in comp. red.* vol. V (1833), p. 575 sqq.; Thenius, *Könige*, [1] Anhang S. 25—45.

Für die Einleitung zu dem Buche sind zu nennen: L. Zunz, *Bibelkritisches.* II *Ezechiel* (*ZDMG.* XXVII, 676—681; vgl. *Die gottesd. Vorträge der Juden*, S. 157—162); H. Graetz, *Die Echtheit des Buches des Propheten Ezechiel* (Monatsschrift XXIII, 1874, S. 433—446, 515—525); A. Klostermann, *Ezekiel. Ein Beitrag zur besseren Würdigung seiner Person und seiner Schrift* (Stud. u. Krit. 1877, S. 391—439); L. Seinecke, *Gesch. des Volkes Israel*, II (1884), S. 1—20.

§ 60. Die Person des Ezechiel und die Eigentümlichkeit seiner Prophetieen nach Inhalt und Form.

Ezechiel (יְחֶזְקֵאל d. h. Gott ist stark, oder stärkt), der Sohn des Busi, einer von den Priestern, welche im Jahre 597 v. Chr. mit Jojachin aus Jerusalem gefangen fortgeführt wurden (2 *Kön.* XXIV,

13—16)[1]), liefs sich mit anderen Gefangenen zu Tel-abib (*Ez.* III, 15) an dem Flusse Chebar (כְּבָר, *Ez.* I, 1; III, 15 u. s. w.) in Babylonien nieder[2]) und scheint dort ferner sein Leben zugebracht zu haben[3]). Im fünften Jahre nach der Wegführung Jojachins erhielt er seine Berufung als Prophet (*Ez.* I, 2 vgl. mit Vs. 4 ff.): nach welcher Zeitrechnung dieses Jahr in Vs. 1 das dreifsigste genannt wird, ist unsicher[4]). Aus Kap. XXIX, 27 geht hervor, dafs er während reichlich 22 Jahren als Prophet thätig blieb[5]); aber obwohl keine der uns erhaltenen Prophetieen jüngeren Datums zu sein scheint, ist es nichtsdestoweniger möglich, dafs er auch nach dieser Zeit seine Thätigkeit fortsetzte. Mit Sicherheit können wir in dieser Beziehung nichts feststellen, auch weil sein Alter während des Beginns seiner Gefangenschaft uns unbekannt ist; nicht mit Unrecht hat man indessen gemeint, aus Kap. XL ff. folgern zu dürfen, dafs er bereits zu Jerusalem den priesterlichen Dienst versehen hatte[6]), während aus Kap. XXIV, 16—18 — der einzigen Stelle, wo seine Frau erwähnt wird — hervorzugehen scheint, dafs er bereits vor seiner Berufung, vielleicht sogar vor seiner Wegführung verheiratet war; dies und jenes — in Verbindung mit seinem Stillschweigen über seine Jugend (vgl. *Jer.* I, 6) und mit dem Charakter seiner Prophetieen — führt uns zu dem Schlufs, dafs er erst in reiferem Alter als Prophet aufgetreten ist. Dafs er eine eigene Wohnung besafs, geht, aufser aus Kap. XXIV, 16—18, auch aus Kap. III, 15; VIII, 1; XIV, 1; XX, 1 hervor, welch letztere Stellen zugleich beweisen, dafs die israelitischen Ältesten hin und wieder in seinem Hause zusammenkamen und ihn um Rat fragten. Von seinen Mitgefangenen als Prophet anerkannt (Kap. XI, 25; XXIV, 19; XXXVII, 18), aber auch verspottet (Kap. XXXIII, 30—33), zog er sich, wie es scheint, je und dann aus dem öffentlichen Leben zurück, wenigstens in den Jahren, welche der Zerstörung von Jerusalem vorhergingen; die Stellen, aus welchen dies gefolgert wird (Kap. III, 22—27; XXIV, 25—27; XXXIII, 21 f.), sind indessen nicht vollständig klar und deutlich[7]).

[1]) Ezechiel rechnet gewöhnlich nach diesem Ereignis (vgl. unten) und zwar zweimal (Kap. XXXIII, 21; XL, 1) so, dafs er sich selbst mit unter die zusammen mit Jojachin weggeführten Gefangenen begreift. In der Aufschrift seines Buches, Kap. I, 1—3, war dies nicht mit so vielen Worten gesagt.

[2]) Der Flufs oder Strom Chebar (כבר) wurde früher allgemein, auch noch von Thenius (*Kön.* [2] S. 382 f.), mit dem Habôr (חבור) identifiziert, wohin nach 2 *Kön.* XVII, 6 die Nord-Israeliten weggeführt wurden. Mit Unrecht, denn die Namen sind verschieden, und während der Habôr durch Mesopotamien strömte und sich bei dem späteren Circesium mit dem Euphrat vereinigte, flofs der Chebar im Lande der Chaldäer (*Ez.* I, 3), d. h. in

Babylonien, wohin denn auch die Gefangenen aus Judäa gebracht wurden (2 *Kön.* XXIV, 15 f.). Vgl. Nöldeke in Schenkels *Bibellexikon* I, 508; Schrader, *KAT.* [2] S. 424 f.; Oort, *Atlas voor Bijb. en Kerk. Gesch.* S. 17 f.

[3]) Aus Kap. I, 1, 3; III, 15, 23 zieht Ewald den Schlufs (*PdAB.* [2] II, 336), dafs Ezechiel, als er sein Buch redigierte, sich nicht mehr am Chebar zu Tel-abib aufhielt. Aber er konnte seinen Aufenthaltsort ausdrücklich nennen, wenn er — wie wir sicherlich annehmen dürfen — seine Prophetieen niederschrieb auch für die Israeliten, welche anderwärts wohnten.

[4]) „Eine annehmbare Erklärung von *Ez.* I, 1—3 ist mir noch nicht begegnet" (I. holl. Ausg. S. 259). Nach 25 Jahren sind wir noch nicht weiter. „Das 30. Jahr", welches in Vs. 1 genannt wird, würde nach Analogie von Kap. VIII, 1; XX, 1; XXIX, 27 aufgefafst werden müssen als das 30. Jahr der Gefangenschaft Jojachins und wird wirklich so von Rutgers (*Het tijdvak der Bab. ballingschap* S. 149—152) und Merx (*JpTh.* IX, 73) erklärt. Andrerseits aber mufs es die Zeit der ersten Vision des Ezechiel bestimmen (Vs. 4 ff.), denn Vs. 1 hängt mit Vs. 4 syntaktisch zusammen und kündigt wirklich („Die Himmel wurden geöffnet, und ich sah Gesichte Gottes") ein solches Schauspiel an, wie uns in Vs. 4 ff. geschildert wird. Die Ansicht von Rutgers, dafs Vs. 1 den Endpunkt der prophetischen Thätigkeit des Ezechiel bezeichne, ist demnach, wenn auch mit den Zeitbestimmungen in Kap. XL, 1; XXIX, 27 sehr wohl in Übereinstimmung, unannehmbar, und derjenige, welcher der Erklärung von R. beistimmt, mufs zugleich annehmen, dafs Vs. 1 nicht an seiner Stelle steht und entweder anderswoher sich hierhin verirrt hat (Merx) oder von einer anderen Hand hinzugefügt worden ist (Cornill). In dem vor uns liegenden Text mufs Vs. 2 f. als Zwischensatz betrachtet werden, welcher dazu bestimmt ist, uns den Namen des Sprechers von Vs. 1 zu nennen (vgl. Kap. XXIV, 24) und die Lage des Chebar (in dem Lande Chasdîm) zu bestimmen; das 30. Jahr in Vs. 1 kann also kein anderes sein als das 5. Jahr der Gefangenschaft Jojachins in Vs. 2 und gehört folglich in eine andere als die letztgenannte Chronologie. Aber zu welcher denn? Man hat gedacht *a*) an das 30. Lebensjahr des Ezechiel selbst; doch würde dies anders ausgedrückt sein (בֶּן־שׁ׳ שׁ׳) und füglich erst dann irgendwie in Betracht kommen, wenn man mit Klostermann (*Stud. u. Krit.* 1877, S. 407 ff.) annehmen wollte, dafs der Anfang des Buches *Ezechiel*, worin über sein früheres Leben berichtet werde, verloren gegangen ist, und dafs Vs. 1 sich früher daran anschlofs. Aber diese Annahme findet in dem Anfang von Vs. 1 וַיְהִי nur sehr schwache Unterstützung (vgl. *Jona* I, 1; *Ruth* I, 1) und wird durch die Analogie nicht empfohlen: die Geschichte des Propheten beginnt mit seiner Berufung; — *b*) an das 30. Jahr der laufenden Jubelperiode; doch bestand zur Zeit des Ezechiel das Jubeljahr nicht einmal (vgl. Teil I, 1 S. 285) und die Jubelperiode war in jedem Falle unbekannt (Rutgers S. 144 ff.); — *c*) an das 30. Jahr nach Josias Reformation (622), welches in der That mit dem 5. Jahre der Gefangenschaft Jojachins (593) zusammentrifft; doch es ergiebt sich nicht, dafs diese Reformation der Anfangspunkt einer neuen Ära geworden ist; auch würde dann — und dies gilt mit gegen *b* — der *terminus a quo* genannt sein müssen; — *d*) das 30. Jahr der damals gangbaren babylonischen Ära; in der That würde dies am meisten auf der Hand liegen, doch kennen wir eine solche Ära, die mit dem Jahre 622 v. Chr. beginnt,

nicht; Nabopolassar, von dessen Thronbesteigung man eine neue Jahreszählung hätte datieren können, wurde im Jahre 625 König. Uns würde also nur übrigbleiben, auf Grund von *Ez.* I, 1 solch eine babylonische Ära zu postulieren. Doch um das mit vollem Freimut thun zu können, würden wir mit Kap. I, 1—3 auf festerem Boden stehen müssen. Zwar kommen diese Verse mit unbedeutenden Abweichungen auch in den alten Übersetzungen vor, doch ist ihre Integrität nichtsdestoweniger durchaus nicht über jedes Bedenken erhaben. Befremdend sind aufser dem Anfang mit וַיְהִי der Gebrauch von אֲנִי, ohne dafs der Name des Sprechers genannt ist; בְּתוֹךְ־הַגּוֹלָה, während doch Ezechiel allein war, als ihm das Gesicht zu teil wurde; der Übergang von der ersten zur dritten Person; die Wiederholung von עַל־נְהַר כְּבָר. Läfst sich dies alles auch nötigenfalls erklären oder entschuldigen, so erregt es doch Zweifel an der Reinheit des überlieferten Textes und verpflichtet uns, auch was die Auslegung anbetrifft, mit einem *non liquet* zu endigen.

[5]) Der letzte Teil seines Buches, Kap. XL—XLVIII, datiert nach Kap. XL, 1 aus dem 25. Jahre der Gefangenschaft; Kap. XXIX, 17 ff. scheint also wohl eine Nachschrift zu sein, welche in das schon vollendete Buch aufgenommen worden ist. Der *terminus ad quem* seiner Laufbahn wird natürlich durch diese Data nicht bestimmt.

[6]) In Kap. XL ff. tritt E. als Gesetzgeber auf: er schreibt vor, wie der Tempel gebaut werden mufs, welche Opfer gebracht und wie die Dienstverrichtungen der Priester geregelt werden sollen. Die hierzu nötige weit umfassende Kenntnis kann er der Thora nicht entnommen haben — denn die priesterlichen Gesetze sind jünger —, sondern er mufs sie sich durch eigene Anschauung und Erfahrung erworben haben. Auch aus Kap. VIII geht hervor, dafs er in dem jerusalemischen Tempel vollständig zu Hause war. Vielleicht darf auch aus Kap. IV, 14 gefolgert werden, dafs E. in dem Jahre seiner Berufung seine Jugend bereits hinter sich hatte. Sicher ist dies zwar nicht, denn Kap. IV ist aufgezeichnet, als er bejahrt war, und zu der Zeit konnte ihm der Ausdruck „von meiner Jugend an" leicht aus der Feder fliefsen, auch wenn er zwanzig Jahre früher nicht gepafst haben würde.

[7]) Es ist hier der Ort, die Folgerungen zu besprechen, welche Klostermann (l. c. S. 404 ff., 417 ff.), dem Valeton jr. (*Viertal Voorlezingen*, S. 118—128) gefolgt ist, aus den oben angegebenen Stellen gezogen hat. Aus Kap. XXIV, 25—27; XXXIII, 21 f. schliefst er, dafs E. ungefähr drei Jahre lang — er behält nämlich den korrupten Text von Kap. XXXIII, 21 bei (vgl. § 63 N. 1) — an Stimmlosigkeit oder Alalie gelitten hat; aus Kap. III, 22—27 (vgl. Vs. 15), dafs auch bereits in den vorhergehenden Jahren diese Krankheit in Zwischenpausen auftrat. Er bringt dies in Zusammenhang mit den Ekstasen, in welche E. hin und wieder geriet (Kap. VIII ff.), und mit den sinnbildlichen Vorstellungen, deren er sich manchmal bediente (Kap. IV ff.; XII; XXIV, 16 ff.), wo nämlich die Stimme ihren Dienst versagte. Er sieht also in E. einen Nervenkranken und bringt für das, was hinsichtlich der Erscheinungen seiner Krankheit berichtet wird, Parallelen bei, welche Krankheitsgeschichten unserer Zeit entnommen sind. An diese Ereignisse in E.s physischem Zustand schliefsen sich nach seiner Ansicht die Offenbarungen Jahwes an. „Der Krankheitsverlauf und die Thatsache der völligen Genesung des Propheten [nach Kap. XXXIII, 21 f.], sowie überhaupt sein häusliches Ergehen und seine persönliche Erscheinung sind als

Illustration zu dem Worte der Verkündigung in den Dienst der prophetischen Idee genommen von dem Zeitpunkte an, von welchem jetzt das vorn verkürzte Buch beginnt“ (S. 417 f.) — ebenso wie Hoseas persönliche Schicksale von Jahwe für die Verkündigung von Israels Zukunft dienstbar gemacht werden (*Hos.* I, 2 ff.; III). — Es kann uns nicht befremden, dafs diese Auffassung — für die ich übrigens auf die Abhandlung selbst verweise — so wenig Zustimmung gefunden hat. Der Krankheitszustand besteht allein in der Einbildung Klostermanns. Kap. III, 24*b* ff. wird — nicht beschrieben, woran er leidet, sondern — ihm vorgeschrieben, wie er sich benehmen mufs; nach Vs. 26 ist seine Stummheit = seinem Nichtauftreten als Ermahner, welches dieser Art motiviert wird: „denn sie sind ein Haus von Widerspenstigkeit“. Auch Kap. XXIV, 25—27 ist ein Befehl; stumm in physischem Sinne war E. vor dem Zeitpunkt nicht gewesen (vgl. Vs. 18—24) und wurde es auch damals nicht; er gab nur eine Zeit lang seine öffentliche Predigt ganz auf. Es entsteht eine aussichtslose Verwirrung, wenn man Ereignisse übernatürlicher Art, oder welche wenigstens so dargestellt werden, auf physisches Gebiet überträgt und z. B. aus Kap. IV folgert, dafs E. von einem Zufall betroffen wird, welcher als Hemiplegie betrachtet werden mufs, da er 390 Tage lang nur auf der linken Seite liegen kann u. s. w. (S. 422); oder aus Kap. II, 8—III, 3, „dafs er eigentümliche Empfindungen im Schlunde hat, als ob er eine Pergamentrolle hinunterschlucke mit süfsem Nachgeschmacke!“ (S. 421). Doch siehe ferner über die Visionen und die sinnbildlichen Handlungen N. 11—13 und § 61 ff.

Dafs das Verhältnis des E. zu seinen Mitgefangenen durchaus nicht freundschaftlicher Art war, geht deutlich aus den angeführten Stellen hervor und wird bestätigt durch das höchst ungünstige Urteil, welches er wiederholt über sie fällt. Er nennt sie „Haus der Widerspenstigkeit“ (בית מרי oder המרי, gebildet nach בית ישׂראל), Kap. II, 5—8; III, 9, 26 f.; XII, 2 f., 9, 25; XVII, 12; XXIV, 3; XLIV, 6, von welchen Stellen nur einige auch auf die noch nicht Weggeführten sich beziehen. Die Widerspenstigkeit, welche ihnen durch diese Benennung vorgeworfen wird, gilt Jahwe und seinen Geboten (Kap. V, 6; XX, 8, 13, 21), nicht bestimmt der Verkündigung seines Wortes durch den Propheten, aber wird sich doch auch in ihrem Auftreten ihm gegenüber nicht verleugnet haben. Nun glaubt Smend (S. 23 ff., 25 ff.) Kap. III, 16—21 und 22—27 so verstehen zu dürfen, dafs E. begann, frei unter den Gefangenen zu verkehren und ihnen seine Ermahnungen vorzutragen, davon jedoch bald absehen mufste, weil seine Predigt an ihrem sehr entschiedenen Widerspruch abprallte, weshalb er sich seitdem im Hause hielt und nur denen, welche, ihn um Rat zu fragen, zu ihm kamen (Kap. VIII, 1; XIV, 1; XX, 1), Rede und Antwort stand. Es ist möglich, dafs die Dinge diesen Verlauf genommen haben, aber für sicher kann ich es nicht halten. Die angenommene erste Periode ist eigentlich in Kap. III, 16—21 nicht bezeichnet und kann nur mittelbar aus Vs. 25 hergeleitet werden, welcher Vers indessen von vielen anders gelesen und erklärt wird, sodafs er nicht von dem handelt, was die Gefangenen E. angethan haben, sondern von der Fügung Jahwes hinsichtlich seines zukünftigen Verhaltens. Dazu kommt, dafs E. einesteils nach Kap. III, 22—27 wenigstens hin und wieder vor dem Volke auftritt (Kap. XII; XXIV), und andernteils den Ältesten, welche ihn besuchen, erklärt, dafs Jahwe sich weigert, sich von ihnen um Rat fragen zu lassen (Kap. XIV, 3; XX, 3, 31). Endlich mufs noch beachtet

werden, dafs das einzige Zeugnis von Spott, mit welchem E.s Predigt beantwortet wurde, Kap. XXXIII, 30—33, wenigstens nach seiner Stellung beurteilt, sich auf die letzte Periode seiner Thätigkeit bezieht, welche mit der Ankunft der Nachricht von dem Falle Jerusalems (Vs. 21 f.) beginnt. Im Verlauf unserer ferneren Untersuchung wird allmählich deutlicher hervortreten, dafs alle diese Stellen nur in sehr relativem Sinn als Berichte über seinen Lebenslauf aufgefafst werden können und erst in dem Plan des Buches seiner Prophetieen ihre vollständige Erklärung finden. Vgl. indessen sogleich § 61 N. 2, 3.

Für die Würdigung der Prophetieen des Ezechiel müssen sowohl die Zeitumstände, als auch sein persönlicher Charakter und seine priesterliche Abstammung und Würde in Betracht gezogen werden[8]). Die Wegführung ins Exil erst eines ansehnlichen Teiles, darnach des Restes der Judäer bedeutete in den Augen der Frommen die vollständige Bestätigung der Strafandrohungen der Propheten, die Verurteilung der Richtung, welcher bis dahin Israel gefolgt war, und zugleich die kräftige thatsächliche Offenbarung der unerbittlich gerechten Majestät Gottes. Diesen Eindruck hatte auch Ezechiel von dem nationalen Unglück empfangen, zu dessen Schlachtopfern er selbst gehörte. Er giebt denselben wieder in dem äufserst strengen, öfters unbilligen Urteil, welches er in der ersten Hälfte seines Buches, Kap. I—XXIV, über seine Zeitgenossen, aber auch über die ganze Vergangenheit seines Volkes fällt (§ 61). Das Urteil ist zugleich ein Spiegelbild seines persönlichen Charakters: die sanfteren Gemütsempfindungen sind ihm nahezu fremd oder werden wenigstens in den Hintergrund gedrängt; er kennt keine Barmherzigkeit oder Nachgiebigkeit; er ist knapp und genau, indessen nicht nur in den Forderungen, welche er an andere stellt, und in seiner Auffassung von der Gerechtigkeit Jahwes (Kap. XIV, 12—23; XVIII; XXXIII, 10—20 vgl. XVII, 15—19; XXII)[9]), sondern auch gegen sich selbst, in der Erkenntnis der schweren Verantwortung, welche ihm sein prophetisches Amt auflegt (Kap. III, 16—21; XIV, 9—11; XXXIII, 1—9). Dem entspricht wiederum vollständig seine Auffassung von der Religion, nicht als Liebe zu Jahwe, sondern als ehrerbietiger und genauer Gehorsam gegenüber seinen „Einsetzungen und Rechten“ (Kap. V, 6 f.; XI, 12, 19 f., XX, 12 f., 16, 20 f., 24 u. s. w.), welcher seinen gesetzlichen Charakter nicht verliert, auch wenn er in der Zukunft, welche er in Jahwes Namen ankündigt, willig und von Herzen erwiesen wird (Kap. XI, 19 f.; XXXVI, 26 f.; XXXIX, 29). Die „Einsetzungen und Rechte“, unter denen der Sabbat die erste Stelle einnimmt (Kap. XX, 12, 20 f.; XXII, 8, 26 u. s. w.), fand Ezechiel in den damals vorhandenen Teilen der

Thora, deren Kenntnis er an den Tag legt[10]); doch steht seine Auffassung davon vor allem unter dem Einflufs der priesterlichen Überlieferung, welche er aus Jerusalem in das Land der Gefangenschaft mitgebracht und dort durch eigenes Nachdenken abgerundet und entwickelt hatte. Das Ideal, welches vor seiner Seele steht und besonders in Kap. XL—XLVIII von ihm ausgearbeitet ist, trägt darum auch ganz deutlich einen priesterlichen Charakter: Jahwe wohnt inmitten seines Volkes und ihm wird in seinem Heiligtume nach festen Regeln gedient von den Priestern seiner Wahl und von dem Fürsten aus dem Hause Davids, welchem er die Sorge für die Opfer und Feste übertragen hat (§ 63).

[8]) Vgl. hierzu Cornill, *Der Prophet Ezechiel geschildert* (Heidelberg, 1882); einen Aufsatz von meiner Hand in *The Modern Review* 1884, p. 617—640 (*Bibl. v. Mod. Theol. en Letterk.* V, 571—601); Arndt, *Die Stellung Ezechiels in der ältest. Prophetie* (Berlin, 1886); H. H. Meulenbelt, *De prediking van den profeet Ezechiël* (Utrecht, 1888).

[9]) Vgl. J. H. Gunning, *JHz., de goddelijke vergelding hoofdzakelijk volgens Exod. XX: 5 v. en Ezech. XVIII, 20* (Utrecht, 1881); Kuenen, *GvI.* II, 14—16.

[10]) Vgl. Teil I, 1 S. 172, 175 ff., sowie über Ezechiels Verhältnis zu P^1 und P^2 ibid. S. 263 f., 272 ff., 281 ff.

Eigentümlich ist die Form der Prophetieen des Ezechiel. Nicht selten macht er Gebrauch von symbolischen Vorstellungen und Handlungen, welche gewöhnlich mit den von ihm mitgeteilten prophetischen Visionen zusammenhängen (z. B. Kap. I vgl. X; Kap. IV, 1—3, 4—8, 9—15 u. s. w.). Die symbolischen Handlungen sind öfters, wenn nicht immer, derartig, dafs man annehmen mufs, der Prophet habe sie nicht wirklich verrichtet, sondern seine Ideen in diese anschauliche und Eindruck machende Form eingekleidet[11]). Dasselbe gilt von den Visionen. Es ist zwar denkbar, dafs die höheren Wahrheiten sich vor dem Geistesauge des Propheten in solch sinnliche Formen gekleidet, objektiviert haben, aber wahrscheinlich ist das nicht. Öfters widerspricht auch die Art der Vision der Annahme, dafs sie so in Verzückung geschaut sein sollte[12]). Überdies zeigt es sich anderwärts, dafs Ezechiel gern seine Ideen in symbolische Form kleidete und sie in Vergleichen, die er der Natur entlehnte, zuweilen in Form von Rätseln vortrug (Kap. XV, XVII, XIX; XXXI, 1—14): die Analogie spricht also für die Ansicht, dafs der Prophet dieselbe Freiheit, welche er hier und hinsichtlich der symbolischen Handlungen gebraucht, auch in Betreff der visionären Form angewandt hat[13]).

Dieselbe scharf gezeichnete und sich selbst gleich bleibende Individualität, welche sich in der Form seiner Prophetieen ausspricht, offenbart sich auch in seiner Sprache. Sie kennzeichnet sich durch den immer wiederkehrenden Gebrauch derselben Worte und Sprachweisen. So wird der Prophet von Jahwe jedesmal als „Menschensohn" (בֶּן־אָדָם, Kap. II, 1, 3, 6, 8, und ferner über 90 mal) angeredet; als Unglücksfälle, welche Israel treffen sollen, werden genannt „Schwert, Hunger, Pest", wozu manchmal noch „das wilde Getier" hinzugefügt wird (Kap. V, 17; VI, 11; VII, 15; XII, 16; XIV, 21; XXXIV, 25 u. s. w.). Öfters wiederkehrende Formeln sind ferner: „wende dein Angesicht gegen u. s. w."; „Haus der Widerspenstigkeit"; „also spricht der Herr Jahwe"; „Ausspruch (נְאֻם) des Herrn Jahwe"; „sie sollen wissen, dafs ich Jahwe bin" u. s. w. [14]). Übrigens schliefst diese Gleichmäfsigkeit des Sprachgebrauches eine gewisse Verschiedenheit in Form und Ton, welche meistens mit der Art des behandelten Gegenstandes zusammenhängt, durchaus nicht aus [15]). Grofs ist die Zahl der Wörter und Formen, welche allein oder zuerst bei Ezechiel vorkommen; mit der relativen Unreinheit seiner Sprache mufs dies aus seinem Aufenthalt in der Fremde erklärt werden [16]).

[11]) Die einzige symbolische Handlung, welche wirklich verrichtet sein kann, wird uns Kap. XXIV, 15 ff. erzählt; es ist wenigstens denkbar, dafs Ezechiel nach dem Tode seiner Frau sich der Trauerklage enthalten und dadurch die Aufmerksamkeit des Volkes auf seine Person und das Wort Jahwes gelenkt hat, welches er verkündigen wollte. Mit den übrigen sinnbildlichen Verrichtungen verhält es sich jedoch wie mit Kap. XXIV, 3—14, wo der Prophet selbst (Vs. 3) erklärt, dafs die Handlung, welche er beschreibt, nicht wirklich stattgefunden habe, sondern wie ein „Gleichnis" betrachtet werden müsse (מָשָׁל; siehe *Ez.* XVII, 2; XXI, 5 [in Luthers Übersetzung XX, 49]). Vgl. die nähere Erklärung der einzelnen Beispiele in § 61 ff.

[12]) Sehr verwickelt sind die Visionen Kap. I, X, XL ff.; es ist undenkbar, dafs Ezechiel alle diese kleinen Einzelheiten in ekstatischem Zustande geschaut und sich ins Gedächtnis eingeprägt habe. Über Kap. XXXVII, 1—14 kann, obwohl diese Stelle einfacher und erhabener ist, nicht anders geurteilt werden. Über Kap. VIII wird unten (§ 61 N. 6—9) gehandelt werden: doch fällt alsbald in die Augen, dafs Ezechiel von den dort mitgetheilten Einzelheiten auf natürlichem Wege Kenntnis erhalten haben muss, trotzdem er es so darstellt, als sei er in Ekstase nach Jerusalem versetzt worden und dort Zeuge der geschilderten Greuel gewesen. Dafs diese Auffassung sich empfiehlt auf Grund der Art und Weise, in welcher hier die Engel handelnd auftreten, ist bereits bemerkt worden (§ 40 N. 10).

[13]) Auch andere Prophetieen, wie Kap. XVI; XXI, 23 ff. [18 ff.]; XXIII; XXXII legen Zeugnis von Ezechiels Vorliebe für plastische Darstellung ab; seine Bilder und Allegorieen sind öfters sehr genau und bis in die kleinsten

Einzelheiten, zuweilen sogar bis zum Ekelhaften, ausgearbeitet. Wir dürfen daraus sowohl die Richtung herleiten, in welcher Ezechiels Talent sich entwickelt hatte, als auch die Art der Darstellungen ableiten, an welchen seine Zeitgenossen Freude empfanden. Daraus folgt sogleich, dafs es für ihn mehr Veranlassungen als für andere gab, sich vorzugsweise der Sinnbilder zu bedienen und noch einen viel freieren Gebrauch davon zu machen, als die Propheten, welche ihm vorangegangen waren. Vgl. § 64.

[14]) Für jeden dieser Ausdrücke siehe die nachfolgenden Reihen von Stellen: *a*) Kap. IV, 3, 7; VI, 2; XIII, 17; XXI, 2, 7 u. s. w.; *b*) oben N. 7; *c*) Kap. II, 4; III, 11, 27; V, 5, 7, 8 u. s. w.; *d*) Kap. V, 11; XI, 8, 21; XII, 25 u. s. w.; *e*) Kap. V, 13; VI, 10, 14; VII, 27 u. s. w. Die oben gegebene Liste könnte noch erweitert werden. So spricht Ezechiel jedesmal von „den Bergen Israels", Kap. VI, 2, 3; XIX, 9; XXXIII, 28; XXXIV, 13, 14; XXXV, 12; XXXVI, 1, 4, 8; XXXVII, 22; XXXVIII, 8; XXXIX, 2, 4, 17; Kanaan nennt er „das Land Israels", Kap. XXVII, 17; XL, 2; XLVII, 18 (ebenso später in der *Chronika*); den Anfang der Offenbarung schildert er mit den Worten: „Die Hand Jahwes war über mir", Kap. I, 3; III, 22; XXXVII, 1; XL, 1.

[15]) Insonderheit gilt dies von den Prophetieen wider die Heiden, Kap. XXV ff. Aber auch schon in Kap. I—XXIV finden wir einige Weissagungen von eigentümlicher Art, z. B. Kap. XVI (mit dem Kap. XXIII sehr nahe verwandt ist; vgl. Zunz, *ZDMG*. XXVII, 680 f.). Siehe ferner Ewald (*Proph.* [2] II, 334 ff.); Stähelin (*Einl.* S. 301 ff.) und unten § 64.

[16]) Vgl. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge* S. 159 f.; *ZDMG*. XXVII, 679, 681; Smend S. XXVIII f., sowie das *Specimen glossarii Ezechielico-Babylonici* von Friedr. Delitzsch, p. X—XVIII der S. Baer'schen Ausgabe des *Ezechiel* (Lips. 1884).

Die Zusammenstellung und Einrichtung des Prophetieenbuches des Ezechiel soll unten (§ 64) mit Vorbedacht erwogen werden. Unserer näheren Betrachtung seines Inhaltes (§ 61—63) legen wir vorläufig die Einteilung zu Grunde, welche schon bei einer oberflächlichen Einsicht deutlich in die Augen springt. Die erste Hälfte (Kap. I—XXIV) enthält Prophetieen wider Israel, von denen einige mit Zeitbestimmungen versehen sind (Kap. I, 2; VIII, 1; XX, 1; XXIV, 1), die alle vor die Zerstörung Jerusalems fallen (§ 61). Die zweite Hälfte besteht aus zwei Teilen, deren erster, Kap. XXV—XXXII, Ezechiels Prophetieen wider die Heiden enthält; der zweite, Kap. XXXIII—XLVIII, sich hauptsächlich mit der Zukunft Judas und Israels beschäftigt. Die Prophetieen wider die Heiden (§ 62) stammen aus verschiedenen Zeiten, in denen des letzten Teiles (§ 63) wird die Zerstörung Jerusalems durchgängig vorausgesetzt.

§ 61. Die Strafreden wider Israel, *Ez.* I—XXIV.

Die erste Hälfte der Weissagungen des Ezechiel enthält in den Aufschriften Kap. 1, 2; VIII, 1; XX, 1; XXIV, 1 vier Zeitbestimmungen, welche uns nacheinander in das 5., 6., 7. und 9. Jahr nach der Wegführung Jojachins versetzen; überdies finden wir Kap. XIV einen ganz neuen Anfang, wenn auch ohne Zeitbestimmung. Zwar nicht in Widerspruch mit diesen Aufschriften, aber doch in gewissem Grade davon unabhängig ist die Einteilung dieser ersten Hälfte in sechs Gruppen: Kap. I—III, 21; III, 22—VII; VIII—XI; XII—XIX; XX—XXIII; XXIV, welche durch den Inhalt gefordert zu werden scheint[1]).

[1]) Diese Einteilung stimmt fast überein mit derjenigen von Smend in seinem Kommentar zu *Ezechiel*, welcher nur Kap. XXIV mit XX—XXIII verbindet, und findet in der Analyse des Inhaltes der sechs Gruppen ihre Rechtfertigung. Sie weicht auch nicht allzusehr ab von der Einteilung, welche Hävernick macht: während dieser nämlich den Umfang der letzten vier Gruppen ebenso bestimmt, hält er die erste bereits bei Kap. III, 15 für beendigt und rechnet zu der zweiten Gruppe Kap. III, 16—VII. Ewald (*Proph.*² II, 338 f.) teilt die erste Hälfte in drei Gruppen, Kap. I—XI (Schilderung des Anfangs der prophetischen Wirksamkeit Ezechiels, der ihm zu teil gewordenen Theophanie und seiner Anerkennung seitens der Mitgefangenen); Kap. XII—XX (seine näheren Strafreden, zu denen die Berichte aus Jerusalem ihm Anlaſs gaben); Kap. XXI—XXIV (letzte Reden aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems). Warum diese Anordnung weniger annehmbar erscheint, wird sich sogleich deutlicher ergeben; daſs sie durch die Aufschriften und Zeitbestimmungen, welche doch von Ezechiel selbst aufgezeichnet sind, nicht empfohlen wird, fällt ohne weiteres in die Augen.

I. *Ez.* I—III, 21. In der Vision seiner Berufung schildert der Prophet ausführlich die vier Cherubîm (I, 5—14) mit den sie begleitenden Rädern (Vs. 15—21), die über sie ausgespannte Himmelsveste (Vs. 22—25) und den Thron Jahwes (Vs. 26—28). Von diesem Throne aus dringt ihm die Stimme Jahwes in die Ohren, welcher ihn als Propheten unter Israel aussendet, aber ihm nur eine sehr geringe Hoffnung hinsichtlich der Früchte seiner Wirksamkeit einflöſst (II, 1—7). Der dem Ezechiel gewordene Auftrag wird im weiteren Verlauf in symbolischer Form wiederholt (II, 8—III, 3) und ihm Treue in der Wahrnehmung seines schwierigen und gefahrvollen Amtes zur Pflicht gemacht (III, 4—11). Die Theophanie ist zu Ende (Vs. 12 f.) und Ezechiel kehrt wieder zu den Gefangenen zurück (Vs. 14 f.); nach sieben Tagen vernimmt er

aufs neue die Stimme Jahwes, welcher ihm seine Verantwortlichkeit vor Augen stellt (Vs. 16—21)[2]). Mit Vs. 22 beginnt, wie es scheint, ein neuer Abschnitt, Vs. 22—27, welcher als Einleitung zu Kap. IV—VII zu betrachten ist. Sein Inhalt ist freilich nicht klar genug, um allen Zweifel in dieser Hinsicht auszuschliefsen[3]).

[2]) Über die Bedeutung der in dieser Vision vorkommenden Symbole vergleiche man die Kommentare. Bereits in Kap. II, 1—7 wird E. als Prophet angestellt und ausgesandt; in Kap. III, 4—11 wird die Erteilung des Auftrages wiederholt; demzufolge begiebt er sich dann auch Kap. III, 14 f. zu den Gefangenen. Wir würden erwarten, dafs uns nun hinsichtlich seiner Predigt Bericht erstattet würde. Aber auf das siebentägige Stillschweigen (Vs. 15) folgt Vs. 16—21 eine neue Offenbarung Jahwes, welche an den Propheten allein gerichtet und mit Kap. XXXIII, 1—9 parallel ist. Smend setzt die Überschrift „Ezechiels erste Wirksamkeit“ darüber und meint, dafs Ezechiel hier ein neues Amt übertragen werde, nämlich das eines Seelsorgers der Gefangenen. Aber es erhellt nicht, dafs *e mente auctoris* der Wächter, dessen Arbeit hier beschrieben wird, von dem in Kap. II, 1 ff. gezeichneten Propheten unterschieden werden mufs; von seiner Wirksamkeit vernehmen wir in jedem Falle nichts. Vgl. N. 3.

[3]) Für die Verbindung von Kap. III, 22—27 mit IV ff. spricht, dafs IV, 1 kein neuer Anfang ist, wohl aber III, 22; ferner die Beziehung auf III, 25 in IV, 8*a*. Vielleicht kann dem noch hinzugefügt werden, dafs E. in Kap. IV abbildet und darstellt, was er zu sagen hat, in Übereinstimmung mit III, 24*b*—26. Aber gleichwie in Kap. III, 16—21 nicht deutlich zu lesen steht, dafs E. seine Wirksamkeit begann, so kann auch III, 25 schwerlich aufgefafst werden als ein Bericht darüber, dafs er, durch den Widerstand der Gefangenen gezwungen, diese Thätigkeit aufgeben mufste, und es steht also auch nicht fest, dafs mit Vs. 22 eine zweite Periode des Lebens des Propheten beginnt. Die Unsicherheit, welche hier zurückbleibt, hängt mit dem eigentümlichen Charakter des Buches zusammen, worin Kap. III, 22—27; XXIV, 26 f.; XXXIII, 21 f. einander entsprechen und Zeugnis von ein und demselben Plan ablegen, nach welchem das Ganze bearbeitet ist. Siehe § 64.

II. Auf eine neue Offenbarung Jahwes an Ezechiel, worin ihm die Richtschnur für sein künftiges Benehmen vorgezeichnet wird, Kap. III, 22—27 (vgl. N. 2 und 3), folgt in Kap. IV—VII die Ankündigung der Belagerung und Eroberung von Jerusalem, sowie der Gefangenschaft Israels. Der Prophet erzählt, dafs Jahwe ihm befohlen habe, das Schicksal Jerusalems abzubilden und die Gefangenschaft Judas und Israels symbolisch darzustellen (Kap. IV)[4]); danach sagt er voraus, wiederum in der Form einer sinnbildlichen Handlung, dafs ein Drittel der Bewohner von Jerusalem durch den Hunger, ein anderes Drittel durch das Schwert umkommen werde, während die übrigen unter die Völker zerstreut werden sollen (V, 1—4); diese selbige Prophezeiung

wird dann in nicht-bildlichen Ausdrücken wiederholt (Vs. 5—17). Wenn der Prophet sich in Kap. VI an die Berge und in Kap. VII an das Land Israels wendet, so geschieht es, um dieselbe Katastrophe anzukündigen: Hunger, Schwert und Pest sind die Mittel, deren Jahwe sich bedienen wird, um die Sünden seines Volkes, namentlich den Götzendienst, zu bestrafen[5]).

[4]) Die beiden oben genannten Dinge, die Belagerung von Jerusalem und die Gefangenschaft, werden nicht auseinander gehalten, sondern durcheinander behandelt. Der Versuch, welchen Cornill angestellt hat, um durch eine andere Anordnung der Verse mehr Ordnung in die Darstellung zu bringen — die Reihenfolge ist bei ihm: Vs. 4—6 [Vs. 7 unecht], 8, 9, 12—15, 1—3, 10. 11, 16, 17 — erscheint sehr gewagt. Dagegen liest er mit Recht, indem er der LXX und anderen folgt, in Vs. 5 und 9 190 statt 390, und versteht also die Prophezeiung dahin, dafs die Gefangenschaft Judas 40 Jahre, die Israels — welche c. 150 Jahre früher begonnen hat — 190 Jahre dauern soll. Auch müssen wir ihm zustimmen, wenn er (S. 196) sagt: „Dafs die hier berichtete Handlung nicht wirklich vollzogen wurde, bedarf kaum der ausdrücklichen Versicherung;“ gegen Klostermann siehe § 60 N. 7. Da es hier gerade auf die Zahlen ankommt, so würde das wirkliche Sichniederlegen des E. zuerst auf die rechte, dann auf die linke Seite die Zuschauer nicht einmal das gelehrt haben, was sie vernehmen mufsten, es sei denn, dafs man die ungereimte Voraussetzung zu Hilfe nähme, dafs sie die Tage zählten, während welcher E. sich ihnen so zeigte. Aber der ganze Abschnitt mit seinem „Ineinander“ von Belagerung und Gefangenschaft protestiert laut gegen die Ansicht, dafs wir hier etwas anderes vor uns haben als eine Einkleidung prophetischer Gedanken: Vs. 16 f. ist an und für sich entscheidend, allen diesbezüglichen Zweifel aufzuheben.

[5]) Über die Symbolik in Kap. V, 1—5, welche sehr eng mit den in Kap. IV enthaltenen Vorstellungen zusammenhängt, mufs in derselben Weise geurteilt werden. Was ferner in Kap. V, 6—VII folgt, bedarf keiner Erläuterung. Die Strafankündigung des Propheten ist sehr allgemein, eintönig und wenig konkret: er spricht zwar von Abgötterei und Übertretung der Gebote Jahwes und erblickt darin die Ursachen des Elends, welches das Volk treffen wird (Kap. V, 5—7, 11; VI, 3, 4, 11 ff. u. s. w.), aber seine diesbezüglichen Aussprüche gehen nicht ins einzelne und enthalten nichts, was nicht ebenso gut in einem anderen Jahre als in dem fünften nach Jojachins Wegführung — in welches Kap. IV—VII wegen der Aufschrift Kap. I, 2 zu gehören scheinen — ausgesprochen sein kann.

III. Kap. VIII—XI enthält nach VIII, 1 eine Offenbarung, welche im 6. Jahr, am 5. Tage des 6. Monats in Gegenwart der Ältesten Israels, die in Ezechiels Wohnung zusammengekommen waren, ihm zu teil wurde. Der Prophet wird im Geiste nach Jerusalem versetzt und ist dort Zeuge der götzendienerischen Festlichkeiten, welche in dem Tempel oder in seiner unmittelbaren Nähe abgehalten werden (Kap. VIII):

namentlich wird ein gewisser Jaasanja ben Saphan als Teilnehmer an den Greueln genannt (Vs. 11)[6]). Auf Befehl Jahwes wird von seinen Dienern die Strafe an den Schuldigen ohne Schonung vollzogen; nur diejenigen, welche von einem der Engel als Getreue bezeichnet waren, werden verschont (Kap. IX). Jetzt wiederholt sich in Verbindung mit dem Vollzuge dieses Strafgerichtes die in Kap. I beschriebene Theophanie (Kap. X)[7]); Ezechiel wird nach dem östlichen Tempelthor geführt und prophezeit dort wider fünfundzwanzig Männer, unter denen sich Jaasanja ben Assur und Phelatja ben Benaja befinden, welche ihm als Anstifter des Übels bezeichnet werden; während er ihre Sünden tadelt und ihre Wegführung ankündigt, wird Phelatja von dem Gottesgericht getroffen (Kap. XI, 1—13)[8]). Danach eröffnet der Prophet den bereits weggeführten Israeliten, im Widerspruch mit der Erwartung der Bewohner Jerusalems, die Aussicht auf Rückkehr ins Vaterland, wo sie Jahwe treu dienen sollen (Vs. 14—21). Damit ist das Gesicht beendigt (Vs. 22—24), dessen Inhalt Ezechiel den Gefangenen mitteilt (Vs. 25)[9]).

[6]) Vier Arten von Götzendienst werden nacheinander beschrieben: Verehrung eines Götzenbildes (einer Aschera?), Vs. 5, 6; Verehrung von Tieren, deren Abbildungen in einem geheimen Gemach des Tempels angebracht waren, Vs. 7—12; Wehklage über Thammus, d. h. den Gott Adonis, Vs. 13—15; Anbetung der Sonne, Vs. 16—18. Diese Greuel werden in derartiger Folge aufgezählt, dafs jedesmal der folgende noch abscheulicher als der vorhergehende ist (Vs. 6, 13, 15). Der ganze Abschnitt ist höchst merkwürdig als Beitrag zur Kenntnis des Götzendienstes in Israel. Für unseren gegenwärtigen Zweck fragen wir e r s t e n s: wann fanden nach Ezechiel die Greuel statt, unter Zedekia, und zwar im 6. Jahre seiner Regierung, oder früher? Wir besitzen verschiedene Prophetieen von Jeremia aus der Zeit der Regierung Zedekias (§ 54), aber keine derselben läfst uns vermuten, dafs damals der Götzendienst so schamlos und noch dazu im Tempel selbst getrieben wurde. Auch anderwärts lesen wir nichts davon, es müfste denn sein 2 *Chron.* XXXVI, 14, eine Stelle, welcher keine Bedeutung beigelegt werden kann, da der Schreiber ganz allgemein redet, und zwar mit der Absicht, die Katastrophe, welche er bald schildern wollte, zu rechtfertigen. Dazu kommt, dafs in Vs. 17 auf die in Vs. 5—16 geschilderten Greuel zurückgeblickt wird, als gehörten sie bereits zur Vergangenheit. Endlich wenn es dem Propheten darum zu thun war, zu erklären, warum das Gericht nicht ausbleiben konnte, dann durfte er sich ebensosehr auf die früheren, aber noch nicht gestraften Greuel aus Manasses Regierungszeit (vgl. *Jer.* XV, 4) berufen, wie auf das, was später geschah. Wir haben also höchst wahrscheinlich mit H i t z i g dafür zu halten, dafs Manasses Tage dem Propheten im Geiste vorschwebten. Damit ist zugleich die Antwort auf die z w e i t e Frage gegeben: wie hatte Ezechiel von dem, was er hier erzählt, Kenntnis erhalten? Selbst wenn er über gleichzeitige Ereignisse sprach, würde man annehmen können, ja annehmen müssen, dafs sie ihm auf natürlichem Wege berichtet worden waren: wozu dann eine mechanische, übernatürliche Mitteilung dessen, was jeder Exulant

durch Briefwechsel u. s. w. (vgl. *Jer.* XXIX) ohne irgendwelche Mühe vernehmen konnte? Wenn aber Ezechiel vor allem die Abgötterei unter Manasse vor Augen hat, so ist es alsbald klar, wie er sie kannte, und dafs die visionäre Form auch hier zur Einkleidung gehört. Vgl. noch N. 8.

[7]) Ausdrücklich wird gesagt, dafs die göttliche Herrlichkeit sich dem Ezechiel auf dieselbe Weise offenbarte wie früher (Kap. VIII, 4; X, 15, 20, 22), wie sie denn auch in Kap. X ebenso wie in Kap. I beschrieben wird. Die Strafe soll an Jerusalem vollzogen werden und zwar von Jahwe; er mufs also bei dem von dem Propheten geschilderten Schauspiele zugegen sein, und zeigt sich dort mit demselben Glanz und in derselben Majestät, in der er früher erschienen war. Während der ganzen Vision ist denn auch nach der Vorstellung des Ezechiel Jahwes Herrlichkeit sichtbar (vgl. aufser Kap. VIII, 4, auch IX, 3; X, 1 ff.), und wenn Jahwes Stimme sich an ihn richtet, so geschieht das von seinem Throne über den Cherubîm. Höchst bemerkenswert ist übrigens die Beschreibung ihres Aussehens, Kap. X, 14, und nicht weniger die Bemerkung Vs. 20: „dies ist das Tier, welches ich am Flusse Chebar unter (sc. dem Throne) dem Gotte Israels sah, und *ich bemerkte*, *dafs es Cherubîm waren*." Dieser Name wird vor Kap. IX, 3 nicht gebraucht; der Prophet will also wahrscheinlich zu erkennen geben, dafs die von ihm geschauten Gestalten jetzt, wo sie sich ihm in dem Umkreis des Tempels zeigten, sich als Cherubîm erwiesen.

[8]) Ezechiels Strafrede, Kap. XI, 5—12, knüpft an ein Sprichwort an, dessen sich (nach Vs. 3) die Leiter des Volkes bedienten: „Es ist nicht an der Zeit, Häuser zu bauen; sie (Jerusalem) ist der Topf, und wir sind das Fleisch." Der Sinn dieser Worte ist nicht ganz deutlich (vgl. Smend); aus Vs. 7 ff. darf geschlossen werden, dafs die letzte Hälfte Vertrauen auf Jerusalems natürliche Stärke ausdrückte, welche, wie man meinte, ihre Einwohner gegen die Flammen des Krieges beschirmen würde; diese Erwartung, so prophezeit Ezechiel, ist eitel: die Jerusalemer werden durch Jahwe aus ihren Mauern geführt und dort gestraft werden. Der Tod des Phelatja, Vs. 13, mufs dazu dienen, dies zu veranschaulichen und ist ein Typus des Schicksals, welches seine Gesinnungsgenossen treffen soll. Man vermutet, dafs dieser Phelatja beim Tempel eines plötzlichen Todes gestorben war, und dafs E. hier diesem Ereignis die Bedeutung einer Prophezeiung giebt. Es kann freilich auch eine fingierte Person sein, die ausschliefslich dazu bestimmt ist, die Ankündigung des Strafgerichts zu veranschaulichen. Auch im folgenden, Vs. 14—21, knüpft Ezechiel seine Predigt an ein Wort der Einwohner von Jerusalem an; im Hinblick auf die Weggeführten sprachen diese: „sie sind ferne (lies: רָחֲקוּ) von Jahwe; uns ist das Land zum Erbteil gegeben." Dem stellt der Prophet seine Zuversicht gegenüber, dafs die Gefangenen — an welche er, Vs. 17—19*a*, unmittelbar seine Worte richtet, wiewohl er in Vs. 19*b*—21 von ihnen in der dritten Person spricht — in ihr Vaterland zurückkehren, dort alle götzendienerischen Greuel abthun und Jahwe von ganzem Herzen dienen werden. Die Übereinstimmung zwischen diesem Kapitel und *Jer.* XXIV ist, was die Gedanken betrifft, unverkennbar.

[9]) In Vs. 25 lesen wir: „und ich sprach zu den Gefangenen alle die Worte Jahwes, welche er mir gewiesen hatte." Hierin ist etwas Fremdes nicht nur im Zusammenhang mit Vs. 17—19*a* (vgl. N. 8), sondern auch mit Kap. VIII, 1, wo es von den Ältesten Israels heifst, dafs sie sich in der Wohnung Ezechiels versammelt hätten. Sind sie stumme Zeugen der Ekstase des Propheten gewesen?

Woher kommt es, dafs er Jahwes Worte nicht ihnen, sondern den Gefangenen im allgemeinen mitteilt? Wenn, wie wir schon öfters bemerken mufsten, auch diese Vision sich als Einkleidung zeigt, wie haben wir dann über die Ältesten zu urteilen? Diese Fragen können erst in § 64 beantwortet werden, nachdem alle gleichartigen Erscheinungen, welche sich im Buche *Ezechiel* finden, nach einander erwogen sein werden.

IV. Stehen schon Kap. VIII—XI in engem Zusammenhang mit Kap. IV—VII derart, dafs das hier angekündigte Urteil dort durch Schilderung des Götzendienstes, der Vermessenheit und Lieblosigkeit der Jerusalemer gerechtfertigt wird, so ist das Verhältnis von Kap. XII—XIX zu der Prophezeiung des Schicksals von Jerusalem ein gleichartiges: nur finden wir hier nicht ein Ganzes, sondern eine Gruppe von Prophetieen, welche gewöhnlich nur durch ihre gemeinschaftliche Beziehung zu dem genannten Gegenstande miteinander verbunden sind. In Kap. XII wird zuerst die Wegführung des Zedekia symbolisch dargestellt (Vs. 1—16)[10]), dann wiederum durch ein Bild die bevorstehende Verwüstung des Landes angekündigt (Vs. 17—20). Darnach bestraft der Prophet den Unglauben an die Erfüllung der Unglücksprophetieen unter den Bewohnern von Juda (Vs. 21—28), worauf er sich an die Mitglieder des Prophetenstandes wendet, welche Israel eine frohe Zukunft verkündigen durften, aber gerade dadurch bewiesen, dafs Jahwe sie nicht gesandt hatte, und dafs ihnen das Heil ihres Volkes nicht am Herzen lag (Kap. XIII)[11]). Hierauf folgt eine neue Aufschrift (Kap. XIV, 1): einige von den Ältesten Israels versammeln sich in Ezechiels Wohnung; er nimmt daraus Veranlassung, ihnen statt eines Bescheides auf ihre Fragen Jahwes Gericht über ihre Sünde zu verkündigen (Vs. 2—5), was im weiteren auf ganz Israel in Beziehung zu seinen Propheten ausgedehnt wird (Vs. 6—11): deutlich ist also Kap. XIV, 1—11 die Fortsetzung von Kap. XII, 21—XIII, 23[12]). In einem folgenden Abschnitt (Kap. XIV, 12—20) wird der Gedanke entwickelt, dafs die Gerechten, welche inmitten der Gottlosen leben, für ihre Person zwar den Lohn ihrer Gerechtigkeit erhalten, aber selbst ihre nächsten Verwandten nicht retten werden[13]). Kap. XV vergleicht Jerusalem mit einer an beiden Enden verbrannten Weinstockranke, welche als gänzlich unbrauchbar bald weggeworfen wird. Kap. XVI enthält eine sehr ausführliche Strafrede wider Juda: die Bewohner des südlichen Reiches werden dargestellt unter dem Bilde einer schamlosen Hure kanaanitischer Herkunft, welche ihre beiden Schwestern, Samaria und Sodom, an schändlicher Bosheit noch weit übertrifft und einmal zu ihrer tiefen Demütigung zugleich mit diesen Schwestern, auf welche

sie früher von oben herniedersah, begnadigt werden soll; die hier angewandte Bildersprache ist kräftig, aber bisweilen unanständig. In Kap. XVII kehrt Ezechiel zu Zedekia zurück: er wird hier dargestellt unter dem Bilde einer Ceder, welche von Nebucadrezar nach Jojachins Wegführung gepflanzt wurde, aber nach Egypten sich hinneigte; der Prophet, in Entrüstung über seine Treulosigkeit und Meineidigkeit entbrannt, verkündigt ihm den unglücklichen Ausgang seiner Pläne, welche ihn des Thrones und Vaterlandes berauben sollen; dagegen spricht er die Erwartung aus, daſs einer der Spröſslinge des königlichen Geschlechts sich herrlich entwickeln und Israel zum Segen werden wird (Vs. 22—24)[14]. Kap. XVIII enthält eine geflissentliche Entwicklung von Ezechiels Ideen über Jahwes Gerechtigkeit (vgl. Kap. XIV, 12—20; § 60 N. 9), angeknüpft an ein auch aus *Jeremia* (Kap. XXXI, 29) bekanntes Sprichwort: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Kindern werden die Zähne stumpf" — welches von dem Propheten mit allem Nachdruck bekämpft wird. Die ganze Gruppe wird beschlossen von (Kap. XIX) einem Klagelied über das Schicksal der Fürsten Judas. dargestellt unter dem Bilde einer Löwin (Vs. 1—9), dann eines Weinstockes (Vs. 10—14); Vs. 3 f. beziehen sich deutlich auf Joahas; Vs. 5—9 scheinen wohl auf Jojachin, Vs. 10—14 auf Zedekia Bezug zu haben, wiewohl erstgenannter Abschnitt hinsichtlich des darin gemeinten Königs mehr enthält, als uns anderwärts über Jojachin berichtet wird[15].

[10]) Auf den Befehl von Jahwe hin muſs E. unter dem Zuschauen der Exulanten bei Tage seinen Hausrat aus seiner Wohnung nach einem anderen Orte schaffen und abends selbst eine Öffnung in die Mauer seines Hauses brechen und mit verhülltem Angesicht sich durch dieselbe entfernen (Vs. 1—6). Er kommt dem Befehle nach (Vs. 7). Am anderen Tage befiehlt ihm Jahwe, die Bedeutung seiner Handlungsweise zu erklären; was er gethan hat, ist ein Zeichen dessen, was die Judäer bald werden thun müssen; nach einem fremden Lande werden sie ausziehen (Vs. 8—11); ihr Fürst (Zedekia) wird auf dieselbe Weise wie E. im Dunkeln ausziehen und sein Angesicht bedecken, damit er das Land nicht sehe; Jahwe wird sein Netz über ihn ausbreiten, ihn nach Chaldäa bringen, welches Land er nicht sehen und wo er sterben soll (Vs. 12 f.); sein unter die Heiden verstreutes Volk soll seine Sünden und Jahwes Macht erkennen (Vs. 14—16). Vergleichen wir die Prophetie über Zedekia mit dem Schicksal, welches diesen getroffen hat, so finden wir vollkommene Übereinstimmung: mit einzelnen Auserlesenen suchte er sich des Nachts aus Jerusalem durch die Flucht zu retten, wurde aber ergriffen, des Augenlichtes beraubt und nach Babel gebracht, wo er starb (*Jer.* LII, 7—11; 2 *Kön.* XXV, 4—7). Zwar bemerkt Umbreit (*Ez.* S. 62 N. 9), daſs die Worte des Propheten auch eine andere Auffassung zulassen, wodurch die Übereinstimmung mit der Geschichte

weniger treffend wird: das „Bedecken des Angesichtes“ ist das Sinnbild der Traurigkeit, und dafs Zedekia Chaldäa nicht sieht, ist eine natürliche Folge seiner Einkerkerung, welche in demselben Verse (13) in sehr starken Ausdrücken angekündigt war; was E. nach dieser Erklärung seiner Worte prophezeit, braucht deshalb weder als übernatürliche mechanische Mitteilung, noch als *vaticinium ex eventu* aufgefafst zu werden. Aber diese Bemerkungen sind doch, wenn auch nicht unrichtig, nicht ganz befriedigend und machen einigermafsen den Eindruck, als ob sie zu dem Zwecke erdacht seien, um das vorhandene Bedenken wegzuräumen. Dazu kommt, dafs Kap. XII, 12 f. im Buche *Ezechiel* nicht allein steht, wie aus N. 14, 21 hervorgehen wird, und dafs ihre Erklärung erst dann eine gelungene genannt werden kann, wenn sie auch auf die Parallelstellen sich anwenden läfst: dieser Forderung entspricht die Auffassung von Umbreit nicht. Wir kommen in § 64 auf diesen Gegenstand zurück. Hier nur noch ein Wort über die symbolische Handlung selbst: hat E. sie wirklich verrichtet? Eine verneinende Antwort scheint mir gefordert zu werden 1) durch die Art der Sache: die Handlung ist ziemlich verwickelt, nicht leicht auszuführen und, weil sie nicht auf einmal, sondern in zwei Teilen verrichtet werden mufs, auch nicht gerade sehr geeignet dazu, in die Augen zu fallen und Eindruck zu machen; 2) durch Vs. 8 f. Wenn E. wirklich den Befehl Jahwes ausgeführt hätte, so hätten die Gefangenen ohne Zweifel ihn sofort um Aufklärung gebeten. Dies berichtet er indessen nicht, wohl aber statt dessen, dafs ihm den folgenden Morgen eine Offenbarung von Jahwe zu teil wurde, also lautend: „Menschensohn, hat nicht das Haus Israels, das Haus der Widerspenstigkeit, zu dir gesagt: ‚was thust du?‘ Sprich zu ihnen: ‚Also spricht Jahwe‘ u. s. w.“ Liegt darin nicht ein deutlicher Hinweis darauf, dafs die Gefangenen nicht also gesprochen haben, sondern durch den Propheten sprechend eingeführt werden? Läfst die sonderbare, von ihm gewählte Form sich wohl auf eine andere Weise befriedigend erklären?

[11]) Was in der vorigen Anmerkung über Kap. XII, 1—16 gesagt wurde, findet sogleich seine Bestätigung in Vs. 17—20. Der Befehl Jahwes an E.: „dein Brot sollst du essen mit Beben, und dein Wasser trinken mit Zittern und Sorge“ — kann doch wohl nicht als eine wirklich empfangene und ausgeführte Vorschrift aufgefafst werden, sondern mufs offenbar nur dazu dienen, die Ankündigung dessen, was in Jerusalem geschehen soll, einzuleiten. — Von E.s Gewohnheit, seine Predigt an Sprichwörter anzuknüpfen, legen Vs. 21—25, 26—28 Zeugnis ab; diesmal richtet er das Wort gegen diejenigen, welche sprachen: „Die Tage verziehen sich und keine Prophetie erfüllt sich“ und „er schaut ein Gesicht, welches auf langen Lauf der Tage geht, und prophezeit für ferne Zeiten.“ So ist zugleich der Übergang gebahnt zu der Strafrede wider die Propheten, Kap. XIII, womit Kap. XXII, 23—31 verglichen werden mufs (Matthes, *De pseudopr. Hebr.* p. 77 sqq.). In Vs. 17—23 bekämpft er besonders die Frauen, welche das Volk verleiteten und ins Verderben stürzten. Mit *Jer.* XXIII, 9—40 und anderen Aussprüchen desselben Propheten hat Ez. XIII nicht allein Berührung, sondern stimmt auch hie und da in Ausdrücken überein.

[12]) Vgl. über diesen Zusammenhang die Kommentare. Wenn Vs. 1—8 vereinzelt daständen, so würde man noch meinen können, dafs Kap. XIV, 1 in der That der Anfang eines ganz neuen Abschnittes wäre. Aber Vs. 9—11

handeln bestimmt über die Pflichten des Propheten, sowie über die Gefahren welchen er ausgesetzt ist, und können nur als Fortsetzung von Kap. (XII, 21—2 XIII angesehen werden. Was daraus hervorgeht für Kap. XIV, 1, wird in § 6 nachgewiesen werden.

[13]) In Vs. 14, 20 werden Noah, Daniel und Job als Muster der Recht schaffenheit genannt. Wir dürfen daraus folgern, dafs diese drei Männer z Ezechiels Zeiten als solche allgemein bekannt waren. Aus Kap. XXVIII, geht ferner hervor, dafs Daniel auch als Typus des Weisen κατ' ἐξοχή betrachtet wurde. Auf der einen Seite fällt auf, dafs das Buch *Daniel* ihm dessen Namen es trägt, dieselben Eigenschaften zuerkennt, welche ihm hie von E. zugeschrieben werden, sodafs sicherlich ein Zusammenhang zwische diesem Buche und den Zeugnissen unseres Propheten besteht. Auf der ander Seite ist es sehr unwahrscheinlich, dafs er hier über einen Zeitgenossen sprich dessen glänzende Laufbahn — wenn wir den Berichten des Buches *Dani* folgen — damals, im 6. Jahre nach Jojachins Wegführung, erst eben begonne hatte; fremd erscheint es vor allen Dingen, dafs er ihn hier in einem Atemzug mit Noah und Job nennt. Näheres darüber siehe in Hauptstück XI.

[14]) Über dieses Kapitel verdient aufser den Kommentaren van Gils (*Comment. in Ez. cap.* XVII [1836]) zu Rate gezogen zu werden. Nachdem i Vs. 1—10 das Rätsel und in Vs. 11—15 die Erklärung desselben vorgetrage ist, folgt in Vs. 16—21 eine nähere Ankündigung des Schicksals des Zedeki Sie ist nicht so bestimmt und genau wie Kap. XII, 12 f., weist aber doch - namentlich in Vs. 16, 20 — deutlich darauf zurück und enthält noch ein andere Besonderheit: die Niederlage des egyptischen Heeres während de Belagerung von Jerusalem (Vs. 17). Van Gilse (p. 100 sqq.) vermutet, da das Rätsel (Vs. 1—10) früher aufgezeichnet ist als die Erklärung (Vs. 12—21 besonders weil letztere viel mehr ins einzelne geht als die Allegorie, zu der si gehört: nachdem der Hauptgedanke von Vs. 1—10 durch den Ausgang bestäti war, konnte E. ihn näher ausarbeiten, um seine Richtigkeit deutlicher hervo treten zu lassen. An und für sich ist diese Vermutung nicht unannehmba aber man sehe N. 10.

[15]) Vgl. Smend und gegen seine Ansicht, dafs Vs. 5—9 von eine Sympathie für Jojachin zeugen soll, Cornill S. 285 f. Das Bedenken, welche mich anfangs davon abhielt, Vs. 5—9 auf Jojachin zu beziehen (vgl. I. holl. Aus S. 274), dafs nämlich Kap. XIX dann überhaupt keine Prophezeiung enthalt ist bei der oben empfohlenen Erklärung von Vs. 10—14 hinfällig: beziehe sich diese Verse auf Zedekia, so geht E. darin auf die Zukunft über. Da im Text erwähnte Bedenken kann vielleicht durch die Annahme gehobe werden, dafs E. auch an Jojakim denkt und diesen nur deshalb nicht nenn weil nicht er, sondern sein Sohn von der Strafe der Wegführung nach Babe getroffen war. Auf Vs. 14*b* — wo einige lesen וְחֹדִי — kommen wir noch i § 64 zurück.

V. An der Spitze von Kap. XX—XXIII steht eine Aufschrif (Kap. XX, 1), in der wiederum eine Zusammenkunft der Ältester Israels in Ezechiels Wohnung, und zwar nun im 7. Jahr, am 10. Tag des 5. Monats, erwähnt wird. An diese Ältesten, oder besser gesagt

an das durch sie repräsentierte Volk richtet der Prophet in Kap. XX seine Rede: er erinnert an die Sünden Israels in Egypten, in der Wüste und in Kanaan, knüpft daran die Strafankündigung, endigt aber mit der Aussicht auf bessere Zeiten[16]). Im folgenden Kapitel tritt wieder die Ankündigung des Strafgerichts in den Vordergrund: Judäa wird durch Feuer verwüstet (Kap. XXI, 1—5), Jerusalem erobert und ausgemordet werden (Vs. 6—22); ihr Schicksal wird veranschaulicht in einer symbolischen Darstellung des Königs von Babel, welcher zweifelt, ob er den Weg nach Jerusalem oder aber nach Ammon einschlagen soll; Israel verharrt nichtsdestoweniger in seiner Widerspenstigkeit und wird samt seinem Könige aufs tiefste erniedrigt werden (Vs. 23—32)[17]); aber auch über die Ammoniter wird Jahwe seinen Zorn ausgiefsen (Vs. 33—37)[18]). Die Sittenlosigkeit Jerusalems, der Blutstadt, wird geschildert in Kap. XXII: die Greuel, welche ihre Einwohner von verschiedenem Rang und Stand verüben, sind die Ursachen ihres bevorstehenden Untergangs. Der folgende Abschnitt, Kap. XXIII, enthält wieder (vgl. Kap. XX) eine allgemeine Übersicht der Übertretungen Israels: Juda und Ephraim, welche hier als zwei Schwestern, Oholibah und Oholah, dargestellt werden, haben sich beide versündigt; ist die Strafe an der letzteren bereits vollzogen, so wird auch die erstere, welche ihre Schwester an Verdorbenheit übertroffen hat, dem Gerichte nicht entgehen[19]).

Es zeigt sich, dafs in diesen vier Kapiteln bei aller Verschiedenheit in der Form und in der Entwicklung, ein Hauptgedanke vorherrscht: das Sündenregister Israels wird hier erschlossen und offen dargelegt. Mit Recht hat man bemerkt[20]), dafs diese Idee vom Propheten selbst ausgesprochen wird (Kap. XX, 4; XXII, 2; XXIII, 36). Tritt sie in Kap. XXI weniger in den Vordergrund, so hängt doch auch dieses Kapitel mit dem vorhergehenden und den beiden folgenden zusammen. Wir sind also berechtigt, Kap. XX—XXIII, auch in Übereinstimmung mit den Aufschriften (Kap. XX, 1; XXIV, 1), als eine einzige Gruppe zu betrachten.

[16]) Höchst merkwürdige Dinge in betreff der Abgötterei, welche Israel zuerst in Egypten, danach in der Wüste, dann auch ein folgendes Geschlecht wiederum in der Wüste getrieben hat, werden uns hier Vs. 5—26 mitgeteilt. Wir dürfen aber nicht aus dem Auge verlieren, dafs die Tendenz der Rede des Ezechiel ihm gleichsam gebot, die Übertretungen des Volkes stark zu färben; es wird uns hier eben etwas anderes gegeben als unparteiische Geschichte. Beachtung verdient ferner die Erwartung (Vs. 30 ff.), dafs Jahwe über die bereits in Gefangenschaft weggeführten, aber noch immer abgöttischen

Israeliten Gericht halten wird, ja halten mufs, bevor er sie in ihr Vaterland zurückführen und an ihrer Anbetung und ihren Opfern Wohlgefallen finden kann. Über Vs. 25 f. vgl. die Kommentare.

[17]) In Vs. 31 f. liegt wirklich, wie auch die exegetische Überlieferung will, eine Ankündigung des Kommens des Messias; Hitzigs Auffassung (*Ez.* S. 152 f.) ist unnatürlich und gezwungen.

[18]) Diese Ankündigung von Ammons Schicksal erscheint in der ersten Hälfte der Weissagungen des Ezechiel, welche sich im übrigen ausschliefslich mit Israel beschäftigt, an verkehrtem Platze. Aber nach der Symbolik in Vs. 24—27 konnte sie nicht gut unterbleiben, ohne dafs der Schein entstand, als würde Ammon verschont werden, während Jerusalem durch den König von Babel gestraft wurde; diesen Schein beseitigt Vs. 33—37. Beachtung verdient übrigens das Motiv, welches in Vs. 33 genannt wird: „so spricht Jahwe über die Kinder Ammons und über ihre Schmach,“ d. h. über die Schmach, welche sie Juda angethan haben. Vgl. unten § 64.

[19]) Oholah bedeutet: *ihr Zelt;* so heifst Samaria, weil es sich ein eigenes Heiligtum gestiftet hat, statt sich an Jahwes Tempel in Jerusalem zu halten, auf welch letzteren hingedeutet wird in Oholibah, d. h. *mein Zelt* ist *in ihr*, dem Namen Jerusalems als des Sitzes des gesetzlichen, von Jahwe selbst verordneten Kultus. Das ganze Kapitel erinnert uns an *Jer.* III, wo derselbe Vergleich zwischen den beiden Schwestern mit demselben Resultat angestellt wird. Bei E. wird aber das gewählte Bild strenger festgehalten und wie in Kap. XVI mehr mit Einzelheiten ausgeschmückt.

[20]) Hitzig, *Ez.* S. 132 f.; Smend S. 127 f.; Hävernick, *Ez.* S. 306 f. Letzter hält die Verbindung von Kap. XX—XXIII zu einer Gruppe bereits durch die Aufschrift, Kap. XX, 1, für völlig gerechtfertigt. Aber es kann unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, dafs die dort erwähnten Ältesten schon in Kap. XX eine sehr untergeordnete Rolle spielen und in Kap. XXI—XXIII überhaupt nicht mehr auf sie geachtet wird. Was haben beispielsweise die Ältesten mit der ausführlichen Beschreibung der Sünden Jerusalems zu thun (Kap. XXII)? oder mit der Strafankündigung wider Ammon (Kap. XXI, 33—37)? Offenbar hat der Prophet sie Kap. XXI, 1, 6, 11, 19, 24 bereits ganz aus den Augen verloren.

VI. An dem Tage, an welchem die Belagerung von Jerusalem ihren Anfang nahm, im 9. Jahre, am 10. Tage des 10. Monats (*Jer.* LII, 4; 2 *Kön.* XXV, 1) erhält Ezechiel den Befehl, den bevorstehenden Fall der Stadt symbolisch darzustellen: das Sinnbild, dessen er sich bedient, ist ein Kessel, welcher mit Fleisch gefüllt aufs Feuer gesetzt wird; die daran klebende Unreinigkeit wird nicht fortgenommen, obwohl das Feuer heftig entfacht und der Inhalt des Kessels Stück für Stück daraus weggenommen wird: so wird auch Jerusalem, um gereinigt zu werden, vom äufsersten Unheil getroffen werden müssen (Kap. XXIV, 1—14)[21]). Zu derselben Zeit verkündigt Jahwe dem Propheten den Tod seiner Gattin und befiehlt ihm, dadurch, dafs er

sich der Trauerklage enthalte, den stummen Schmerz und die Verhärtung der Gefangenen bei Empfang der Nachricht von der Eroberung von Jerusalem sinnbildlich darzustellen: erst wenn die Trauerkunde eintrifft, wird Ezechiels Mund wieder geöffnet werden (Kap. XXIV, 15—27)[22].

[21]) Dafs die sinnbildliche Handlung nicht in Wirklichkeit von E. vollzogen wurde, ist hier wegen des Verses 3 deutlicher als anderwärts. Übrigens ist die Datierung dieser Weissagung (Vs. 1 f.) sehr merkwürdig; ein zweites Beispiel eines solchen Wissens in betreff dessen, was weit entfernt stattfand, finden wir in den prophetischen Schriften des A. T. nirgends, es sei denn *Ez.* XXXIII, 21 f., worüber man § 63 N. 1 vergleiche. Nicht mit Unrecht wurde deshalb oben (N. 10) auf diese Stelle hingewiesen wegen ihrer Parallelität mit den genauen Vorhersagungen, welche wir auch sonst bei E. antreffen und worauf wir in § 64 zurückkommen.

[22]) Für jeden, welcher eine tiefere Einsicht in die Zusammensetzung des Buches *Ezechiel* und in die wahre Bedeutung der von ihm gebrauchten Formen zu haben wünscht, ist ein genaues Studium dieses Abschnittes, auch in seinem Zusammenhang mit Kap. XXV—XXXII und Kap. XXXIII, 1 ff., 21 f., durchaus nötig. Der Tod der Gattin des Ezechiel — an dem in Vs. 1 genannten Tage? oder im Umkreis des dort angegebenen Zeitpunktes? — darf nicht in Zweifel gezogen werden. Doch ist es nicht eben sicher, dafs der Prophet dieses Ereignis durch göttliche Offenbarung im voraus gewufst hat (Vs. 16 f.), denn die Mitteilung von Jahwe enthält nichts anderes, als dafs er sich der Trauerklage enthalten mufs, was ihm auch später vorgeschrieben sein kann, nachdem der Schlag ihn bereits getroffen hatte. Wenn nun die Gefangenen eine Aufklärung seiner fremdartigen Handlungsweise von ihm fordern (Vs. 19), so weist er zwar auf eine Offenbarung hin, welche er von Jahwe empfangen habe, aber er beschreibt ihren Inhalt anders (Vs. 20—24), da er jetzt den Grund seines scheinbar so sonderbaren Benehmens auf Jahwe zurückführt und die Verhärtung, in welcher die Gefangenen Jerusalems Fall vernehmen werden, voraussagt, wie er sie bereits durch sein eigenes Verhalten vorher dargestellt hat. Dafs der Prophet hier wiederum mit grofser Freiheit seine Gedanken einkleidet, ist ganz ersichtlich. Noch verdient Beachtung, dafs die Rede Jahwes, welche sich Vs. 20—24 an die Gefangenen wendet, in Vs. 25—27, ohne dafs dieser Übergang irgendwie angedeutet würde, E. selbst betrifft. Er empfängt hier den Befehl, zu schweigen, zugleich aber wird ihm gesagt, dafs sein Mund geöffnet werden soll an dem Tage, an welchem die Nachricht von der Eroberung Jerusalems zu ihm kommt. Wirklich beginnt er (Kap. XXXIII, 21 f.) zu sprechen am Abend vor der Ankunft eines der Flüchtlinge aus der eroberten Stadt, d. h., da der Tag bei den Israeliten des Abends beginnt, am Tage selbst, an welchem der Bericht von dem Unglück ihn erreicht. Gerade hier werden, nachdem von seinem zeitweiligen Schweigen gesprochen ist, die Prophetieen wider die Heiden, welche ihrer Art nach nicht ausgesprochen, sondern sogleich aufgeschrieben wurden, in das Buch seiner Weissagungen eingefügt, Kap. XXV—XXXII. Dafs hier alles gut durchdacht und überlegt ist, erscheint unverkennbar. Vgl. ferner § 64.

§ 62. Die Prophetieen wider die Heiden, *Ez.* XXV—XXXII.

Alle Prophetieen des Ezechiel, welche ausschliefslich das Schicksal der heidnischen Völker betreffen, sind in Kap. XXV—XXXII vereinigt. Die anderwärts stehenden Weissagungen wider die Ammoniter (Kap. XXI, 33—37), Edom (Kap. XXXV) und Magog (Kap. XXXVIII f.) stehen auch oder sogar an erster Stelle in Verbindung mit Israels Zukunft.

Der Prophet beschäftigt sich nacheinander mit sieben Völkern. Vier davon (Ammon, Moab, Edom, Philister) werden in Kap. XXV abgehandelt. Ausführlicher behandelt er Tyrus (Kap. XXVI, 1—XXVIII, 19) und wirft dann einen Blick auf Sidon (Kap. XXVIII, 20—24). Hierauf folgt ein kurzer Epilog (Kap. XXVIII, 25 f.), in welchem das Gericht über alle umliegenden Völker, welche Israel schmähten (d. h. die genannten sechs Stämme und Städte), mit der Rückkehr Israels ins Vaterland in Verbindung gebracht wird. Endlich wendet sich Ezechiel an Egypten (Kap. XXIX—XXXII). Die Prophetie wider Sidon (Kap. XXVIII, 20—24) erscheint nach der ausführlichen Strafankündigung wider Tyrus, welche zugleich Phönizien betrifft, mehr oder weniger überflüssig. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dafs der Prophet diese Stadt besonders genannt hat mit Rücksicht auf die Siebenzahl, an der sonst eins gefehlt haben würde[1]).

Ezechiels Stillschweigen über so viele andere Völker kann uns nicht befremden; er beschränkt sich auf diejenigen, welche zu dieser Zeit mit Israel in näherer Beziehung standen. Von diesen bleiben nur die Chaldäer unerwähnt, was sich indessen aus der besonderen Aufgabe, welche ihnen nach der Überzeugung des Propheten von Jahwe übertragen ist, vielleicht auch aus der Vorsicht, welche ihm sein Aufenthalt in Babylonien gebot, leicht erklärt[2]).

[1]) So urteilen die allermeisten Ausleger. Bleek, *Einl.*[4] S. 395, bemerkt, dafs der Prophet in keinerlei Weise die Aufmerksamkeit auf die Siebenzahl lenkt, und folgert daraus, dafs wir hier viel eher an Zufall als an Absicht zu denken haben. Aber er achtet nicht auf Kap. XXVIII, 20—24.

[2]) Dafs E. ebenso wie Jeremia die Chaldäer für die Vollzieher des Gerichtes Jahwes über Israel ansieht, geht deutlich aus Kap. I—XXIV hervor. Sicherlich würde er — um ein Beispiel zu nennen — die Meineidigkeit des Zedekia in Kap. XVII nicht so streng getadelt haben, wenn er in Nebucadrezar nur den Überwältiger gesehen hätte.

I. Kap. XXV, 1—7. Diese Prophetie wider Ammon ist uns, ebenso wie die drei folgenden, ohne Zeitbestimmung überliefert. Doch

geht aus ihrem Inhalt deutlich hervor, dafs sie nach der Zerstörung Jerusalems, wahrscheinlich zu einer Zeit, als die Erinnerung daran noch sehr lebendig war, aufgezeichnet ist. Weil die Ammoniter sich über Jerusalems Fall gefreut haben, wird ihr Land von „den Söhnen des Ostens" [3]) verwüstet werden.

II. Kap. XXV, 8—11. Aus denselben Gründen soll auch an den Moabitern durch dieses Volk eine ähnliche Strafe vollzogen werden.

III. Kap. XXV, 12—14. Edom hat mitgewirkt zu Judas Untergang: Jahwes Strafgericht über sie soll durch Israel ausgeführt werden.

IV. Kap. XXV, 15—17. Auch die Philister haben Israel ihre uralte Feindschaft fühlen lassen: der gerechten Vergeltung werden sie nicht entgehen.

V. Kap. XXVI, 1—XXVIII, 19. Die Aufschrift (Kap. XXVI, 1) stellt diese Prophetieen wider Tyrus in das 11. Jahr nach Jojachins Wegführung, und zwar auf den ersten eines Monats, welcher indessen nicht genannt wird. Da in Vs. 2 die Freude, welche Tyrus über Jerusalems Fall empfindet, — nicht vorhergesagt, sondern — vorausgesetzt wird, so mufs (vgl. Kap. XXXIII, 21 und § 63 N. 1) einer der beiden letzten Monate des 11. Jahres in die Aufschrift eingeschaltet werden [4]). Die erste Prophetie (Kap. XXVI) verkündigt die Belagerung von Tyrus durch Nebucadrezar, welche mit der Eroberung und vollständigen Zerstörung der Stadt endigen soll. Die zweite (Kap. XXVII) ist ein Klagelied über ihren Fall und den Untergang ihres Handels, welcher hier bis ins einzelnste beschrieben wird. Die dritte endlich (Kap. XXVIII, 1—19) bestraft den Hochmut des Königs von Tyrus und schildert seine tiefe Erniedrigung, eine Folge der traurigen Katastrophe, welche die mächtige und stolze Handelsstadt treffen soll. Dafs diese Prophetieen nicht in ihrem ganzen Umfange erfüllt sind, steht fest, denn nachdem Tyrus eine 13jährige Belagerung ausgehalten hatte, hat es sich wahrscheinlich durch Kapitulation ergeben und sich dabei (vgl. Ez. XXIX, 17—21) von Nebucadrezar Bewahrung vor Plünderung ausbedungen; in keinem Falle hat dieser die Stadt zerstört oder gar vernichtet, denn ihr Handel blieb bestehen; so lange die persische Monarchie bestand, war sie eine sehr blühende Handelsstadt. Vergeblich hat man versucht, trotz dieser Thatsachen die vollständige Wahrheit dieser Prophetie Ezechiels aufrecht zu halten, während doch aus Kap. XXIX, 17—21, wie man es auch auffassen mag, hervorgeht, dafs er selbst keinen Anspruch auf solch eine Unfehlbarkeit macht, wie man ihm jetzt zuerkennen möchte [5]).

VI. Kap. XXVIII, 20—26 wird das Gericht über Sidon angekündigt und daraus der Schlufs gezogen, dafs Israel, wenn es in sein Vaterland zurückgekehrt ist, von keinem seiner Nachbarn irgendwie belästigt werden wird.

VII. Kap. XXIX—XXXII, Prophetieen wider Egypten, welche aus verschiedenen Jahren datieren. Die erste, Kap. XXIX, 1—16 (am 12. Tage des 10. Monats im 10. Jahre), geht aus von dem damals bestehenden Bunde zwischen Pharao Hophra und Zedekia, und verkündigt die bevorstehende Verwüstung des Landes und die Wegführung seiner Bewohner: nach 40 Jahren sollen sie in ihre Landesgrenzen zurückkehren, doch nur ein Königreich von geringer Macht bilden. Die zweite, Kap. XXIX, 17—XXX, 19 (am 1. Tage des 1. Monats des 27. Jahres), enthält die Prophezeiung, dafs Nebucadrezar in der Eroberung Egyptens eine Vergütung für seine unbelohnte Mühe finden wird, welche er bei der Belagerung von Tyrus verwandt hat; die Verwüstung, welche er anrichten wird, wird Kap. XXX, 1—19 näher beschrieben, und zwar so, dafs es zweifelhaft bleibt, ob dieser Abschnitt die Fortsetzung von Kap. XXIX, 17—21 ist, womit wir ihn verbunden haben, oder aber von Kap. XXIX, 1—16, in welchem Falle Kap. XXIX, 17—21 als ein von Ezechiel selbst eingefügtes Stück angesehen werden müfste. Der Unterschied ist von geringer Bedeutung, da die Erwartungen des Propheten hinsichtlich Egyptens Zukunft in der Zeit, welche zwischen Kap. XXIX, 1 und Vs. 17 lag, keine Änderung erlitten[6]). Die dritte Weissagung, Kap. XXX, 20—26 (am 7. Tage des 1. Monats des 11. Jahres), scheint mit der von Nebucadrezar den Egyptern während der Belagerung Jerusalems beigebrachten Niederlage in Zusammenhang zu stehen[7]). Ezechiel verkündigt, dafs diesem ersten Schlage gänzliche Vernichtung der Macht Hophras und Zerstreuung der Egypter in die Fremde folgen werde. Die vierte Prophetie, Kap. XXXI (am 1. Tage des 3. Monats des 11. Jahres), vergleicht Egypten mit Assur, dargestellt unter dem Bilde einer stolzen Ceder, und hält das Schicksal, welches diese letzte Macht getroffen hat, Egypten wie einen Spiegel der eigenen Zukunft vor und als einen Beweis, dafs es ohne Grund sich sicher wähnt. Der fünfte Abschnitt, Kap. XXXII, 1—16 (1. Tag des 12. Monats des 12. Jahres), ist ein Klagelied über die Erniedrigung, von welcher Pharao und sein durch Nebucadrezar unterjochtes Land getroffen werden sollen. Der sechste Abschnitt endlich, Kap. XXXII, 17—32 (am 15. Tage [desselben 12. Monats] des 12. Jahres), ist eine Fortsetzung des fünften: Pharao und seine Streitmacht sinken nieder in den Scheol und liegen dort, aufs tiefste

erniedrigt, neben andern, welche mit dem Schwerte erschlagen sind[8]). — Auch über die Verwirklichung dieser Prophetieen herrschen verschiedenartige Ansichten. Eine Eroberung Egyptens durch Nebucadrezar konnte, so lange dafür kein anderes Zeugnis als das des Flavius Josephus (*Arch. Jud.* X, 9 § 7) angeführt werden konnte, nicht als Thatsache anerkannt werden. Ob die Entdeckungen der letzten Jahre sowohl in Egypten als in Babylonien zu einer anderen Entscheidung führen müssen, erscheint vorläufig noch zweifelhaft: die Inschrift von Nes-Hor erwähnt ebensowenig Nebucadrezar wie sein Heer; das Fragment der Annalen des Nebucadrezar spricht zwar von einem Kriege gegen einen egyptischen König (Amasis?), sagt aber nicht, wo derselbe geführt worden ist und mit welchem Ausgang; dafs die Inschrift und das Fragment sich auf ein und dieselbe Thatsache bezögen, ist höchst unwahrscheinlich. In keinem Falle hat das Schicksal Egyptens und das des Pharao den Erwartungen des Ezechiel (und denen des Jeremia) vollständig entsprochen[9]).

[3]) So heifsen nicht die Chaldäer, wie man früher wohl meinte, sondern die Nachkommen Ismaels, die arabischen Volksstämme, welche im Osten von Palästina ein nomadisches Leben führten. Vgl. Henderson, *Ezek.* p. 124, und oben § 44 N. 4.

[4]) Hävernick, *Ez.* S. 418 f., glaubt, dafs der Prophet den 4. Monat meine, und diesen *den Monat* κατ' ἐξοχήν nenne, weil darin die Eroberung von Jerusalem stattgefunden habe — ein Ereignis, welches den Geist Ezechiels nach Vs. 2 ganz erfüllte. Aber es ist ganz offenbar, dafs in Vs. 2 die Eroberung von Jerusalem vorausgesetzt wird, denn wie konnte Ezechiel Tyrus wegen ihres Verhaltens nach diesem Ereignis bestrafen, wenn dasselbe noch nicht stattgefunden hatte? Wir haben vielmehr dafür zu halten, dafs die Ziffer des Monats ausgefallen ist und müssen diese Lücke auf Grund von Kap. XXXIII, 21 ausfüllen: wenn der Prophet erst in dem 10. Monat von Jerusalems Fall und Zerstörung Kenntnis erhielt, so kann Kap. XXVI nicht früher als am 1. des 11. Monats geschrieben sein. Vgl. übrigens § 63 N. 1.

[5]) Obige Inhaltsangabe von Kap. XXVI—XXVIII, 19 würde gänzlich umgeändert werden müssen, wenn die Behauptungen gebilligt werden müfsten, welche C. H. Manchot in seiner Abhandlung: *Ezechiels Weissagung wider Tyrus JfpT.* XIV, 423—480) aufgestellt hat. Aber wir können seine Bedenken gegen die Einheit der drei Unterteile dieser Prophetie nicht gelten lassen; sie beruhen auf willkürlichen Forderungen, welche er an Ezechiel stellt, und sind zum Teil sehr weit hergeholt. Demgemäfs ist auch die Rekonstruktion der ursprünglichen, teils aus der persischen, teils aus der griechischen Zeit herstammenden Stücke hinfällig, aus deren Ineinanderschiebung und Verschmelzung Kap. XXVI—XXVIII, 19 nach seinem Urteil entstanden ist. Aber überdies sind die für die Rekonstruktion angeführten Beweise äufserst schwach und spitzfindig; insbesondere gilt dies von den Folgerungen, welche er aus der Liste der Edelsteine im hebräischen und griechischen Text von Kap. XXVIII, 13 zieht (S. 473 ff., 476 ff.), welche nicht leicht irgend jemandes Zustimmung finden werden. Die

nähere Entwicklung der hier kurz erwähnten Bedenken gehört nicht hierher und wird, wenn nötig, an einer anderen Stelle gegeben werden.

Die Frage, ob Tyrus von Nebucadrezar erobert worden ist, ist ein sehr strittiger Punkt. Man kann darüber zu Rate ziehen u. a. Hengstenberg, *De rebus Tyriorum* (1832) p. 31 sqq.; Hävernick, *Ez.* S. 420—437; Movers, *Die Phönizier* II, 1 S. 448 ff., 461 ff.; Tholuck, *Die Propheten* S. 132 ff. (vgl. Matthes, *Godg. Bijdr.* 1861 S. 781 ff.); Hitzig, *Jes.* S. 273 ff.; *Ez.* S. 227 ff.; Smend S. 184 ff. Die Entscheidung mufs natürlich von den Zeugnissen des Altertums abhängen. Zuvörderst steht nun fest, *dafs kein einziger Geschichtsschreiber die Eroberung von Tyrus durch Nebucadrezar berichtet.* Josephus (*Arch. Jud.* XI, 11 § 1; *c. Ap.* I, 21) teilt uns mit, dafs Philostratus und Menander die 13jährige Belagerung der Stadt erwähnen, aber weder er selbst, noch einer dieser Schriftsteller spricht von ihrer Eroberung. Auch Justinus (XVIII, 3) und Megasthenes (bei Josephus, *Arch. Jud.* X, 11 § 1 und Strabo XV, 1 § 6 [ed. Tauchn. III, 251]), auf die sich Hävernick beruft, sprechen mit keiner Silbe davon. Aber Ezechiel selbst? Man lese seine Prophetie, Kap. XXIX, 17—21! Sie wurde im 27. Jahre, d. h. 570 v. Chr., unmittelbar nach dem Ende der Belagerung geschrieben. In Vs. 18 heifst es nun: „Nebucadrezar, König von Babel, hat sein Heer einen schweren Dienst thun lassen (הֶעֱבִיד־עֲבֹדָה) gegen Tyrus; jegliches Haupt ist kahl, jegliche Schulter ist abgerieben, und er und sein Heer haben aus Tyrus keinen Lohn empfangen (לֹא־הָיָה לוֹ) wegen (עַל) der Arbeit, welche er gegen sie unternommen hat.“ Darum wird ihm Jahwe Egypten zur Plünderung übergeben, um also sein Heer zu belohnen (Vs. 19); „als seinen Lohn, für den er gedient hat, habe ich (Jahwe) ihm das Land Egypten gegeben, denn sie haben es für mich gethan, sagt der Herr Jahwe“ (Vs. 20). Stände es nun erst fest, dafs die Stadt eingenommen war, so würde man — mit Hieronymus ad h. l. — annehmen können, dafs die Tyrer ihre Schätze in Sicherheit gebracht hätten und dafs infolge dessen Nebucadrezar nur geringe oder gar keine Beute gemacht hat. Aber eine Eroberung von Tyrus wird, wie wir sahen, nirgends berichtet. So liegt es denn am nächsten, Ezechiels Worte so aufzufassen, wie es z. B. Hitzig (S. 227) thut. Der Prophet sagt ausdrücklich, dafs der chaldäische König und sein Heer keinen Lohn empfangen haben. Ohne Not dürfen wir seine Worte nicht so verstehen, als habe er von einem ungenügenden, einem der Arbeit nicht entsprechenden Lohne gesprochen. Wir brauchen darum nicht anzunehmen, dafs Tyrus seine Unabhängigkeit zu behaupten gewufst hat; dagegen spricht in der That viel, u. a. auch der Bericht, welchen Josephus (*c. Ap.* I, 21) über die Könige von Tyrus aus Menander mitteilt. Aber die Stadt kann kapituliert haben und dadurch von der Plünderung verschont geblieben sein, ja sogar sehr vorteilhafte Bedingungen zu Bewahrung einer gewissen Unabhängigkeit sich ausbedungen haben. Aber — und das ist der Punkt, auf den alles ankommt für unseren gegenwärtigen Zweck — solch eine Kapitulation nach 13jähriger Belagerung, bei der die Stadt nicht nur verschont wurde, sondern auch reich und mächtig blieb, durch die ihr Handel nicht berührt wurde, solch eine Kapitulation ist keine Verwirklichung der Prophetie des Ezechiel, vielmehr das Gegenteil davon. Man lese doch die starken Ausdrücke, welche der Prophet Kap. XXVI—XXVIII gebraucht! Zwar behauptet man, dafs der Verfall von Tyrus aus Nebucadrezars Zeit datiere und

dafs die Zerstörung der Stadt (NB. durch die Muhamedaner, nach dem Ende der Kreuzzüge) nur die Vollendung des damals Begonnenen gewesen sei. Wenn dem auch so wäre, so würde dadurch Ezechiels Prophetie, welche nicht von langsamer Aufeinanderfolge, sondern von sofortiger Eroberung und Zerstörung spricht, nicht gerettet werden. Überdies aber giebt es keinen einzigen Grund dafür, diesen Verfall von Tyrus gerade im Jahre 570 v. Chr. beginnen zu lassen: die Keime desselben waren schon früher vorhanden und haben sich erst viel später stark entwickelt. — Es bleibt noch eine Schwierigkeit übrig: wie kann E. selbst in Kap. XXIX, 17—21 gleichsam das Bekenntnis ablegen, dafs seine Prophetie über Tyrus sich nicht erfüllt hat? Man halte fest 1) dafs dieses Bedenken ebensogut für diejenigen besteht, welche eine Eroberung von Tyrus annehmen. Auch in dem Falle erkennt der Prophet Kap. XXIX, 17 ff. an, dafs seine Erwartungen hinsichtlich des Schicksals der Handelsstadt sich nicht ganz verwirklicht haben; 2) dafs Kap. XXIX, 17 ff. in der That grofse Schwierigkeit bieten würde, wenn man annehmen müfste, dafs Jahwe selbst hier auf seinen früheren Beschlufs zurückkäme, sich aber allsogleich erklären, wenn der Prophet an dieser Stelle seine Einsicht in Jahwes Pläne, welche er im 27. Jahre erlangt hat, von seinen im 11. Jahre ausgesprochenen Ideen unterscheidet. Wenn nun auch die israelitischen Propheten Jahwe sprechend einführen, so sind sie sich des subjektiven Charakters ihrer Prophezeiungen doch bewufst gewesen; sicherlich Ezechiel, welcher — wie aus § 60—64 aufs deutlichste hervorgeht — in dem Gebrauche des Namens Jahwes und in der Einkleidung seiner prophetischen Erwartungen mit so grofser Freiheit zu Werke geht. Behalten wir dies im Sinne, dann hat die nähere Erklärung in Kap. XXIX nichts Befremdendes — oder doch nur für diejenigen, welche den israelitischen Propheten einen höheren Rang zuerkennen wollen, als sie selbst bekleidet zu haben glauben. Die Prophetie wider Tyrus war sicherlich auch in Ezechiels eigenen Augen zuvörderst ein Zeugnis wider die Üppigkeit, Sittenlosigkeit und Anmafsung der phönizischen Kaufleute und behält als solche auch in unseren Augen ihren Wert. Vgl. noch Kuenen, *Pr.* I, 123—129; II, 79 f., 98.

Was hier über *Ez.* XXVI—XXVIII bemerkt wurde, findet auch auf die übrigen Prophetieen über das Schicksal von Tyrus Anwendung, namentlich auf *Jer.* XXV, 22; XLVII, 4 und *Jes.* XXIII. Vgl. § 41 N. 21 ff.

[6]) Wenn wir mit Ewald (*PdAB.* [3] II, 485 f.) Kap. XXIX, 17—21 als ein vereinzelt dastehendes Stück betrachten, so wird natürlich Kap. XXX, 1—19 die Fortsetzung von Kap. XXIX, 1—16 und fällt damit auch in dieselbe Abfassungszeit, d. h. in den 10. Monat des 10. Jahres. Die Prophetieen Kap. XXX, 20 ff.; XXXI; XXXII, 1 ff., 17 ff. sind dann ferner ganz nach der Chronologie geordnet und waren sicherlich bereits mit den übrigen Weissagungen wider die Heiden zu einer Sammlung vereinigt, bevor Kap. XXIX, 17—21 geschrieben wurde, d. h. vor dem 27. Jahre. Zieht man in Betracht, dafs Kap. XL—XLVIII sicherlich nach Kap. I—XXIV und XXXIII—XXXIX geschrieben sind und dieser Abschnitt aus dem 25. Jahre datiert, so wird es sogar höchst wahrscheinlich, dafs das ganze Buch *Ezechiel* bereits vorhanden war, als Kap. XXIX, 17—21 aufgezeichnet wurde. Der Prophet mufste also diesen Abschnitt irgendwo einschieben und kann ihn um so eher zwischen die übrigen Weissagungen wider Egypten gestellt haben, als er nur geringen

Umfang hatte; dagegen würde er wahrscheinlich ein so umfangreiches Stück wie Kap. XXIX, 17—XXX, 19 am Ende der Sammlung wider die Heiden aufgenommen haben. Das ist es, was für die Selbständigkeit von Kap. XXIX, 17—21 spricht, aber bestimmte Sicherheit liefert auch diese Beobachtung uns nicht.

[7]) Während der zeitweiligen Aufhebung der Belagerung von Jerusalem, noch vor dem Ende des 10. Jahres Zedekias, wurde Jeremia gefangen genommen (*Jer.* XXXII, 1 ff.; oben § 54). Wir wissen nicht sicher, wann die Belagerung wieder aufgenommen wurde, aber es ist wenigstens möglich, dafs Ezechiel von der Niederlage der Egypter, welche voraufging, schon am 7. Tage des 1. Monats des 11. Jahres (der Regierung Zedekias, oder nach der Wegführung Jojachins — was auf dasselbe herauskommt) Kenntnis gehabt hat. Kap. XXX, 21 liefert kaum einen erträglichen Sinn, wenn wir die Stelle nicht mit einem schweren, dem Hophra zugefügten Schlag in Verbindung bringen.

[8]) Der Abschnitt Kap. XXXII, 17—32 ist gerade durch seine treffende Eintönigkeit, welche dem Inhalt so ganz entspricht, eine der poesievollsten und schönsten Prophetieen Ezechiels. Hitzig hat richtig bemerkt, dafs עָרֵל hier und sonst bei Ezechiel nicht *unbeschnitten*, sondern *nakt* bedeutet, und dafs in Vs. 27 die Helden der Vorzeit (מֵעוֹלָם, anstatt מֵעֲרֵלִים), welche in ihrer vollen Waffenrüstung begraben wurden, gegenübergestellt werden den Egyptern u. s. w., welche nakt ausgezogen in den Scheol hinabsanken.

[9]) Von Jeremias Prophetieen kommen hier in Betracht Kap. XLIII, 8—13; XLIV, 12—14, 27—30; XLVI, 13—26 (vgl. § 55 N. 4, 6; 56 N. 7). Die Frage nach der Erfüllung aller dieser Weissagungen fiel bis vor wenige Jahre gänzlich zusammen mit der Frage nach der Glaubwürdigkeit des Josephus l. c., und wurde von da aus positiv beantwortet u. a. von Hävernick S. 496—502 und den dort angeführten älteren Schriftstellern; Tholuck, *Die Propheten* S. 127 ff.; M. von Niebuhr, *Assur und Babel* S. 70 f., 90 f., 215 f.; negativ u. a. von Hitzig S. 230 ff.; Matthes, *Godg. Bijdr.* 1861 S. 778 ff. und von mir selbst in der I. holl. Ausg. S. 284—286; sowie in meinen *Pr.* I, 142—150 vgl. Smend S. 233 f. Die Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit waren damals — und sind noch immer — überwiegend. Josephus steht ganz allein da; Herodotus (II, 161 sqq.) weifs, obwohl er über die Regierung des Apries (= Hophra) ziemlich ausführlich handelt, nichts von einer Eroberung Egyptens; auch Berosus (bei Josephus c. Ap. I, 19), welcher Josephus zufolge von der Eroberung gesprochen haben soll, erwähnt nichts davon in dem Abschnitt, welcher wörtlich aus seinen *Chaldaica* genommen ist; ebensowenig Megasthenes (vgl. N. 5), welcher N. mit Hercules vergleicht und ihm die Eroberung Libyens und Iberiens, aber nicht Egyptens zuschreibt. Indessen würde man J. trotz seiner Isoliertheit folgen können, wenn seine Erzählung Vertrauen erweckte. Er erwähnt l. c. die Prophezeiung des Jeremia (Kap. XLIII f.), dafs N. Egypten erobern und einige der dort wohnenden Juden töten, andere nach Babel führen sollte, und fährt dann also fort: „Und das geschah. Denn im 5. Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, d. h. im 23. Jahre seiner Regierung, unternahm Nebucadrezar einen Kriegszug gegen Coele-Syrien und bekämpfte, nachdem er sich dieses Landes bemächtigt hatte, die Ammoniter und Moabiter. Er unterwarf sich diese Völker und machte danach einen Einfall in Egypten, um es zu unterjochen. Den damaligen König tötete er und nachdem er einen anderen eingesetzt hatte, führte er die dort wohnenden Juden gefangen nach

Babylon." Es mufs in der That befremdlich erscheinen, dafs dieser Erzählung noch irgendwelche Bedeutung beigelegt wird. Sie ist ja, was das Töten des egyptischen Königs (Hophra) und die Einsetzung seines Nachfolgers (Amasis) anbetrifft, *omnium consensu* vollständig unglaubwürdig; vgl. Herodotus II, 161 sqq., 169; Diodorus I, 68 und oben § 55 N. 6; — 2) offenbar unrichtig, was das Jahr des Einfalles in Egypten betrifft; denn im Jahre 581 war N. mit der Belagerung von Tyrus (c. 585—572) beschäftigt und konnte er schwerlich alle die von J. genannten Länder und am letzten Egypten erobern, während überdies — was alles entscheidet — aus dem Zeugnis Ezechiels, Kap. XXIX, 17—21, hervorgeht, dafs die Eroberung Egyptens im Jahre 570 noch nicht stattgefunden hatte; — 3) im Widerspruch mit dem, was Jos. selbst anderwärts berichtet: *c. Ap.* II, 11 will er beweisen, dafs Egypten durchaus nicht immer unabhängig gewesen ist, wie Apio behauptet hatte, im Gegenteil sich ebenso wie andere Völker unter die Oberherrschaft hat beugen müssen; er beruft sich zu dem Zweck auf die Unterwerfung unter die Perser und Macedonier: über Nebucadrezar und seine Eroberung kein einziges Wort; — endlich 4) offenbar der Prophetie selbst entnommen, deren Verwirklichung sie darthun soll. Sie wird angeknüpft an eine Inhaltsangabe von *Jer.* XLIII f., womit sie fernerhin gänzlich übereinstimmt; die Unterwerfung von Coele-Syrien, Ammon und Moab beruht, wie es scheint, auf *Jer.* XLVIII; XLIX, 1—6, 23—27; das 23. Jahr von N. würde nach 2 *Kön.* XXV, 8 das 4. nach dem Fall von Jerusalem sein, heifst hier aber das 5. ebenso wie *Jer.* LII, 29 f., sodafs wir annehmen müssen, Josephus habe diese Verse — wie wohl auch *A. J.* X, 8 § 5 — vor Augen gehabt und demselben seine Zeitbestimmung entlehnt. Ein solcher Gebrauch der Prophezeiung, als eines historischen Berichtes, ist ganz im Geiste von Josephus (vgl. l. c. § 2, 3) und wahrlich noch nicht ganz veraltet, wie das Beispiel eines M. von Niebuhr lehrt, welcher (S. 216 f.) einen vierten egyptischen Krieg Nebucadrezars in seine Erzählung aufnimmt allein auf Grund von *Ez.* XXIX, 17—XXX, 19. — Die Verwerfung der Erzählung des Josephus wird durch diese Erwägungen ohne Zweifel vollständig gerechtfertigt erscheinen.

Inzwischen ist durch das Hinzukommen neuen Baumaterials das Problem in eine andere Phase getreten. Vgl. Tiele, *Bab. Ass. Gesch.* S. 433—441 und die von ihm angeführten Schriftsteller und Abhandlungen. Dem, was Tiele über den Inhalt der jetzt bekannt gewordenen Berichte mitteilt, habe ich nichts Wesentliches hinzuzufügen. Den Folgerungen dagegen, welche er daraus zieht, kann ich nicht ganz zustimmen. Ich kann nämlich nicht zugeben, dafs *Ez.* XXIX, 17—XXX, 19 von dem Propheten *post eventum* umgearbeitet sei und demgemäfs als historischer Bericht über Nebucadrezars Zug durch Egypten aufgefafst werden dürfe, denn der Abschnitt ist viel zu poetisch und zu hyperbolisch, um als Erzählung aufgefafst zu werden, und enthält nichts, was E. nicht — entweder im Jahre 570 oder schon früher, vgl. N. 6 — erwartet haben kann; wäre sein Inhalt der Wirklichkeit entnommen oder darnach modifiziert, so würde er m. E. anders aussehen (vgl. XXX, 5 f., 7 f., 12, 18, aber auch Vs. 13—17). Wir müssen uns also streng an das halten, was das egyptische und das babylonische Dokument enthalten, und können dann den oben ausgesprochenen Zweifel nicht überwinden. Was 1) die Inschrift von Nes-Hor betrifft, so enthält sie auch nach den jüngsten Übersetzungen von Maspéro

und Brugsch (*Zeitschr. für ägypt. Sprache*, 1884, II, 87—90, 93—97) nichts über N. oder ein regelrechtes babylonisches Heer, erwähnt aber umherstreifende Scharen (vgl. 2 *Kön.* XXIV, 2), welche bis tief nach Egypten hineindrangen, aber von dem Autor der Aufschrift gehindert und NB. von dem König (Hophra) vertrieben wurden. Was ist hier von einem Siegeszuge Nebucadrezars zu finden? — 2) über das Annalenfragment vgl. vor allem Tiele S. 437 f. Es ist so stark lädiert und unvollständig, dafs wir nicht einmal den Namen des egyptischen Königs sicher kennen; von dem Streit zwischen ihm und N. wissen wir nur, dafs er in das 37. Jahr Nebucadrezars (= 568) fällt, und wir können als wahrscheinlich annehmen, dafs N. in demselben den Sieg davontrug oder denselben sich wenigstens zuschrieb; alles übrige ist unsicher oder unbekannt und kann erst durch die eventuelle Entdeckung eines zweiten Exemplares der Annalen aufgeklärt werden; — 3) im Jahre 568 regierte Amasis; was Nes-Hor erzählt, fand unter Hophra statt; um trotzdem die beiden Dokumente mit einander in Verbindung zu bringen, mufs man annehmen, dafs beide Könige einige Jahre zusammen regiert haben; vgl. Wiedemann, *Gesch. Aegyptens von Psammetich I bis auf Alex.* S. 169 ff.; *Aegypt. Gesch.* (Gotha 1884) S. 640 ff. Für diese Annahme spricht wenig oder nichts: die Heirat des Amasis mit der Schwester des Hophra ist wahrscheinlich nach der Überwältigung geschlossen worden, um sie zu legitimieren; der Stein (Champollion, *Mon.* IV, 443 N. 1), auf dem beide, Hophra und Amasis, abgebildet sind, beweist keineswegs, dafs auch letzterer die königliche Würde bekleidete. Dagegen ist nicht nur die Erzählung des Herodotus unzweifelhaft (vgl. noch II, 172, III, 1), sondern es steht auch fest, dafs Amasis im Jahre 570 zu regieren begann und von diesem Jahre seine Regierung datierte (Wiedemann, *Aegypt. Gesch.* S. 654 ff.). In dem babylonischen Annalenfragment von 568/7 wird denn auch nach *W.* selbst, Amasis als König genannt. Würde, fragen wir da, Nebucadrezar den Mitregent erwähnt haben an Stelle seines alten Widersachers Hophra, wenn dieser noch regiert hätte? Ich kann in der Vereinigung der beiden Dokumente nur einen Versuch der Harmonistik erblicken.

Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dafs sich später herausstellt, dafs ein Kriegszug N.s nach Egypten doch stattgefunden hat. Dafs aber durch neue Entdeckungen die wirkliche Erfüllung der Prophezeiungen des Ezechiel und Jeremia sich ergeben werde, ist undenkbar. Ihre Erwartung, dafs Pharao (Hophra) von N. getötet werden würde, hat sich nicht verwirklicht. Ebensowenig hat der Ausgang der Prophetie *Ez.* XXIX, 8—12, 13—15 entsprochen. Eine solche Verwüstung Egyptens, wie dort angekündigt wird, hat niemals stattgefunden. Die Wiederherstellung nach 40 Jahren fällt in Ezechiels Vorstellung zusammen mit dem Untergang der chaldäischen Monarchie, dem er, wie Kap. IV, 6 zeigt, nach Verlauf dieser Zeit entgegensieht (vgl. § 63 N. 9). Damit vergleiche man nun den wirklichen Gang der egyptischen Geschichte, die Blüte des Reiches unter Amasis und die darauf folgende Unterwerfung unter die Herrschaft der Perser! Die Auffassung der 40jährigen Periode bei v. Niebuhr (S. 71, 90) ist mit *Ez.* XXIX, 17—21, nach welchem Abschnitt sie noch im Jahre 570 beginnen müfste, unvereinbar und ganz willkürlich. Siehe ferner Kuenen, *Pr.* I, 149 f.

§ 63. Die Prophezeiungen über Israels Zukunft, *Ez.* XXXIII—XLVIII.

Die Prophetieen dieses Teiles sind mit Ausnahme von Kap. XL—XLVIII nicht mit Zeitbestimmungen versehen. Aber sowohl aus ihrem Inhalt wie aus Kap. XXXIII, 21 ff. geht deutlich hervor, dafs sie jünger sind als die Einnahme und Zerstörung von Jerusalem. In Übereinstimmung mit den Aufschriften lassen sich folgende Abschnitte unterscheiden:

I. Kap. XXXIII, 1—20. Der Prophet vergleicht sein Amt mit dem des Wächters in Kriegszeiten und leitet daraus seine Pflichten ab (Vs. 1—9). Weiter legt er gegenüber der Mutlosigkeit seines Volkes Zeugnis ab von Jahwes Geneigtheit, den Sünder, falls er sich bekehrt, zu retten, zugleich aber von seiner Gerechtigkeit, welche einem jeden nach seinen Thaten vergilt (Vs. 10—20). Dafs diese Prophetie nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, geht aus Vs. 10, insbesondere aber aus ihrem Zusammenhang mit Vs. 21 ff. hervor (vgl. § 64 N. 4).

II. Kap. XXXIII, 21—33. Am 5. Tage des 10. Monats des 11. Jahres — so mufs doch in Vs. 21 gelesen werden statt des 12. Jahres [1]) — erhält Ezechiel den Bericht vom Falle Jerusalems; bereits am Abend vorher hatte Jahwe ihm geboten, sein Stillschweigen (Kap. XXIV, 25—27) zu brechen. Die an diesen Bericht anknüpfende Prophetie ist gerichtet wider die eitle Hoffnung der in Judäa übriggebliebenen Juden, dafs sie das Land aufs neue bevölkern würden: um ihrer Sünden willen wird sie das Strafgericht treffen und Judäa wüst liegen bleiben (Vs. 23—29). Findet diese Predigt unter den Gefangenen keinen Glauben, so werden sie doch einmal ihre Wahrheit und ihren göttlichen Ursprung erkennen (Vs. 30—33) [2]).

III. Kap. XXXIV enthält eine Strafrede wider die Führer Israels, welche als untreue Hirten die ihnen aufgetragene Aufgabe vernachlässigt und das Volk sich selbst überlassen und auf Irrwege gebracht haben: Jahwe wird sich der Zerstreuten erbarmen, die Hirten richten und an ihrer Stelle einen zweiten David [3]) erwecken, unter dessen Leitung sie ungestörtes Glück geniefsen werden.

IV. Kap. XXXV ist wider das Gebirge Sëir und die dort wohnenden Edomiter gerichtet: haben sich diese über das Schicksal Judäas gefreut, ja mitgewirkt zu dem Unglück ihrer Bewohner, so bildet die Verwüstung ihres eigenen Landes die von Jahwe ihnen auferlegte Strafe. Die Stelle, welche diese Prophetie einnimmt, kann uns

nicht befremden: sie ist nach Kap. XXXVI, 5 eng verwandt mit der Erwartung des Propheten über Israels Rückkehr ins Vaterland, und zwar die Kehrseite derselben.

V. Kap. XXXVI, 1—15 verkündigt Ezechiel die Aufhebung der Schmach, welche jetzt auf Kanaan ruht: nach Vertilgung seiner Feinde kehrt Israel dorthin zurück, nimmt an Zahl zu und ist unter dem Schutze Jahwes vor Wiederholung seines gegenwärtigen Unglücks gesichert.

Wiederum hängen mit dieser Prophetie die folgenden, vor allem VI—VIII, aufs engste zusammen. Denn

VI. Kap. XXXVI, 16—38 wird die sittliche Umgestaltung geschildert, welche mit den zurückgekehrten Israeliten vor sich gehen werde: Jahwe hat sich ihrer erbarmt, nicht weil sie es verdienten, sondern aus lauter Gnade; durch seinen Geist gereinigt und geheiligt, mögen sie sich in der Zukunft seiner unwandelbaren Gunst versichert halten.

VII. Kap. XXXVII, 1—14 enthält die bekannte Vision der Auferstehung. In Geistesentzückung schaut der Prophet ein Thal, welches mit Totengebeinen angefüllt ist; auf seinen Befehl hin werden diese mit Fleisch bekleidet und dann vom Geiste Jahwes beseelt. Er selbst erklärt (Vs. 11—14) diese Wiederbelebung für ein Sinnbild der Wiederherstellung der israelitischen Nation. Mit Unrecht wird behauptet, dafs Ezechiel eine Auferstehung der erschlagenen Israeliten im eigentlichen Sinne verkündige oder dafs seine Symbolik auf dem Glauben an eine solche Auferstehung beruhe[4]).

VIII. Kap. XXXVII, 15—28. Ephraim und Juda sollen zu einem Volke vereinigt werden und unter der Leitung Davids, ihres Königs, von ihren Sünden bekehrt in Kanaan wohnen als Volk Jahwes, welcher seine Wohnung in ihrer Mitte aufschlagen wird[5]).

IX. Kap. XXXVIII, XXXIX. Der Hauptgedanke dieser ausführlichen Prophetie, die Unverletzlichkeit des zurückgekehrten Israel, ist in vielfach rätselhafte Form gekleidet. Ezechiel richtet seine Rede an Gog, den Beherrscher des Landes Magog, den Anführer der Völker Rôsch, Mesech und Tubal[6]). Dieser fafst den Plan, an der Spitze einer unzählbaren Menge wider Israel zu ziehen; seines Sieges sicher und beutelustig schliefsen sich noch andere handeltreibende Völker ihm an. Aber gleich nach seinem Eintritt in Kanaan wird er von dem Zorne Jahwes getroffen und samt seiner ganzen Macht vernichtet. Unermefslich ist die Beute, welche Israel zu

teil wird, unzählbar die Anzahl der Erschlagenen, welche alle in die Erde bestattet werden, tief der Eindruck, welchen dieses furchtbare Strafgericht auf alle Völker macht[7]). Die Tendenz dieser Schilderung ist nicht zweifelhaft: Jahwes Macht, an der die Heiden nach dem Falle von Jerusalem zweifelten, wird nicht nur durch die Wiederherstellung seines Volkes sich offenbaren, sondern auch durch die Vernichtung der Völker, welche es wagen, sein Erbteil anzutasten. Was aber den Propheten veranlafst hat, diesen Gedanken in diese Form zu kleiden, darüber können wir nur Vermutungen hegen. Nach Kap. XXXVIII, 17 (vgl. XXXIX, 2, 9) fand er bei seinen Vorgängern die Ankündigung eines von Jahwe zu vereitelnden Ansturmes der Heiden auf Israel; dieses Ereignis hatte noch nicht stattgefunden und konnte erst jetzt nach Israels Rückkehr nach Kanaan stattfinden; die Vorstellung, welche er sich davon macht, ist zwar gröfstenteils eine Wirkung seiner Phantasie, aber doch auch der Wirklichkeit entlehnt, beziehungsweise dem Einfall der scythischen Horden, welchen er noch erlebt hatte, vielleicht auch den gleichzeitigen Berichten oder Gerüchten über das, was im Norden vor sich ging[8]). Die Ansicht, dafs Gog und seine Streitmacht die chaldäische Monarchie darstellen, und also ihr Untergang hier in versteckten Ausdrücken prophezeit werde, ist entschieden zu verwerfen[9]).

[1]) Hävernick, welcher die Unverdorbenheit des Masoretischen Textes, es koste was es wolle, zu behaupten pflegt, findet es sehr erklärlich (*Ez.* S. 541), dafs anderthalb Jahre vergingen, bevor E. von dem Falle der Stadt Kunde erhielt: er wohnte an einem abgelegenen Orte (?) und die Katastrophe verursachte natürlich grofse Verwirrung (sic!). Die meisten der übrigen Ausleger weisen natürlich mit Recht auf Kap. XXVI, 1 hin (vgl. § 62 N. 4) und lesen mit der Peschito בְּעַשְׁתֵּי anstatt בִּשְׁתֵּי, d. h. im 11. Jahre an Stelle des 12. Das ist sogar noch befremdend, dafs sechs Monate vergingen, bevor die Nachricht von dem Falle Jerusalems den Propheten erreichte. Stehen die Verse 23 u. ff. mit Vs. 21 f. in unmittelbarer Verbindung, so ergiebt sich deutlich, dafs Ezechiel noch etwas mehr vernahm als die blofse Nachricht von der Eroberung der Stadt; der Flüchtling, welcher zu ihm kam, hat ihn dann zugleich über die Stimmung der nach der Wegführung Zurückgebliebenen unterrichtet; mit andern Worten: er trat die Reise nach Tel-Abib nicht sogleich, sondern erst einige Zeit nach der Eroberung an.

[2]) Vs. 30—33 hängen ebenso eng mit Vs. 21 f. als mit Vs. 23—29 zusammen. Sie enthalten nämlich eine allgemeine Betrachtung über die Aufnahme, welche E. unter den Gefangenen findet, und sind parallel mit Kap. II, 2—7: wir können sie betrachten als Einleitung zu dem letzten Teil seiner Weissagungen, ebenso wie Kap. II, 2—7 dem ersten Teil voraufgehen.

[3]) Siehe Vs. 23 f. und Kap. XXXVII, 24 f. Hitzig (*Ez.* S. 265 f.) meint, dafs der Prophet ein Wiederaufleben Davids erwartet hat. Aber es giebt gar

keine Gründe, weshalb wir hier nicht ebenso wie *Hos.* III, 5; *Jer.* XXX, 9 u. s. w. denken sollten an einen König aus Davids Geschlecht, welcher den Namen seines grofsen Stammvaters trägt, weil er dessen vortreffliche Eigenschaften besitzt. Man kann auch 1 *Kön.* XII, 16; *Ps.* CXXXIII, 2 vergleichen, woraus hervorgeht, dafs ein Nachkomme, welcher seinen Stammvater vergegenwärtigt, dessen Namen tragen kann. Anderwärts zeigt es sich, dafs Ezechiel selbst einen Herrscher aus Davids Geschlecht erwartet (Kap. XVII, 22—24).

[4]) Wiederum verteidigt Hitzig (*Ez.* S. 278 ff.) die wörtliche Auffassung: die Zahl der Israeliten hatte sich durch die anhaltenden Kriege und Wegführungen sehr vermindert; der Prophet erwartet, dafs Jahwe die Erschlagenen (vgl. Vs. 9 הַהֲרוּגִים) ins Leben zurückrufen wird (vgl. Kap. XXXVI, 37, 38), und kann diese Hoffnung um so eher gehegt haben, als sie mit *Deut.* XXXII, 39; 1 *Sam.* II, 6 (1 *Kön.* XVII, 22; 2 *Kön.* IV, 35; XIII, 21) übereinstimmt; wirklich geht aus Kap. XXXIV, 23 f.; XXXVII, 24 f. hervor, dafs er die Möglichkeit einer solchen Wiederbelebung annahm. Siehe aber gegen dies letzte N. 3 und gegen die ganze Auffassung Kap. XXXVII, 11—14. Die Israeliten, welche in Vs. 11 redend eingeführt werden, sind dieselben, welche (Vs. 12) lebendig gemacht werden sollen; aber sie sind gar nicht tot im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern nur sofern sie keine eigene Nationalität mehr haben, kein Volk mehr bilden; ihre Wiederbelebung kann also in nichts anderem bestehen als in Wiederherstellung dieser Nationalität. Dafs diese übrigens zusammenfällt mit der Erweckung eines neuen geistigen Lebens, geht aus Vs. 14 hervor und liegt ganz in der Art der Sache. Wir haben aber darum kein Recht, in Kap. XXXVII, 1 ff. eine Prophetie von Israels Erweckung zu einem neuen geistlichen Leben zu sehen, dieselbe wird zwar nicht ausgeschlossen, aber die Wiederaufrichtung des Volkstumes steht doch im Vordergrunde. — Ebensowenig können wir Umbreit (*Ez.* S. 212 f.) zustimmen, dafs die Erwartung einer Auferstehung der Toten der Vision zu Grunde liege. Etwas anderes ist es, *in abstracto* die Wahrheit zu erkennen, dafs „Jahwe lebendig macht" (*Deut.* l. c.), etwas anderes, zu glauben, dafs er die verstorbenen Israeliten aufwecken werde, etwas anderes, dem Menschen Unsterblichkeit zuzuschreiben und auf diesem Grunde seine Auferstehung zu erwarten. Die erste Überzeugung dürfen wir dem Ezechiel zuschreiben; dafs er auch die zweite hegte, ergiebt sich nicht; die dritte stände in direktem Gegensatze zu seiner ganzen Anschauungsweise. Es würde dem Propheten fremd in den Ohren geklungen haben, wenn man aus Kap. XXXVII, 1—14 irgendwelche Folgerung hinsichtlich der von Magog Erschlagenen (Kap. XXXVIII f.) abgeleitet haben würde. Auch die Autoren von *Jes.* XXVI, 19 und von *Dan.* XII, 2 wenden die Idee der Wiederbelebung nur auf Israel an. — Vgl. übrigens die Erklärungen dieses viel besprochenen Abschnittes bei Ewald (*PdAB.* [2] II, 518 ff.); Hävernick (*Ez.* S. 579 ff.); Hengstenberg (*Christol. d. A. T.* II, 587 ff.) u. s. w.

[5]) Dafs die hier beschriebene symbolische Handlung nicht verrichtet worden ist, sondern Einkleidung ist, fällt wiederum in die Augen; so bedeutungsvoll die Erzählung des Ezechiel auch ist, ebenso unverständlich würde die Handlung selbst gewesen sein. Es wird denn auch nicht gesagt, dafs der Prophet die beiden Hölzer genommen und zu einem gemacht hat; ebensowenig, dafs die Exulanten ihn um Aufklärung baten; in Vs. 18 wird nur angenommen, dafs sie dies thun würden, und dementsprechend die Antwort erteilt.

[6]) Ewald verbindet (XXXVIII, 2 f.; XXXIX, 1) nach anderer Vorgang רֹאשׁ mit נְשִׂיא und übersetzt: der Hauptfürst. Doch siehe Gesenius in *Thes.* p. 1253 und über die hier gebrauchten Namen im allgemeinen u. a. Hitzig, *Ez.* S. 289 f.

[7]) Man lese z. B. Kap. XXXIX, 9 (sieben Jahre lang heizen die Israeliten ihre Feuer mit dem Holz der Rüstungen); Vs. 11—16 (Beschreibung der Beerdigung der Leichen, sowie der grofsen Sorge, mit welcher selbst die geringste Verunreinigung des Bodens des heiligen Landes beseitigt wird); Vs. 21—29 (der Eindruck, welchen das entsetzliche Strafgericht auf die Heiden macht).

[8]) In Kap. XXXIX, 21 ff. spricht also E. seine eigentliche Ansicht aus. Nach ihm müfste es sich noch ergeben, unverkennbar deutlich sich ergeben, dafs der Fall von Jerusalem und die Wegführung Israels keineswegs die Folge war von Jahwes Ohnmacht zu helfen, sondern einzig und allein die Folge der Sünde des Volkes, welche er unmöglich ungestraft lassen konnte (Vs. 23). Jahwe konnte nicht dulden, dafs hinsichtlich seines Allvermögens auch nur der geringste Zweifel bestehen blieb. Darum führt er selbst Gog und die Seinen gegen das Land Israel an (XXXVIII, 4; XXXIX, 2 u. s. w.); darum mufs seine Heeresmacht so grofs (XXXVIII, 2, 4 ff., 9, 22 u. s. w.) und der Sieg, welchen er davontragen soll, in den Augen der Heiden gänzlich sicher sein (XXXVIII, 13); darum endlich ist die Katastrophe, welche Gog und sein Land trifft, so entsetzlich und so sichtlich das alleinige Werk Jahwes (XXXVIII, 18 ff. u. s. w.). — Hiermit verglichen ist nun die Frage, woher E. die Züge nimmt, welche er in seine Schilderung aufnimmt, von untergeordneter Bedeutung. Über die Völker, welche von Gog angeführt werden, vergleiche man die Kommentare: viele Namen weisen uns nach dem Norden, und Kap. XXXVIII, 6, 15; XXXIX, 2 wird ausdrücklich gesagt, dafs er von dort kommt; in Verbindung mit dem Zweck des Zuges — nicht Eroberung, sondern Beutemachen, XXXVIII, 11 ff. — spricht dies für die Annahme, dafs E. der Einfall der Scythen unter Josias Regierung vorschwebt (§ 52 N. 12; 78), selbst wenn er etwas ganz anderes als eine blofse Wiederholung erwartet. Indessen bemerkt Smend (S. 294) nicht mit Unrecht, dafs Gog von dem Propheten angeredet oder genannt wird, als wenn er gegenwärtig wäre (XXXVIII, 2 f., 5 f.; XXXIX, 2), und also „eine reale Gröfse seiner Zeit“ zu sein scheint. Wir dürfen demnach, wenn wir das vorziehen, annehmen, dafs die Scythen c. 570 aufs neue von sich reden machten und dem E. dadurch Anlafs gaben, sie in seine Schilderung aufzunehmen, welche indessen nach der Ansicht des Propheten selbst erst viel später Wirklichkeit werden sollte. Den Hinweis auf ältere Prophetieen, wovon E. hier das erste Beispiel giebt, können wir nicht näher erörtern: von den uns bekannten Weissagungen kommt *Micha* IV, 11—13 noch am meisten in Betracht. Siehe jedoch § 74.

[9]) Gegen Ewald, *PdAB.* [2] II, 517 f., dessen Auffassung Meulenbelt l. c. S. 213—220 zu der seinigen gemacht hat. Zwar sieht E. in Nebucadrezar und den Chaldäern die Vollstrecker der Gerichte Jahwes, aber das hindert nicht, dafs er auch den Untergang der chaldäischen Monarchie vorausgesehen haben kann, ja höchst wahrscheinlich vorausgesehen haben wird. Aus Kap. IV, 6; XXIX, 11, 13 ff., wo der Gefangenschaft Judas und der Zerstreuung der Egypter eine 40jährige Dauer zugeschrieben wird, dürfen wir schliefsen, dafs er

der Erniedrigung Babels nach Ablauf dieser Periode entgegensieht. Er läfst sich indessen nirgends deutlich darüber aus. Daher die Vermutung, dafs er dieses Kapitel XXXVIII f. in symbolische Form gekleidet habe — vielleicht, weil er eine öffentliche Ankündigung für unvorsichtig hielt und befürchtete, dadurch bei den Exulanten den Geist des Widerspruchs zu erregen. Die Chäldäer als die Geschlechter des Nordens zu bezeichnen, darin war Jeremia ihm vorangegangen (Kap. I, 15 und ll. pp.; vgl. § 52 N. 12). — Dagegen macht sich indessen ein entscheidendes Bedenken geltend: Israel ist, als Gog seinen Plan beschlofs und ausführte, bereits in sein Land zurückgekehrt, also auch die chaldäische Monarchie gestürzt; von ihr kann demnach dieser Ansturm nicht ausgehen. Überdies geht wenigstens aus Kap. XXXVIII, 5 hervor, dafs dem Propheten eine ganz andere, von verschiedenen Orten zusammengeströmte Menschenmenge vor Augen stand.

X. Kap. XL—XLVIII bilden ein Ganzes. Ezechiel entwickelt darin durch Beschreibung dessen, was sich ihm in einer Vision gezeigt hatte (Kap. XL, 1—4)[10]), wie der Tempel mit seinen Vorhöfen, Zellen, heiligen Gefäfsen u. s. w. eingerichtet, durch wen und auf welche Weise Jahwe darin gedient werden müsse; in welcher Beziehung der Fürst des Landes zu dem Heiligtum und zu seinen Unterthanen stehen solle, wo die Grenzen des israelitischen Landes sein und wie dieses unter die zwölf Stämme verteilt, auf welche Weise die Hauptstadt gebaut und bewohnt werden solle u. s. w.[11]). Alle diese Einzelheiten werden teils als Schilderung der geschauten Vision, teils in Form von Ansprachen an das Volk (z. B. Kap. XLV, 1 ff.) vorgetragen. Aufser allem Zweifel erwartet der Prophet, dafs diese seine Aussichten wörtlich sich verwirklichen sollen, und er wünscht, dafs die Gefangenen nach ihrer Rückkehr ins Vaterland die Ausführung übernehmen und treu dem nachleben, was er im Namen Jahwes ihnen vorträgt und zu diesem Zwecke auch aufzeichnet (Kap. XLIII, 10 f. vgl. XL, 4*b*). Die symbolische und allegorische Erklärung von Kap. XL—XLVIII, welche früher ganz gewöhnlich war und noch nicht ganz überwunden ist, wird mit Argumenten empfohlen, denen nicht die geringste Beweiskraft zuerkannt werden kann[12]). Sie ergeht sich nicht nur notwendigerweise in Willkür und Geschmacklosigkeit, sondern wird auch durch den Inhalt der Kapitel, sowie durch den Ton, welchen Ezechiel darin anschlägt, ganz entschieden zurückgewiesen[13]). Wie sehr es ihm ernst ist mit dem, was er verordnet, und mit der praktischen Anwendung dessen, ergiebt sich noch deutlicher als früher, nun da der Beweis geliefert ist, dafs seine Vorschriften betrachtet werden müssen als eine erste Probe priesterlicher Gesetzgebung, welcher bald andere gefolgt sind, und die, kenntlich

modifiziert und erweitert, endlich in das Gesetzbuch Esras und so in den gegenwärtigen Pentateuch aufgenommen worden ist[14]).

[10]) Ständen die Worte: „am 10. Tage des Monats“ allein, so würden wir annehmen müssen, dafs die Zahl des Monats ausgefallen wäre. Aber es geht vorher: בראשׁ השׁנה, d. h. dem später allgemein angenommenen Sprachgebrauch zufolge: am Neujahrstage. Dieser fiel nun in den 7. Monat (Thisri) des kirchlichen Jahres (*Exod.* XII, 2): nach unserem Text, womit man *Lev.* XXV, 9 vergleichen kann, nicht auf den ersten, sondern auf den 10. Tag dieses Monats. Mit der Annahme, dafs dieser 10. Tag der erste des gewöhnlichen oder bürgerlichen Jahres war, stimmt wohl überein, dafs die Vision „auf diesen Tag selbst“ dem E. zu teil wurde. Übrigens sind Vs. 1—4 ganz unzweideutig: die Vorstellung ist ohne Zweifel diese, dafs alles, was wir jetzt in Kap. XL—XLVIII lesen, in Entzückung geschaut ist. Wir wissen aber, mit wie grofser Freiheit der Prophet von der Vision als einer Einkleidung seiner Gedanken Gebrauch macht, und wir können nicht zweifeln, dafs dies auch in Kap. XL ff. geschieht. Denn die Beschreibung des Tempels ist viel zu genau und geht allzusehr in Einzelheiten auf, um als Reproduktion einer Vision gelten zu können; von Zeit zu Zeit läfst der Prophet die von ihm gewählte Einkleidung ganz und gar fallen und geht in den Ton einer ermahnenden Ansprache über; von dem Ende der Ekstase wird am Schlusse von Kap. XLVIII nichts erwähnt. Es ist um so weniger bedenklich, in Kap. XL ff. eine Produktion der verstandesmäfsigen Reflexion des Propheten zu sehen, weil der Gegenstand gleichsam von selbst ihn dazu führte, diese Form, welche er hier gebraucht, zu wählen.

[11]) Man kann die ganze Schilderung in folgende Teile zerlegen: Kap. XL, 5—27 (Beschreibung des äufseren Vorhofes, seiner Mauern, der Gebäude an den Thoren und der Vorratskammern); Vs. 28—47 (des inneren Vorhofes, seiner Gebäude, Gemächer u. s. w.); XL, 48—XLI, 26 (des Tempels und seiner Umgebung im allgemeinen); XLII (der heiligen Zellen und des Umfangs des Heiligtums im Quadrat); XLIII, 1—12 (Jahwes Herrlichkeit nimmt Besitz von dem neuen Tempel); Vs. 13—27 (der Brandopferaltar); XLIV (der Fürst; der Dienst der Leviten; Rechte und Verpflichtungen der Priester); XLV, 1—17 (das Grundgebiet des Tempels; die Einkünfte des Fürsten); XLV, 18—XLVI, 15 (besondere Vorschriften über die Opfer und ihre Darbringung); Vs. 16—24 (nähere Vorschriften über die Gaben des Fürsten und über die Opferkuchen); XLVII, 1—12 (der Tempelbrunnen); XLVII, 13—XLVIII, 35 (Grenzen und Einteilung des Landes; Plan der heiligen Stadt). Man kann auch mit Hävernick, *Ez.* S. 623, drei gröfsere Teile unterscheiden: Kap. XL, 5—XLIII, 12; XLIII, 13—XLVII, 12; XLVII, 13—XLVIII, 35, von denen der erste über den Tempel, der zweite über den Kultus und seine Segnungen, der dritte über die Errichtung einer neuen, Jahwe geweihten Gemeinde handelt. Eine gute Übersicht über „die theokratische Ordnung Ezechiels“ giebt Maybaum, *Die Entwicklung des altisraelitischen Priestertums*, S. 38—60.

[12]) Zu den jüngsten Vertretern der allegorischen Erklärung gehören Havernick, *Ez.* S. 621—634; Hengstenberg, *Christol.* II, 595—603. Nach der ausführlicheren Widerlegung in der I. holl. Ausg. S. 291—295 (vgl. *Pr.* I, 277—282) will ich mich jetzt auf einige Bemerkungen beschränken. Die

Thatsache, dafs die zurückgekehrten Gefangenen den Tempel, sowie den Tempeldienst nicht nach Ezechiels Vorschriften eingerichtet haben, beweist durchaus nicht, dafs dieser sie nicht wörtlich gemeint hat: die ganze Rückkehr entsprach nicht den Erwartungen des Propheten (oben sub III, V—VIII); die kleine Gemeinde, welche statt der wiedervereinigten zwölf Stämme sich niederliefs, nicht in ganz Kanaan, sondern zu Jerusalem und in der nächsten Umgebung, war aufserstande, das Ideal des Ezechiel zu realisieren und hat, sofern sie es kannte und sich darum bekümmerte, die Verwirklichung in die Zukunft verschoben. — Die einzelnen Texte, von denen man meint, dafs sie mit der wörtlichen Auffassung in Widerspruch stehen, thun das in der That nicht. Kap. XL, 2 pafst zwar nicht ganz auf den wirklichen Hügel Zion, aber kann der Prophet nicht erwartet haben (vgl. *Jes.* II, 2), dafs dieser in der Zukunft „ein sehr hoher Berg“ sein werde? Kap. XLIII, 1 ff. gehört zu der visionären Einkleidung: konnte der Gedanke, dafs Jahwe seine Wohnung beziehen werde, in passenderer Form ausgedrückt werden, und sollte es Ezechiel nicht vollkommen ernst damit gewesen sein? Auch der Tempelbrunnen oder Bach, Kap. XLVIII, 1—12, ist eigentlich gemeint (vgl. XXXVI, 35); die ganze ausführliche Beschreibung hat keinen Sinn, es sei denn, dafs man darin den Gedanken findet, dafs von Israels Wohnung auch die Fruchtbarkeit des Landes abhängt und ausgeht.

[13]) „Die allegorische Erklärung von *Ez.* XL—XLVIII leidet notwendigerweise Schiffbruch an einer von zwei Klippen. Wenn sie gleichsam im grofsen angewandt wird, so giebt sie keine eigentliche Rechenschaft von Ezechiels Ausführlichkeit und von seinem Eingehen auf kleine Besonderheiten; dann mufs sie mit andern Worten den allergröfsten Teil seiner Schilderung für überflüssiges Beiwerk halten. Versucht sie dagegen auch die kleineren Züge zu erklären und ins Geistliche zu übertragen, so gerät sie von selbst in die gröfste Willkür und macht im Widerspruch mit der Absicht ihrer Vertreter den Propheten lächerlich“ (Kuenen, *Pr.* I, 279). — Als Beweis dafür, dafs nur die wörtliche Erklärung dem Zwecke, welchen der Prophet im Auge hatte, entspricht, kann jeder einzelne Abschnitt der Schilderung angeführt werden. Besonders deutlich sprechen dafür die Bestimmungen über „den Fürsten von Israel“, Kap. XLIV, 1—3; XLV, 7—17, 22; XLVI, 1 f., 4 ff., 12. Sie sind alles andere, nur nicht idealistisch, im Gegenteil durch und durch praktisch: man wacht darüber, dafs der Fürst sich keine Überhebung zu Schulden kommen lasse; seine Einkünfte werden genau geregelt, aber auch die Ausgaben, welche er auf seine Rechnung nehmen mufs; auch für sich selbst mufs er ein Sündopfer bringen (XLV, 22). Der Prophet schliefst sich hier enger an die mutmafsliche Wirklichkeit an als z. B. Kap. XVII, 22—24; XXXIV, 23 f.; XXXVII, 24 f. Auch die Vorschriften über die Regelung des Priesterdienstes (Kap. XLIV, 6—16 und ll. pp., 17 ff.) sind offenbar wohl überlegt, im Hinblick auf die bestehenden Verhältnisse entworfen und dazu bestimmt, dieselben in bestimmte Bahnen zu lenken.

[14]) Vgl. Teil I, 2 S. 263 f., 272 ff., 280 ff. über Ezechiels Verhältnis zu der sogenannten Heiligkeitsgesetzgebung und zu den Gesetzen des P.[2]. Es bedarf wohl keines Beweises, dafs seine Verordnungen denjenigen, zu denen sie den Weg gebahnt haben, gleichartig sind, d. h. ebenso wie diese für die Praxis bestimmt.

§ 64. Das Prophetieenbuch des Ezechiel; die Bedenken gegen seine Echtheit.

Es giebt keine Gründe, welche uns nötigen anzunehmen, dafs das Buch der Weissagungen des Ezechiel nicht von ihm selbst, sondern von einem andern redigiert sei. Die darin enthaltenen Prophetieen sind ohne Ausnahme von seiner Hand. Ihre Anordnung ist, wie aus § 61—63 ohne weiteres hervorgeht, naturgemäfs und einfach. Wo sich eine Abweichung zu zeigen scheint, läfst sich diese bei näherer Untersuchung auf ungezwungene Weise rechtfertigen. Das gilt nicht nur von Kap. XXI, 33—37 (§ 61 N. 18), XXIX, 17—21 (§ 62 N. 6), XXXV (§ 63. IV), sondern auch von Kap. XLVI, 16—24, einer Stelle, welcher Ewald einen anderen Platz anweisen möchte[1]).

[1]) Vgl. *PdAB.*[2] II, 340, wo er die Ansicht vorträgt, dafs Kap. XLVI, 16—18 hinter XLV, 8, und XLVI, 19—24 hinter XLII, 14 eingeschaltet werden müfsten. Wirklich würden diese Abschnitte dort keinen schlechten Platz haben. Hätten sie dort einmal gestanden, so würde es niemandem so leicht in den Sinn gekommen sein, sie miteinander zu verbinden und auf Kap. XLVI, 15 folgen zu lassen. Gerade darum ist es viel wahrscheinlicher, dafs der Prophet selbst sie nach Art eines Anhanges an das Ende der Beschreibung des Tempels gestellt hat, als dafs sie dorthin von einem andern gesetzt sind. Vgl. Smend, S. 382.

Aber damit ist die Untersuchung nach dem Ursprung des Buches *Ezechiel* nicht beendigt. Es erübrigt zu fragen, in welchem Verhältnis seine geschriebenen Prophetieen zu dem von ihm gesprochenen Worte stehen? Dafs er in der That unter den Exulanten als Prophet aufgetreten ist, wurde oben (§ 60) bereits bemerkt. Aber jetzt erst können wir darauf ausgehen, zu bestimmen, ob er seine prophetischen Ansprachen sogleich und ganz in der Form, in der er sie gehalten hatte, oder aber in späterer Zeit und mit einer gewissen Freiheit aufgezeichnet hat. Hinsichtlich der meisten seiner Weissagungen kann sogar die Frage aufgeworfen werden, ob sie wohl jemals mündlich vorgetragen und nicht vielmehr sogleich aufgeschrieben worden sind; wobei dann ferner zu untersuchen ist, ob dies in dem Jahre und an dem Tage, in welches und auf welchen die Aufschriften sie zu legen scheinen, oder in späterer Zeit geschehen ist. Die vielen Schwierigkeiten, welche mit dieser Untersuchung verbunden sind, brauchen nicht ausdrücklich nachgewiesen zu werden; sie dürfen uns jedoch nicht zurückhalten, weil, wie sich bald ergeben wird, die oben gestellten Fragen an und für sich wichtig genug sind und mit anderen Fragen von nicht geringerer Bedeutung zusammenhängen.

Achten wir auf die Zeitbestimmungen und Aufschriften des ersten Teiles (Kap. I—XXIV), so werden wir zu der Vermutung geführt, dafs wir darin gleichsam das Tagebuch über die prophetische Thätigkeit des Ezechiel vom 5. bis zum 9. Jahre (Kap. I, 2; XXIV, 1) nach Jojachins Wegführung besitzen. Zwischen diesen beiden Jahren nennen die Aufschriften hintereinander das 6. (Kap. VIII, 1) und das 7. Jahr (Kap. XX, 1), sodafs der Schein entsteht, als ob Kap. I—VII in das 5., Kap. VIII—XIX in das 6., Kap. XX—XXIII in das 7., Kap. XXIV endlich in das 9. Jahr gehören und, wenn sie auch nicht in diesen Jahren aufgezeichnet sind, so doch rein das wiedergeben, was Ezechiel damals gesprochen hat. Dieser Anschein wird verstärkt durch die Aufschriften Kap. VIII, 1; XIV, 1; XX, 1, welche bestimmte Gelegenheiten erwähnen, bei denen Ezechiel zwar nicht öffentlich, aber doch in Gegenwart von Zeugen als Prophet aufgetreten ist.

Auf der anderen Seite erheben sich schwerwiegende Bedenken wider die Annahme, dafs Kap. I—XXIV nichts anderes oder nichts mehr enthalten als die Predigt des Ezechiel während der vier genannten Jahre. Es sind die folgenden:

1) Kap. XVII würde, nach den Aufschriften (Kap. VIII, 1; XX, 1) zu urteilen, zwischen den 5. Tag des 6. Monats des 6. Jahres und den 10. Tag des 5. Monats des 7. Jahres fallen. Aber in diesem Kapitel wird nicht nur die Neigung des Zedekia zu Egypten getadelt, sondern deutlich auch sein Abfall von Nebucadrezar: der Prophet sagt nicht vorher, dafs er den Eid der Treue, welchen er dem Könige von Babel geschworen hat, brechen werde, sondern er geht von der Annahme aus, dafs er dies bereits gethan habe (Vs. 15—18). So konnte Ezechiel in der angegebenen Periode nicht schreiben[2]).

2) Die Ältesten, welche in den Aufschriften von Kap. VIII, XIV, XX erwähnt werden, spielen eine sonderbare Rolle. Kap. VIII—XI enthalten die Mitteilung dessen, was Ezechiel, der in Ekstase nach Jerusalem versetzt wurde, dort geschaut haben soll. Es ist aber sehr unwahrscheinlich, dafs die Ältesten sich in seinem Hause versammelt haben, nur um Zeugen seiner Verzückung zu sein; wie wenig reell ihre Gegenwart ist, geht aus Kap. XI, 25 hervor, wo wir lesen, dafs der Prophet — nicht den Männern, welche in seiner Wohnung sind, sondern — den Verbannten das mitteilt, was Jahwe ihm gezeigt hat. In Kap. XIV scheinen Ezechiels Worte (Vs. 3 f., 7) die Anwesenheit der Ältesten vorauszusetzen, aber dies hindert nicht, dafs Kap. XIV, 3—11 die Fortsetzung zu Kap. XII, 21—XIII, 23 (§ 61 N. 12) enthält, was sich nur dann sofort erklärt, wenn man annimmt.

dafs ihre Erwähnung zu der litterarischen Einkleidung gehört. So ist auch Kap. XX (und ebenso Kap. XXI—XXIII) nur scheinbar an die Ältesten gerichtet, in Wahrheit hat der Prophet ganz Israel im Auge, welches sie repräsentieren; in einer an bestimmte Personen gehaltenen Ansprache würden wenigstens irgendwie ihr besonderer Zustand und ihre eigentümlichen Bedürfnisse berücksichtigt worden sein, was hier durchaus nicht der Fall ist (§ 61 N. 16).

3) Die allermeisten Prophetieen des Ezechiel sind, nach Form und Inhalt zu urteilen, niemals ausgesprochen worden und können nur als schriftliche Aufsätze betrachtet werden. Dies gilt natürlich an erster Stelle von den Prophetieen wider die Heiden; aber während bei anderen Propheten solche Weissagungen gerade darum sich von denjenigen unterscheiden, welche sich auf zeitliche Verhältnisse beziehen, gewahren wir bei Ezechiel nichts geradezu Verschiedenes. Ja, man kann behaupten, dafs seine Prophetieen wider die Heiden in höherem Mafse Herzensergüsse des Augenblickes sind als die Reden über Israel. Im allgemeinen ist die Form Ezechiels sehr wenig populär; seine Bilder und Vergleiche sind manchmal sehr gesucht und erst bei einigem Nachdenken verständlich. Der Inhalt seiner Prophetieen ist dabei nicht konkret; sehr oft enthalten sie eine Übersicht, und man kann der Wahrheit gemäfs behaupten, dafs sie ebenso geeignet sind, gelesen und überdacht zu werden, wie ungeeignet, von einem gewissen Publikum gehört und beherzigt zu werden. Der vollkommene Beweis für diese Behauptung kann hier nicht geliefert werden: er liegt in dem allgemeinen Eindruck, welchen die Lektüre der Weissagungen des Ezechiel hinterläfst. Aber auch diejenigen, welche diesen Eindruck nicht empfangen, können schwerlich leugnen, dafs z. B. in Kap. XVI, XX, XXIII nicht ein Redner, sondern ein Schriftsteller sich über Israels Sünden hören läfst[3]).

[2]) Man würde meinen können, dafs E. nicht den Abfall Zedekias im 9. Jahre seiner Regierung, sondern die in seinem 4. Jahre geschmiedeten Pläne im Auge habe, worauf sich *Jer.* XXVII; LI, 59—64 bezieht (vgl. § 54 N. 2—5; 57 N. 14). Aber seine Worte in Vs. 15—18 lassen diese Auffassung nicht zu. Hier ist die Rede nicht von der Beabsichtigung, sondern von einem bereits geschehenen Abfall, oder besser von dem Bündnis mit Egypten, welches damit zusammenfällt.

[3]) Man lasse dabei nicht aus dem Auge, dafs E. ja nicht unter dem Volke verkehrte, an welches seine Prophetieen gewöhnlich gerichtet sind, d. h. unter den Bewohnern von Juda und Jerusalem. Manchmal zwar wendet er sich an seine Mitgefangenen, meistens aber sind es die Sünden der noch im Vaterlande Zurückgebliebenen, mit denen er sich beschäftigt. Schon dieser Umstand giebt

seiner Thätigkeit einen ganz anderen Charakter, als die Arbeit der übrigen Propheten gewöhnlich trägt: über Personen und Zustände, welche nicht in seiner Nähe, sondern in weiter Ferne sich befanden, konnte er viel besser schreiben als sprechen. Auch in Kap. XXXIII—XLVIII finden wir meistens, wenn nicht immer, geschriebene Aufsätze: wie könnte eine Schilderung, wie Kap. XL ff., welche mit soviel Studium und Überlegung aufgesetzt ist, jemals mündlich vorgetragen sein!

Alle diese Erscheinungen geben der Vermutung Raum, dafs die Prophetieen des Ezechiel, welche wir noch besitzen, nicht Produkte der immer wieder veränderten Zeitumstände sind, als vielmehr Teile einer wohl zusammenhängenden Schrift. Um darüber Sicherheit zu erlangen, lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf die zweite Hälfte des Buches *Ezechiel*, Kap. XXV—XLVIII, und auf den Zusammenhang, in welchem dieser Teil zu dem ersten steht.

In diese zweite Hälfte sind Prophetieen verschiedenen Datums aufgenommen (§ 62, 63). Die jüngste ist Kap. XXIX, 17 ff. (1. Tag des 1. Monats des 27. Jahres), oder wenn man annehmen mufs, dafs dieser Abschnitt in das bereits abgeschlossene Buch aufgenommen ist (§ 62 N. 6), Kap. XL—XLVIII (10. Tag des 7. Monats des 25. Jahres). Da diese letzten Kapitel eine Prophetie enthalten, welche sicherlich niemals ausgesprochen worden ist (vgl. N. 3), so haben wir dafür zu halten, dafs Ezechiel sie im 25. Jahre aufgezeichnet und damit sein Buch vollendet hat: denn Kap. XL—XLVIII bilden nicht nur durch den Platz, welchen sie einnehmen, sondern auch in Anbetracht ihres Inhaltes den Schlufs der ganzen Sammlung und setzen ihr gleichsam die Krone auf. Hieraus folgt, dafs Kap. I—XXXIX — immer mit Ausnahme von Kap. XXIX, 17 ff. — entweder bereits vor dem 25. Jahre vorhanden waren oder in diesem Jahre geschrieben worden sind. Wir haben keinen Grund, zu leugnen, dafs die Prophetieen wider die Heiden, welche mit Zeitbestimmungen versehen sind, auch wirklich in den Jahren, welche in den Aufschriften angegeben werden, aufgezeichnet sind. Doch ist es höchst wahrscheinlich, dafs die meisten der übrigen Prophetieen unmittelbar vor Kap. XL ff., wenigstens erst einige Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, niedergeschrieben und also mit Kap. XXV—XXXII zu einem Ganzen vereinigt worden sind. Soviel ist sicher:

1) die Prophetieen des ersten Teiles stehen unter einander, sowie mit denen der zweiten Hälfte in so engem Zusammenhang, dafs sie nicht gut — wenigstens in der Form, in welcher wir sie besitzen — aus verschiedenen Perioden, z. B. aus der Zeit vor und aus den Jahren

nach der Zerstörung Jerusalems, herstammen können. Dies ergiebt sich aus einer Vergleichung von Kap. III, 25—27 mit XXIV, 25—27; von Kap. XII, 1—16 mit XVII, 19—21; von Kap. XXI, 33—37 mit XXV, 1—7; von Kap. XXIV, 25—27 mit XXXIII, 21 f.; von Kap. III, 16 ff. mit XXXIII, 1—9[4]);

2) Ezechiels Weissagungen kennzeichnen sich im allgemeinen durch Einheit im Sprachgebrauch, welche in dem Maſse, in dem sie sich hier zeigt, die Vermutung ihrer gleichzeitigen Aufzeichnung noch verstärkt. Dasselbe gilt von dem abhängigen Verhältnis, in welchem sie zu den Prophetieen Jeremias stehen: es ergiebt sich nicht, daſs dieses im Lauf der Jahre eine Veränderung erlitten hat oder anfänglich nur die älteren, dann auch die jüngeren Jeremianischen Prophetieen betraf, was doch der Fall würde sein müssen, wenn die ersten und die letzten Weissagungen des Ezechiel zwanzig oder mehr Jahre auseinander lägen[5]);

3) in Ezechiels Prophetieen finden sich, falls wir für dieselben die in den Aufschriften angegebenen Zahlen als Datum annehmen, detailiertere und deutlicherere Prophezeiungen als in irgend einer anderen Schrift des Alten Testaments. Nach den in den Aufschriften enthaltenen Zeitbestimmungen hat E. nicht nur von Anfang an gewuſst, mit welch ungünstigem Resultate er unter seinem Volke arbeiten würde (Kap. II, 5 und anderwärts)[6]), sondern auch fünf Jahre zuvor das Schicksal Zedekias bis ins einzelnste prophezeit (Kap. XII, 1—16; XVII, 19—21), in Babylonien an den Tage selbst, an dem die Belagerung von Jerusalem begann, davon Kenntnis gehabt (Kap. XXIV, 1 f.), und die Ankunft des Flüchtlings, welcher ihm den Fall der Stadt verkündigen sollte, vorher gewuſst (Kap. XXXIII, 21 f.)[7]). Dieses Vorherwissen kann gewiſs aus übernatürlicher Offenbarung hergeleitet werden, aber in dem gegebenen Falle ist diese Erklärung unannehmbar, da Ezechiel anderwärts solche Erwartungen über die Zukunft ausspricht, welche sich nicht im mindesten verwirklicht haben[8]). Dagegen giebt die Annahme, daſs der Prophet die oben angeführten Stellen geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben habe, auch über diese Erscheinungen gehörige Rechenschaft[9]).

[4]) Die groſse Übereinstimmung zwischen diesen Abschnitten fällt von selbst in die Augen oder ist bereits nachgewiesen. Über Kap. III, 25—27; XXIV, 25—27 vgl. § 61 N. 2, 22; an beiden Stellen wird nicht nur die Stimmung der Verbannten hinsichtlich des Propheten, sondern auch sein Verhalten ihnen gegenüber in derselben Weise gezeichnet. Die Übereinstimmung zwischen Kap. XII, 1—16; XVII, 19—21 ist bereits besprochen § 61 N. 10, 14

und erhält doppelte Bedeutung durch das, was oben (N. 2) über das Alter von Kap. XVII gesagt ist. In Kap. XXI, 33—37 wird offenbar die feindliche Haltung der Ammoniter *bei der Belagerung und Eroberung von Jerusalem* vorausgesetzt, ebenso wie Kap. XXV, 1—7, obwohl Kap. XXI (vgl. XX, 1) in das 7. Jahr zu gehören scheint; wie soll man sonst die Worte (Vs. 33): „so spricht der Herr Jahwe zu den Kindern Ammons *und ihrer Schmach*“ erklären? Vgl. § 61 N. 18. — Kap. XXXIII, 21 f. bezieht sich so unverkennbar auf Kap. XXIV. 25—27 (§ 61 N. 22) zurück, dafs beide Abschnitte höchst wahrscheinlich gleichzeitig aufgezeichnet sind, in jedem Falle aber als Teile eines „schriftstellerischen Ganzen“ betrachtet werden müssen. Endlich ist es sicher nicht zufällig, dafs die Prophetieen Kap. XXXIII—LXVIII ebenso mit einer allgemeinen Betrachtung über das Amt und die Pflichten des Propheten (Kap. XXXIII, 1—9) eingeleitet werden, wie den Kap. IV—XXIV ein Abschnitt von gleicher Tendenz, nämlich Kap. III, 16—21, voraufgeht. Das ist um so beachtenswerter, als Kap. XXXIII. 1—9 einerseits mit Kap. XXXIII, 10—20 (= Kap. XVIII, XIV, 12—23) zusammenhängt und andrerseits nicht gesagt wird, dafs sie mit Kap. XXXIII, 21 f. gleichzeitig sind; offenbar hat also der Prophet diesen neuen Teil seiner Schrift bei dem Leser einleiten wollen durch eine Erinnerung an das, was bereits früher in Kap. I—XXIV über seine Pflichten als Prophet und über Jahwes Gerechtigkeit gesagt war.

[5]) Vgl. über diese Abhängigkeit Smend, S. XXIV f. Die von ihm gesammelten Parallelen (vgl. Stähelin, *Einl.* S. 302 ff.) betreffen Stellen aus fast allen der ersten 39 Kapitel des Ezechiel. Zu den Jeremianischen Prophetieen aus der Regierungszeit des Zedekia oder aus noch späterer Zeit, mit der er, wie sich ergiebt, bekannt ist, gehören u. a. Kap. XXIII, 9—40 (vgl. *Ez.* XIII); XXIII, 1—8 (vgl. *Ez.* XXXIV); XXXI, 29 f. (vgl. *Ez.* XVIII, 2).

[6]) Die Erwartung Ezechiels hinsichtlich des Resultates seiner prophetischen Wirksamkeit ist nicht nur gering, sondern es scheint sogar, dafs er des Fehlschlagens seiner Bemühungen im voraus gewifs ist: wenn das von ihm angekündigte Unglück da ist, so werden die Gefangenen „erkennen, dafs ein Prophet in ihrer Mitte ist“ (Kap. II, 5; XXXIII, 33); mit keiner anderen Absicht, als um sie davon zu überzeugen, tritt er unter ihnen auf. Vgl. noch die mutlosen Aussprüche Kap. II, 5, 7; III, 11, 27.

[7]) Die annehmbarste Erklärung dieser Prophetieen wurde bereits vorgetragen § 61 N. 10, 14, 21; § 63 N. 1, 2. Erst jetzt, nachdem wir alles, was zu einer Entscheidung beitragen kann, kennen gelernt haben, können wir einen Versuch machen, die Schwierigkeiten aufzulösen, auf welche an diesen Stellen die Aufmerksamkeit gelenkt wurde.

[8]) Vgl. besonders § 62 N. 5, 9. Auch ohne näheren Beweis ist es deutlich. dafs der letzte Teil des Buches *Ezechiel*, Kap. XXXIII—XLVIII gleichfalls viele Prophezeiungen enthält, welche durch den Ausgang Lügen gestraft worden sind. Man denke an die Bestrafung Edoms, Kap. XXXV, an die Wiedervereinigung von Juda und Ephraim, Kap. XXXVII, 15 ff. u. s. w.

[9]) Die oben (N. 6—8) behandelten Beispiele gehören zu denen, welche am stärksten beweisen, stehen aber durchaus nicht allein da. Wahrheitsgemäfs schreibt Smend (S. XXII): „Es ist nur eine schriftstellerische Fiction, wenn in Cap. 1—24 Jerusalems Untergang noch als zukünftig erscheint . . . . . Die Weissagung ist überall aufs stärkste von der Erfüllung beeinflufst, auf Schritt

und Tritt begegnen uns *vaticinia ex eventu.*" Beachtenswert ist u. a. die Übereinstimmung zwischen Kap. XI, 15 und XXXIII, 23 ff.: sollte nicht auch schon in Kap. XI die zweite Wegführung angenommen sein und gegen die Anmaſsung der darnach Übriggebliebenen gekämpft werden? Siehe auch Kap. XIX, 14*b*, dessen Sinn Hävernick (*Ez.* S. 306) also umschreibt: „sie soll hier bei der später niedergeschriebenen Weissagung die treue Erfüllung derselben in der historischen Wirklichkeit bezeugen; . . . . das Trauerlied ward wirklich von dem Volke angestimmt, als die Schreckenszeit im ganzen Umfange der Erfüllung vor seinen Augen dalag." Sehr richtig, wenn man nur das Anheben des Klageliedes seitens des Volkes nicht im eigentlichen, sondern im übertragenen Sinne auffaſst und das „später niederschreiben" nicht willkürlich auf Vs. 14*b* beschränkt. — Wenn Kap. I—XXIV die Predigt Ezechiels vor 586 auch nur zum Teil lauter und rein wiedergäbe, so wäre es undenkbar, daſs nirgends im Verlauf dieser Kapitel irgendwelche Zweifel an dem Untergange Jerusalems und dessen Vorläufern sich erhöben; daſs z. B. der Prophet selbst nicht an die Möglichkeit gedacht haben sollte, daſs die Friedenspartei, welche von Jeremia und seinen Gesinnungsgenossen angeführt wurde, die Oberhand behielte und also, was sie dann in ihrer Macht gehabt hätte, die Katastrophe abwendete. Um Kap. I—XXIV als vorexilisch auffassen zu können, muſs man dem Ezechiel ein vollkommenes, d. h. göttliches Vorherwissen zuerkennen, von dem aber sowohl Kap. XXV—XXXII, wie auch Kap. XXXIII—XLVIII das Gegenteil beweisen.

Fassen wir die bisherigen Beobachtungen zusammen, so erhalten wir von der Entstehung der Sammlung der Weissagungen Ezechiels folgende Vorstellung. Im fünften Jahre nach seiner Wegführung trat Ezechiel unter den Exulanten als Prophet auf: Warnung vor Götzendienst, Ermahnung zur Schickung in die von Jahwe gesandte Strafe, d. h. zur Unterwerfung unter die Chaldäer, Ankündigung des Gerichts über Jerusalem, falls ihre Einwohner sich nicht bekehrten, bildeten den Hauptinhalt seiner Predigt. Es ist möglich, wenn auch nicht beweisbar, daſs er seine Erwartungen in betreff des Schicksals Egyptens (Kap. XXIX ff.), sofern diese zu der ersten Periode seiner Wirksamkeit gehören, niedergeschrieben hat. Seine Predigt fand unter den Weggeführten keinen Eingang; die Bewohner von Judäa mit ihrem Könige an der Spitze gingen in der von ihm getadelten Richtung nur weiter fort; endlich verwirklichten sich seine düsteren Aussichten in betreff des Schicksals von Jerusalem. Nach der Zerstörung dieser Stadt setzte er seine Thätigkeit in demselben Geiste wie früher fort, aber doch mit den durch die Umstände gebotenen Änderungen; bereits in den ersten Jahren dieser zweiten Periode seines prophetischen Lebens mag er wiederum einzelne Prophetieen über die Zukunft seines Volkes und der Heiden aufgeschrieben haben. Diese, welche den schriftlichen Aufzeichnungen früherer Zeit angereiht wurden, riefen gleichsam von selbst

den Gedanken an die Zusammenstellung eines ausführlicheren und vollständigeren Werkes ins Leben. Unter den Jerusalemiten, welche mit Zedekia nach Babylonien geführt wurden, traf er Gesinnungsgenossen an, welche ihn u. a. durch Mitteilung der Prophetieen Jeremias in seiner Anschauung von der Ursache des Unglücks, welches Israel getroffen hatte, bestärkten. So fühlte er sich am Abend seines Lebens[10]) bewogen, für Zeitgenossen und Nachkommen eine Schrift zusammenzustellen, welche zugleich eine Übersicht seiner eigenen prophetischen Thätigkeit, eine retrospektive Betrachtung des Falles von Jerusalem bezüglich dessen Ursachen und Erwartungen in betreff der Zukunft des Volkes enthalten sollte. Eine solche Arbeit zu unternehmen, war Ezechiel durch seine Anlagen und seine Geistesrichtung der geeignete und berufene Mann. Er war kein Mann mit starken Eindrücken oder augenblicklichen Inspirationen, sondern eine reflektierende Natur; gern vertiefte er sich in die Erwägung historischer, legislatorischer und prophetischer Schriften aus früherer Zeit, welche ihm zu Gebote standen[11]); er war mehr Gelehrter denn Enthusiast; mehr Schriftsteller denn Redner. Dies alles ergiebt sich deutlich aus der Sorgfalt, mit der er seine prophetischen Gedanken in Visionen, symbolische Handlungen u. s. w. einkleidet; nicht weniger aus der planvollen Anlage seines Buches und dem genauen Zusammenhange der einzelnen Teile. Mit derselben Freiheit, von der er bei einer solchen Einkleidung Gebrauch machte, wenn es ihm als das geeignetste Mittel erschien, sein Ziel zu erreichen, entwarf er auch die Übersicht über seine prophetische Thätigkeit in den Jahren vor dem Fall von Jerusalem. Seine Predigt hatte thatsächlich diesen Geist geatmet, welchen wir in Kap. I—XXIV finden, und sich in dem Kreise der Ideen und Vorstellungen bewegt, welche darin in den Vordergrund treten. Insofern ist also seine Mitteilung getreu. Übrigens bindet er sich nicht an das, was er früher gesagt hat, weder an die Form, in der, noch an die Gelegenheit, bei der er es gesprochen hat: die Besuche der Ältesten in seiner Wohnung, die Zeitbestimmungen u. s. w. werden für ihn ebensoviele litterarische Hilfsmittel[12]), welche er mit gleicher Freiheit gebraucht, wie er anderwärts (Kap. VIII ff.; XL ff.) sich nicht scheut, in seinen Visionen Engel auftreten zu lassen, damit sie in der von ihm gewählten Einkleidung seiner Gedanken eine Rolle spielen[13]).

Das Beispiel Ezechiels beweist, daſs in Israel in jenen Tagen eine so groſse Freiheit in der Wiedergabe des Vergangenen sich mit einer streng ethischen Richtung (§ 60) paaren konnte. Der Zweck, zu

dem er schrieb, schien ihm die Mittel, welche er gebrauchte, zu heiligen. Und wenn er hierin weiter als seine Vorgänger geht, so hängt dies mit der veränderten Gestalt zusammen, in der das Prophetentum in seiner Person auftritt. Was für die früheren Propheten Nebensache gewesen war — die Aufzeichnung der Weissagungen — wird für Ezechiel infolge der Zeitumstände und seiner besonderen Anlage Hauptsache. Er ist der Repräsentant eines neuen Genre; der erste Prophetenschriftsteller (vgl. das Buch *Daniel* und die übrigen apokalyptischen Schriften). Es kommt uns nicht zu, zu bestimmen, wie er als solcher hätte auftreten müssen, und ebensowenig kann es uns befremden, dafs er das von israelitischen Gesetzgebern und Geschichtsschreibern gegebene Beispiel auf seinem Gebiete nachahmte[14]).

[10]) Es wurde bereits bemerkt (§ 60 N. 6), dafs wir Ezechiels Alter beim Beginn seiner Gefangenschaft nicht kennen, dafs er aber wahrscheinlich damals nicht mehr jung war. Fünfundzwanzig Jahre später (Kap. XL, 1) befand er sich jedenfalls in höherem Alter.

[11]) Ezechiel ist der erste Prophet, welcher sich ausdrücklich auf die Aussprüche seiner Vorgänger beruft und hinsichtlich der Art und Weise ihrer Erfüllung auf Einzelheiten eingeht. — Es würde nicht schwer sein, noch andere Beweise für Ezechiels Liebe zum Studium und zu Untersuchungen beizubringen. Man lese z. B., was er Kap. XXVII über den Handel von Tyrus sagt. Auch von Baukunst und dem, was damit zusammenhängt, hatte er eine mehr als gewöhnliche Kenntnis, Kap. XL ff.

[12]) Zur Bestätigung beruft sich Ewald (a. a. O. II, 327 f.) auf die Data selbst: Ezechiel nennt in seinen Zeitangaben den 1., 10., 5., 15., 12. oder 7. Tag des Monats; „Angaben“, sagt Ewald, „welche unstreitig aus geschichtlicher Erinnerung geflossen, aber doch so allgemein gehalten sind, dafs man merkt, wie der Prophet, als er sie niederschrieb, mehr nur noch des Monats oder der Woche, als des ganz bestimmten Tages sich erinnern konnte.“ In Verbindung mit all den übrigen Erscheinungen ist in der That der Gebrauch von runden Zahlen in den Aufschriften nicht ohne Bedeutung.

[13]) Man halte dabei im Auge, dafs die Besuche der Ältesten selbst wirklich stattgefunden hatten und Ezechiel sicherlich mehr als einmal zu ihnen gesprochen hatte. Was wir leugnen, ist nur dies, dafs in Kap. VIII ff., XIV ff., XX ff. uns vollständig genau wiedergegeben sein sollte, was der Prophet an den dort genannten Tagen ihnen vorgehalten hatte: bei der Zusammenstellung seines Buches beabsichtigte er nicht, die Ansprachen selbst mitzuteilen; er wollte kein Geschichtsschreiber, sondern Prophet sein; die einzelnen Vorfälle aus seinem Leben sind infolge dessen dem Zwecke, welchen er im Auge hatte, gänzlich untergeordnet.

[14]) Über jenes Beispiel braucht hier nicht ausführlich gehandelt zu werden: beispielsweise stehen die Einkleidung der deuteronomischen Gesetzgebung und die Erzählungen, welche nicht der Überlieferung entlehnt sind, sondern mit einer gewissen Tendenz frei erdichtet sind, wesentlich auf einer Linie mit dem Buche Ezechiel, was ihr Verhältnis zu der historischen Wahrheit betrifft.

Von den Bedenken gegen die Echtheit des Buches *Ezechiel* ist bisher absichtlich keine Rede gewesen. Sie betreffen nämlich nicht diese oder jene Prophetieen im besonderen, sondern das Buch als Ganzes, und konnten also schwerlich mitgeteilt und beurteilt werden, bevor die Summa der Untersuchungen nach Zusammenstellung und Charakter des Buches gezogen war. Es wird sich nun ergeben, dafs in dieser Summa zugleich die Widerlegung der vorgebrachten Bedenken liegt.

Vor fast sechzig Jahren sprach L. Zunz mit Angabe von Gründen seine Überzeugung dahin aus, dafs das Buch *Ezechiel* erst in der Perserzeit, vielleicht unter der Regierung des Cyrus geschrieben und auf den Namen eines Propheten des Exils gesetzt sei[15]). Diese Auffassung, welche A. Geiger zu der seinigen machte[16]), wurde später von ihrem Autor einigermafsen modifiziert aufs neue vorgetragen und besser begründet. Noch später erklärte auch L. Seinecke das Buch *Ezechiel* für ein Pseudepigraphum, welches im Jahre 164—163 v. Chr. geschrieben sei[18]). Keiner der genannten Gelehrten hat seine geäufserte Ansicht so methodisch und vollständig entwickelt und verteidigt, wie es ihr Widerspruch mit der gangbaren Anschauung und ihre Wichtigkeit verlangt haben würden; noch weniger haben sie einen Versuch gewagt, die Bedenken aus dem Wege zu räumen, welche die Annahme ihrer Ansicht mit sich bringen sollte[19]). Die positiven Beweise, auf welche sie sich mit einigem Schein des Rechtes berufen können, sind bei unserer Anschauung von der Zusammenstellung und dem Charakter des Buches *Ezechiel* hinfällig[20]) oder entbehren der Beweiskraft, welche jene ihnen zuschreiben möchten[21]). Dagegen sind die Schwierigkeiten, in welche die Leugnung der Authentie uns verwickeln würde, in der That unüberwindlich. Insbesondere wird die Leugnung zurückgewiesen durch die gut verbürgten Resultate der Thora-Kritik und durch die Geschichte der nachexilischen Zeit[22]).

[15]) *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* (Berlin, 1832), S. 157—162. Die Summa des Beweises lautet: „Vielleicht dürften diese Wahrnehmungen zu der Ansicht berechtigen, dafs E. und seine Vision der persischen Epoche und Kultur näher stehen, als gemeiniglich geglaubt wird . . . . . In dem Zeitalter des Cyrus wird die neue Verfassung (c. 40—48) und manches andere begreiflich, das in der Jeremianischen Epoche mannigfaltige Schwierigkeiten darbietet."

[16]) Sowohl in *Urschrift* u. s. w., S. 23, wie in seiner *Allg. Einl. in die Wissenschaft des Judenthums* (*Nachgel. Schriften* II, 83) stellt Geiger den E. in die Perserzeit neben Haggai, Zacharia und Maleachi, von denen er sich indessen dadurch unterscheidet, dafs er nicht auf dem Schauplatz der Ereignisse

sich aufhält, sondern ihnen aus der Ferne mit Interesse folgt. Nirgends hat Geiger, soviel ich weiss, die Gründe, weshalb er so urteilt, angegeben.

[17]) Siehe *ZDMG.* XXVII, 676—681 vgl. 688, wo die Summa also formuliert wird: „Sprache und Ausdrucksweise sowohl als Bekanntschaft mit jüngeren Personen und Werken, namentlich die Tempelbeschreibungen sammt den Verordnungen, verweisen den Verfasser des Buches in die Zeit 440—400 J. v. Chr.“

[18]) Seinecke erklärte in seiner *Gesch. d. V. Israel* I, 138 (1876): „Von Ezechiel, welcher der syrischen Zeit angehört, wird später ausführlicher die Rede sein; er ist kein Prophet.“ Dieses Versprechen wird erfüllt Teil II, 1—20 (1884) in einem Excurs über „das Zeitalter Ezechiels“. Dort findet sich S. 9 f. die sonderbare Behauptung, dafs E., wenn er Kap. IV, 5 f. Israel eine Strafzeit von 390 + 40 = 430 Jahren ankündigt, damit *implicite* seine eigene Lebenszeit angiebt, d. h. da die Prophetie in das 5. Jahr des Exils (Kap. I, 2) fällt, das Jahr 594 (593) — 430 = 164 (163) v. Chr. Siehe ferner N. 19—22.

[19]) Zunz läfst der oben mitgeteilten These andere vorhergehen, auf denen sie beruht, wie: „Kapitel 36 im zweiten Teile ist das Gegenstück zu Kapitel 6 des ersten Theiles; — Der Name E. ist erdichtet; den Verfasser dieses Prophetenbuches kennen wir nicht; — Dasselbe belehrt die Zeitgenossen über längst Vergangenes; — Die in diesem Buche angegebenen Zeitdaten gehören der Dichtung an; — Zur Zeit des Propheten war am zehnten Tischri Jahresanfang; — Seine Schilderungen sind denen der nachexilischen Schriftsteller oft ähnlich.“ In der Abhandlung selbst werden diese Thesen näher entwickelt und noch andere Einzelheiten zur Sprache gebracht, darunter auch solche, welche zwar zur Charakteristik des E. und seines Sprachgebrauches beitragen, aber als Beweise für die Entstehung des Buches nach Esra nichts bedeuten. Vgl. N. 20 f.

Seineckes Beweis ist im höchsten Grade verworren (vgl. *ThT.* XXI, 245—250). Neben Erwägungen, welche mit seiner Zeitbestimmung nichts zu thun haben, stehen andere, welche kaum ernst gemeint sein können, u. a. die Behauptung (S. 13 ff.), dafs Gog in *Ez.* XXXVIII f. niemand anders sei als (Ant)ioch(us) Epiphanes. Ferner beruft er sich ebenso wie Zunz auf die Erwähnung des Noah, Daniel und Job (*Ez.* XIV, 14 vgl. XXVIII, 3), woraus er dann im Gegensatz zu Zunz ableitet, dafs der Autor des *Ezechiel* das Buch *Daniel* gekannt hat (S. 6 f.); auf die Bekanntschaft mit den Persern (*Ez.* XXVII, 10); endlich wiederum mit Zunz auf die Sprache des Buches, welche mit den allerjüngsten Schriften des A. T. und dem Hebräisch der Mishna verwandt sei (S. 12, 19 f.).

[20]) Dies gilt von der grofsen Übereinstimmung zwischen einigen Kapiteln des *Ezechiel* (XVI und XXIII; VI und XXXVI u. s. w.); von dem engen Zusammenhang zwischen den Teilen, welche nach den chronologischen Angaben ziemlich weit auseinander liegen (Kap. III, XXIV, XXXIII u. s. w.); von den wörtlich in Erfüllung gegangenen Prophezeiungen (vgl. N. 7—9). Dies und jenes erregt in der That *primo adspectu* Anstofs und rechtfertigt insofern den bei Zunz c. s. erregten Zweifel. Aber das Bedenken schwindet bald, wenn man die grofse Freiheit, mit der E. sein Buch redigierte, in Anrechnung bringt. Andere Schwierigkeiten fallen fort, wenn man bedenkt, dafs seine Schilderungen der Zukunft Produkte seines Studiums und seiner Überlegung sind, z. B. Kap. XXXVIII f., XL ff. Es mag einige Anstrengung kosten, sich in den Geistes-

zustand zu versetzen, aus welchem die Schilderungen hervorgegangen sind, aber das giebt uns noch nicht das Recht, sie dem exilischen Prophetenschriftsteller abzusprechen, und darf uns am allerwenigsten dazu führen, sie in eine spätere Zeit zu versetzen, in welche sie durchaus nicht passen. Vgl. N. 22.

[21]) So müssen wir urteilen 1) über *Ez.* XIV, 14; XXVIII, 3: der Name Noah macht natürlich keine Mühe; Daniel galt, wie aus diesen Stellen selbst hervorgeht, als Muster der Rechtschaffenheit und Weisheit, und wird gerade darum von dem Autor des nach ihm benannten Buches handelnd und sprechend eingeführt; vgl. unten Hptst. XI; Job mufs gleichfalls in der Überlieferung gelebt haben, insofern das Buch, welches seinen Namen trägt, jünger ist als die erste Hälfte des Exils; — 2) über das Sprachargument: es ist gar nicht befremdend, dafs Ezechiel, welcher 25 Jahre in der Fremde gelebt hatte, als er sein Buch schrieb, eine Anzahl von Wörtern, Formen und Wendungen gebraucht, welche dem klassischen Hebräisch fremd sind; die Verwandtschaft seines Sprachgebrauches mit dem der priesterlichen Stücke der Thora ist sehr natürlich und am allerwenigsten ein Beweis gegen den exilischen Ursprung seines Buches; die Abweichungen von den Sprachregeln, auf welche wir bei der Lektüre seiner Prophetieen stofsen, kommen zum Teil auf Rechnung der Abschreiber; gegenüber den Zeichen von Entartung und Verfall stehen endlich verschiedene Abschnitte, welche — auch nach Zunz (*Vortr.* S. 159) und Seinecke (II, 20) — von einer ungewöhnlichen Herrschaft über die Sprache Zeugnis ablegen; 3) über die Talmudischen Berichte hinsichtlich des Ursprungs und des Ansehens des Buches *Ezechiel.* In der bekannten Baraitha *Baba Bathra,* fol. 14*b*, lesen wir, dafs dasselbe ebenso wie das Dodekapropheton und Esther von den „Männern der Grofsen Synagoge“ geschrieben worden sei. Die Frage ist nun — nicht, ob das wahr ist; denn die M. d. G. Syn. haben nichts geschrieben, sondern — was den Autor der Baraitha veranlafst haben kann, die Aufzeichnung des Buches *Ezechiel* nicht dem Propheten selbst zuzuerkennen. Mit Sicherheit ist diese Frage nicht zu beantworten (vgl. G. A. Marx, *Trad. Rabb. veterrima de libr. V. T. ord. atque orig.* p. 51); die Ansicht von Rashi. dafs für *Ezechiel* und *Esther*, als ausländische Produkte, ein in Juda wohnhafter Autor postuliert wurde, hat vielleicht noch am meisten für sich. Aber wie dem auch sei, als halb verklungene Erinnerung an einen jüngeren Ursprung des *Ezechiel* darf der Bericht um seines Alters willen nicht aufgefafst werden. — Noch weniger ist das gestattet hinsichtlich der Überlieferung (*Hagiga* f. 13*a*: *Menahôth* f. 45*a* und *j. Sabbat* I, 13, 2; vgl. Graetz, *Gesch. der Juden* III [2], 691; Derenbourg, *Hist. de la Palest.* p. 295), nach welchen Ezechiel im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Gefahr kam, wegen der mit der Thora in Widerspruch stehenden Stellen aus dem Kanon ausgeschlossen zu werden, aber von Eleasar ben Hananja ben Hiskia erklärt und dadurch gerettet wurde. Dies kann historisch sein, beweist dann aber nur, dafs die damaligen Lehrer gegenüber dem wirklichen Verhältnis des Buches zum Pentateuch nicht blind waren, auf Grund dessen wir, weit entfernt, seine Authentie zu leugnen, seine Entstehung in der ersten Hälfte des Exils belassen müssen. Vgl. N. 22.

[22]) Zunz und Seinecke erkennen beide an, dafs das Buch *Ezechiel* älter sein mufs als die priesterlichen Gesetze (vgl. Teil I, 1, S. 272 ff., 282 ff.), woraus folgt, dafs die Gesetze nach Zunz c. 400, nach Seinecke c. 160 v. Chr.

niedergeschrieben worden sind. Letztere Zeitbestimmung ist ungereimt, aber auch die von Zunz ist nicht zu verteidigen: die Reformation von Esra und Nehemia ist der *terminus ad quem*, welcher nicht überschritten werden darf (Teil I, 1 S. 210 ff., 290 ff.). Aber auch abgesehen vom Pentateuch stellt sich das Buch *Ezechiel* selbst als ein Produkt des Exils dar. Wie wäre es möglich, dafs ein nachexilischer Schriftsteller in seinen Verordnungen für die neue Theokratie (Kap. XL—XLVIII) den Hohenpriester mit Stillschweigen überging? Wie konnte er die Verschiedenheit des Rechtes von Priestern und Leviten, als ob sie noch nicht bestände, einführen und historisch rechtfertigen? Der ganze letzte Unterteil des Buches wird ein ununterbrochenes Rätsel, wenn wir ihn in das Jahr 440 oder noch später setzen. Wie kann damals, nachdem die Ereignisse sich anders entschieden hatten, die Rückkehr der zwölf Stämme, die Verteilung des Landes unter sie, die Anstellung des 'Nasi', der Bau eines prächtigen Tempels u. s. w. u. s. w. angekündigt sein? Fast dasselbe gilt von Kap. XXXIV—XXXIX (vgl. § 63 N. 3—9). Auch die Prophetieen wider die Heiden werden dann ganz unerklärlich. Welchen Sinn hatte damals die Prophezeiung Kap. XXVI, 7? Was konnte damals ein *falsarius* beabsichtigen mit dem Versprechen Kap. XXIX, 17—21, und wie konnte er, wie an angeführter Stelle geschieht, das Ende der Belagerung von Tyrus in das Jahr verlegen, welches auch von anderen Berichten angegeben wird?? Doch es lohnt der Mühe nicht, in dieser Weise fortzufahren. Über wirkliche Pseudepigrapha wird uns ein überraschendes Licht aufgehen, wenn erst die Zeit ihres Entstehens entdeckt sein wird; das Buch *Ezechiel* dagegen zeigt sich uns als ein zweckloses und dunkles Produkt, wenn wir es aus Babylonien und der exilischen Zeit nach Judäa und in ein späteres Jahrhundert verlegen. Wer in Zukunft noch mit der Leugnung der Authentie auftritt, mag bedenken, dafs auf ihm die Verpflichtung ruht, wenigstens einigermafsen Rechenschaft zu geben sowohl von der Absicht, welche der von ihm angenommene jüngere Autor im Auge hatte, als auch von der Kenntnis, die er zu besitzen zeigt, wie auch von den Erwartungen und Verordnungen, welche er vorträgt.

Zehntes Hauptstück.

Die Schriften der zwölf kleinen Propheten.

Litteratur. Von den überaus zahlreichen Erklärungen der kleinen Propheten oder einzelner im speciellen können hier nur einige aufgezählt werden. Wer mehr verlangt, ziehe die Litteraturangaben über die Vorgänger in einem der jüngeren Kommentaren zu Rate.

Die ganze Sammlung der kleinen Propheten ist erklärt worden — aufser von den auf S. 27, 255 genannten Verfassern — von Joh. Marck, *Comment. in XII proph. minor.* Ed. nov. (Tübingen, 1734); P. D. Burck, *Gnomon in XII proph. min.* (1753); P. F. Ackermann, *Proph. Minores perp. annot. illustr.* (Viennae, 1830); H. Hesselberg, *Die 12 kl. Proph. ausgel.* (1838); Hitzig, *Die 12 kl. Proph. erkl.* (1. Lieferung des *Kurzgef. exeg. Handb. z. A. T.* I. Aufl. 1838; IV. Aufl. von H. Steiner, 1881); *De schriften der kl. prof.*

overgezet en verklaart (Zwei Stücke 1843, 1844; *Joël* und *Micha* von Kemink; *Amos*, *Obadja* u. *Hosea* von de Geer; nicht weiter erschienen); E. Henderson, *The book of the 12 minor prophets* (1845); Ph. Schegg, *Die kl. Proph. übers. u. erklärt*, 2 Teile (1854); Schlier, *Die 12 kl. Propheten* (1861); E. B. Pusey, *The Minor Prophets, with a Comment. explanat. and practical* (Oxford and London, 1877); C. F. Keil, *Bibl. Comment. über die zwölf kl. Propheten* (Leipzig, 1866; *Bibl. Comm.* von Keil und Delitzsch, III, 4). Für die Einleitung sind zu nennen u. a. Jäger, *De ordine proph. min. chronol.* (P. I, 1823; II, 1827; vgl. *Tübinger Zeitschr.* von Steudel, II, 1829, S. 218—239; nicht vollständig). Über die griechische Übersetzung der Sammlung handeln K. Vollers, *Das Dodekapropheton der Alexandriner* I (Berlin, 1880); II in *ZatW.* III, 219—272; IV, 1—20; J. Z. Schuurmans-Stekhoven, *De Alex. vert. van het Dodekapropheton* (Leiden, 1887).

Die wichtigsten Schriften über die einzelnen Propheten sind:

I. **Hosea.** S. H. Manger, *Comment. in libr. proph. Hos.* (1786); J. C. Stuck, *Hos. propheta. Introd. praemisit, vert., comment. est* (1828); Hengstenberg, *Christol.* I, 183—331; A. Simson, *Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt* (1851), wo S. 38—62 über den Text und die Ausleger des Hosea gehandelt wird; Aug. Wünsche, *Der Prophet Hosea* (Leipzig, 1868); K. A. R. Töttermann, *Die Weissagungen Hoseas bis zur ersten assyrischen Deportation*, I—VI, 3 (Helsingfors, 1879); W. Nowack, *Der Prophet Hosea erklärt* (Berlin, 1880); T. K. Cheyne, *Hosea, with notes and introduction* (Cambr. 1884); J. Th. de Visser, *Hosea, de man des geestes* (Utrecht, 1886); Dr. M. A. G. Vorstmann in „*Gelof en Vrijheid*“, XXI, 613—652. Siehe ferner § 66 über die Litteratur zu Kap. I und III.

II. **Joel.** J. Leusden, *Joel explicatus, in quo text. Hebr. — — illustratur; adiectus est Obadias* (1657); Ed. Pococke, *Comment. in Proph. Joëlis* (1695); F. A. Holzhausen, *Joel übers. u. erklärt* (1829); A. Rutgers, *Annotatio in Joëlem* (1830); K. A. Credner, *Der Prophet Joel übersetzt und erklärt* (1831); E. Meier, *Der Prophet Joel übersetzt und erklärt* (1841); Hengstenberg, *Christol.* I, 331—403; Aug. Wünsche, *Die Weissagungen des Propheten Joel übersetzt und erklärt* (Leipzig, 1872); J. A. Karle, *Joël ben Pethuel propheta* (Leipzig, 1877); A. Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren* (Halle, 1879); A. Scholz, *Comment. zum Buche des Propheten Joel* (Würzburg, 1885); W. L. Pearson, *The Prophecy of Joel: its contents, unity and aim and the age of its composition* (Leipzig, 1885); Eug. le Savoureux, *Le prophète Joël. Introduction critique, traduction et commentaire* (Paris, 1888). Die zahlreichen Abhandlungen über Joel, welche sich in den *Studiën, Theol. Studiën* und *ThT.* finden, werden § 68, 69 angeführt.

III. **Amos.** J. C. Harenberg, *Amos proph. expositus, interpr. nova Lat. — — — illustr.* (1763); J. S. Vater, *Amos übersetzt und erläutert* (1810, zugleich Ausgabe des hebr. und griech. Textes); T. G. J. Juynboll, *Disp. de Amoso* (1828); G. Baur, *Der Prophet Amos erklärt* (1847); Hengstenberg, *Christol.* I, 403—458; H. Oort, *De profeet Amos* (*ThT.* XIV, 114—158); G. Hoffmann, *Versuche zu Amos* (*ZatW.* III, 87—126); J. H. Gunning JHz., *De godspraken van Amos vert. en verkl.* (Leiden, 1885); ibid. S. 1—11 Angabe der Litteratur über Amos).

IV. **Obadja.** J. Leusden vgl. oben bei *Joel;* C. F. Schnurrer, *Diss. philol. in Obad.* (in *Diss. phil. crit.* 1790 p. 383 sqq.); H. Venema, *Lectiones in Obad.* (in Verschuirii *Opusc.* ed. Lotze, 1810, p. 187—235); C. L. Hendewerk, *Obad. proph. orac. in Idumaeos* (1836); C. P. Caspari, *Der Prophet Obadja ausgelegt* (1842); C. A. W. Seydel, *Der Prophet Obadja* (Leipzig, 1869). — G. F. Jäger, *Über das Zeitalter Obadjas* (1837); F. Delitzsch, *Wann weissagte Obadja?* (Rudelbach und Guericke, *Zeitschr.* 1851 S. 91 ff.).

V. **Micha.** C. F. Schnurrer, *Animadv. phil. crit. ad vatt. Mich., ex collat. verss.* (1783); A. T. Hartmann, *Micha neu übersetzt und erläutert und mit 5 Excursen begleitet* (1800); K. W. Justi, *Micha neu übersetzt und erläutert* (1820); C. P. Caspari, *Über Micha den Morasthiten u. seine proph. Schrift* (I. 1851; II. 1852); Hengstenberg, *Christol.* I, 474—603; T. Roorda, *Comment. in Vat. Michae* (Leiden, 1869); L. Reinke, *Der Prophet Micha* (Münster, 1874); T. K. Cheyne, *Micah, with notes and introduction* (Cambr., 1882); V. Ryssel, *Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha* (Leipzig, 1887; ibid. S. 199 ff. die nötigen Angaben über die Litteratur der letzten Jahre).

VI. **Nahum.** E. J. Greve, *Vatt. Nahumi et Habacuci interpr. et not. adj.* Ed. metrica (1793); E. Kreenen, *Nahumi vat. philol. et crit. expos.* (1808); K. W. Justi, *Nahum neu übers. u. erläutert* (1820); A. G. Hoelemann, *Nah. orac. versibus germ. et schol. illustr.* (1842); O. Straufs, *Nah. de Nino vatic. explan., ex Assyr. monumentis illustr.* (1853). Die Kommentare von C. A. Blomguist (Upsala, 1853); F. Gihl (ibid. 1860) und M. Breiteneicher (München, 1861) sind mir nur dem Namen nach bekannt.

VII. **Habakuk.** E. J. Greve, siehe bei Nahum; G. A. Ruperti, *Explic. cap. I, II Chabac.* (in *Commentt. theol.* ed. Velthusen, Kuinoel et Ruperti, vol. III, 406—476); F. Delitzsch, *Der Prophet Habakuk ausgelegt* (1843), wo S. XXIV f. die übrigen Kommentare aufgezählt werden; J. v. Gumpach, *Der Prophet Habakuk, nach dem gründlich revidirten — — — hebräischen Text übersetzt, eingeleitet u. erklärt* (1860; vgl. M. J. de Goeje, in *Nieuwe Jaarb. voor wet. Theol.* IV, 304—319); L. Reinke, *Der Prophet Habakuk* (Münster, 1870). — F. Delitzsch, *De Hab. proph. vita atque aetate* (ed. II, 1844); H. A. Hamaker, *Commentariorum in Hab. vatt. proll.* (in *Orientt.* edd. Juynboll, Roorda, Weyers II, 1—26); A. Carrière, *Étude hist. et crit. sur l'époque de la prophétie d'Habakuk* (Strafsburg, 1864).

VIII. **Zephanja.** D. a Coelln, *Spicil. obss. exeg. crit. ad Zeph. vatt.* (1818); F. A. Straufs, *Vatt. Zeph. comment. illustr.* (1843); L. Reinke, *Der Prophet Zephanja* (Münster, 1868).

IX. **Haggai** wurde mit den beiden folgenden erklärt von A. Köhler, *Die nachexilischen Propheten erklärt* (I. *Haggai*, 1860; II. *Sacharja*, c. I—VIII, 1861; III. *Sacharja*, c. IX—XIV, 1863; IV. *Maleachi*, 1865); W. Pressel, *Comment. zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (Gotha, 1870), bei dem man die älteren Kommentare angegeben findet.

X. **Sacharja.** C. Vitringa, *Comment. ad libr. proph. Zach.* ed. H. Venema (1734); J. D. F. Burger, *Études exégét. et crit. sur le proph. Zach.* (1841); M. Baumgarten, *Die Nachtgesichte Zacharias. Eine Prophetenstimme an die Gegenwart* (2 Teile 1854, 1855); W. Neumann, *Der Prophet*

Zacharias erklärt (1861); Kliefoth, *Der Prophet Sacharja* (Schwerin, 1862); C. H. H. Wright, *Zechariah and his Prophecies* (London, 1879). — Die ältere Litteratur über den Ursprung von *Sach.* IX—XIV findet man in folgenden Schriften und Abhandlungen jüngeren Datums angegeben: F. B. Koester, *Meletemata crit. et exeg. in Zach. proph. part. post.* (1818); F. Hitzig, *Über die Abfassungszeit der Orakel Zach.* IX—XIV (in *Stud. u. Krit.* 1830 S. 25 ff.); Hengstenberg, *Die Integrität des Sacharjah* in *Beiträge zur Einl. ins A. T.* I, 1831, S. 361—388 (vgl. über das ganze Buch *Christol.* III, 1 S. 243—581); F. Bleek, *Über das Zeitalter von Sach.* Kap. 9—14, *nebst gelegentlichen Beiträgen zur Ausl. dieser Aussprüche* (in *Stud. u. Krit.* 1852 S. 247—332; vgl. *Einl. in das A. T.* [4] S. 438—449); E. F. J. von Ortenberg, *Die Bestandtheile des Buches Sacharja krit. untersucht u. chronol. bestimmt* (1859); B. Stade, *Deuterozacharja* (*ZatW.* I, 1—96; II, 151—172; 275—309).

XI. **Maleachi.** H. Venema, *Comment. ad libr. proph. Maleachiae* (1759); L. Reinke, *Der Prophet Maleachi. Einleitung, Grundtext und Übersetzung, nebst philologischem, kritischem und historischem Kommentar* (1856); Hengstenberg, *Christol.* III, 582—677.

XII. **Jona.** Über die verschiedenen Auffassungen dieser Schrift handeln P. Friedrichsen, *Kritische Übersicht der verschiedenen Ansichten von dem Buche Jonas, nebst einem neuen Versuche über dasselbe* (II. Ausg. 1841); H. H. Kemink, *Overzicht van de gesch. der exegese van Jona's profetie* (in *Jaarb. voor wet. Theol.* II, 1845, S. 369—419). Vgl. noch J. H. Verschuir, *De argum. libelli Jonae eiusque verit. hist.* (in *Opusc. ed.* Lotze 1810, p. 36—105); G. F. Jäger, *Über den sittl.-relig. Endzweck des Buches Jonah, die Zeit seiner Abfassung und den Grund seiner Stellung im Kanon des A. T.* (1840); W. Böhme, *Die Komposition des B. Jona* (*ZatW.* VII, 224—284).

§ 65. Voraufgehende Bemerkungen über die zwölf kleinen Propheten.

Die unter dem Namen der zwölf kleinen Propheten bekannten Schriften bilden im hebräischen Alten Testament ein einziges Buch unter dem Titel שְׁנֵים עָשָׂר (תְּרֵי עָשָׂר, תְּרֵיסַר)[1]). Diese Zusammenstellung, von welcher Flavius Josephus, wahrscheinlich sogar schon Jesus ben Sirach weiſs[2]), ist von den Juden auf die Christen übergegangen und seitdem bei ihnen im Gebrauch geblieben (*οἱ δώδεκα προφῆται; τὸ δωδεκαπρόφητον*)[3]).

[1]) Die Masoreten geben gewöhnlich am Ende eines Buches an, wieviel Verse es enthält, welches Wort gerade in der Mitte steht u. s. w. Eine solche Angabe findet sich hier nur am Schlusse des Maleachi; sie umfaſst die zwölf kleinen Propheten zugleich. Wenn die Juden vier *prophetae posteriores* rechnen, so werden gleichfalls die kleinen Propheten als ein Buch gerechnet. Die hebr. Benennung שְׁנֵים עָשָׂר findet sich in der Aufzählung der Verse u. s. w. am Schlusse der Sammlung; die aramäische Form תְּרֵי עָשָׂר u. a. in der vor

mnemonica יְחַקְק, zusammengesetzt aus den ersten Buchstaben der Wörter ישעיהו, תרי עשר, קינות und קהלת, und am Schlusse dieser vier Bücher gebraucht, um auf das hinzuweisen, was sie in der Masoretischen Ausgabe mit einander gemein haben, dafs nämlich nach dem letzten Verse traurigen Inhalts der vorletzte wiederholt wird.

[2]) Wenn Josephus (*c. Apion.* I, 8) sagt, dafs die Zahl prophetischer (d. h. zugleich historischer) Bücher dreizehn betrage, so mufs er die zwölf kleinen Propheten für ein einziges Buch gerechnet haben. Dieselbe Anschauung scheint *Jes. Sir.* XLIX, 10*b* zu Grunde zu liegen, wo es heifst: *καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὀστᾶ ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν.* Allein die Echtheit dieser Worte (vgl. XLVI, 12) ist nicht unzweifelhaft; siehe aber Fritzsche, *Handb. z. d. Apokr.* V, 292 f.

[3]) Melito von Sardes (Euseb. H. E. IV, 26) spricht von *οἱ δώδεκα ἐν μονοβίβλῳ.* In dem Katalog des Origines (ibid. VI, 25) werden die zwölf kleinen Propheten nicht erwähnt; da er aber dort, ebenso wie Josephus, 22 Bücher im ganzen annimmt, so mufs er sie für eins gezählt haben. Auch Gregorius von Nazianz (*Carm.* XXXIII) zeugt für diesen Satz.

Wie die Aufeinanderfolge der נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים im hebräischen Text von derjenigen der LXX abweicht, so auch die Reihenfolge der zwölf kleinen Propheten; welche von beiden die ursprüngliche ist, läfst sich nicht mit Sicherheit bestimmen; die Wahrscheinlichkeit spricht aber gegen die Reihenfolge, welche der griechische Übersetzer den Schriften gegeben hat [4]).

Die Frage, ob der Sammler der kleinen Propheten eine chronologische Ordnung ihrer Schriften beabsichtigt hat, mufs wohl unterschieden werden von der Frage, ob sie wirklich der Zeitfolge nach aufeinander folgen. Dafs letzteres nicht angenommen werden darf, wird sich aus unserer ferneren Untersuchung ergeben. Dagegen ist eine bejahende Antwort auf die erste Frage wenigstens annehmbarer als irgend eine andere Hypothese, welche man zur Erklärung der überlieferten Reihenfolge erdacht hat [5]).

Die Gründe, warum wir in diesem Hauptstück hinsichtlich des Buches *Jona* von der Masoretischen Reihenfolge der zwölf kleinen Propheten abgehen, wurden oben (S. 2) bereits genannt.

[4]) Worin Masora und LXX unter einander übereinstimmen und von einander differieren, geht aus folgender Übersicht hervor:

Masora: 1. Hosea. 2. Joel. 3. Amos. 4. Obadja. 5. Jona. 6. Micha.
LXX: 1. Hosea. 2. Amos. 3. Micha. 4. Joel. 5. Obadja. 6. Jona.
Masora und LXX: 7. Nahum. 8. Habakuk. 9. Zephanja. 10. Haggai. 11. Sacharja. 12. Maleachi.

Die Verschiedenheit bleibt immer beachtenswert, sofern sich daraus ergiebt, dafs die Reihenfolge also nicht feststand, oder dafs man glaubte, sich Abweichungen erlauben zu dürfen. Dafs nun der griechische Übersetzer diese Freiheit gebraucht

hat, und nicht umgekehrt der Autor der Masoretischen Anordnung, ist wahrscheinlich, weil die alexandrinische Reihenfolge sich erklären läfst aus dem Streben, die Bücher nach ihrem Umfang zu ordnen; wenigstens sind 1—5 so geordnet, dafs jedesmal die gröfsere Schrift vorangeht.

[5]) Dafs die Reihenfolge im allgemeinen chronologisch ist, fällt deutlich in die Augen: die drei Propheten aus der Periode nach dem Exil stehen zu allerletzt; vorauf gehen zwei Schriften aus der chaldäischen Zeit; Hosea und Amos, aus der assyrischen Periode, sind vorangestellt. Die Frage kann also nur die sein, ob der Sammler mit Bewufstsein hie und da von der chronologischen Ordnung aus irgendwelchen Gründen abgewichen ist. So würde er z. B. Hosea, obwohl er jünger ist als Amos, haben voranstellen können, sowohl wegen seines Umfanges als auch wegen der Aufschrift (*Hos.* I, 1), welche mit *Jes.* I, 1 eine grofse Übereinstimmung zeigt. Darüber kann jedoch nichts mit Sicherheit festgestellt werden. Bis zu einem gewissen Grade ist es denn auch gleichgültig, welche Beweggründe ihn geleitet haben. Wenn Hävernick (*Einl.* II, 2 S. 275) und andere mit Recht behaupteten, dafs in der Masoretischen Ordnung eine alte und höchst glaubwürdige Überlieferung über die Lebenszeit der Propheten uns aufbewahrt sei; wenn diese — wie bei H. wirklich zu geschehen scheint — die Freiheit unserer Untersuchung behinderte: so würden wir bei der Reihenfolge der kleinen Propheten besonders stehen bleiben müssen. Doch das Vorbild von Keil (*Einl.* § 81) beweist, dafs man sich nur so lange an die traditionelle Reihenfolge bindet, als man keine ausreichenden Gründe findet, davon abzugehen, und sobald dies der Fall ist, der Anordnung eine andere Bedeutung zuschreibt und sie damit bei Seite schiebt. So hat man z. B. angenommen, dafs bei der Anordnung einzelner Schriften auf ihre Verwandtschaft untereinander Bezug genommen ist; dafs, um nur eins zu nennen, Jona auf Obadja folgt, weil er solch „ein Bote unter den Völkern" ist, wie *Ob.* Vs. 1 erwähnt wird, u. s. w. Auch hat man vermutet, dafs wenigstens in der ersten Hälfte der Sammlung absichtlich jedesmal hinter einen ephraimitischen ein judäischer Prophet gestellt worden sei. Dafs die Aufschriften Einflufs ausgeübt haben, ist *a priori* wahrscheinlich und wird gewifs, wenn wir beachten, dafs *Sach.* IX, 1; XII, 1; *Mal.* I, 1, Aufschriften von derselben höchst eigenartigen Form unmittelbar aufeinander folgen. Indessen kann in diesem bestimmten Fall der Autor der Aufschriften und der Sammler des Dodekapropheton ein und dieselbe Person sein. Siehe darüber Ewald (*PdAB.* [2] I, 80—82) und unten § 83 N. 9.

I. Hosea.

§ 66. Hoseas Leben und Zeitverhältnisse.

Hosea, der Sohn des Beeri (Kap. I, 1), ist uns nur aus dem Buche seiner Prophetieen bekannt. Aus demselben geht mit entscheidender Sicherheit hervor, dafs er ein Bürger des Reiches Israel war. Er beschäftigt sich mit diesem Reiche, seiner Gegenwart und Zukunft, fortwährend; die Orte, welche er nennt (Kap. I, 4; II, 17; IV, 15; VI, 8 f.; XII, 12; XIV, 6 ff.), sind israelitisch; „das Land" (Kap. I, 2)

und „unser König“ (Kap. VII, 5) sind das Land Israel und sein König[1]). Die wiederholte Erwähnung Judas (Kap. I, 7; II, 2; IV, 15; V, 5, 10, 12—14; VI, 4, 11; VIII, 14; X, 11; XII, 1, 3)[2]) steht damit ebensowenig in Widerspruch als seine Bekanntschaft mit den Prophetieen des Amos, welche hier und da in seinem Buche hervorzuleuchten scheint[3]). Vielleicht mufs auch das Eigenartige in der Sprache und dem Stile des Hosea wenigstens zum Teil aus seiner israelitischen Herkunft erklärt werden. Anderenteils offenbart sich darin eine durchaus nicht alltägliche Persönlichkeit, welche sich indessen besonders in seinen Ideen wiederspiegelt[4]).

[1]) Dazu nehme man, dafs Ephraim ca. 40 mal genannt wird, und dafs in der Schlufsprophetie, Kap. XIV, 2—9, Juda überhaupt nicht vorkommt.

[2]) An der Authentie einiger von diesen Stellen wird gezweifelt; siehe § 67 N. 8; zwar nicht deshalb, weil die Teilnahme an der Lage und dem Schicksal Judas bei einem ephraimitischen Propheten undenkbar oder befremdlich sein würde; viel eher würde die Gleichgültigkeit und das daraus hervorgehende Stillschweigen über das Bruderreich billiges Erstaunen erregen müssen. — Den von Ewald (*PdAB.* [2] I, 173 f.) aus den Stellen über Juda gezogenen Folgerungen können wir nicht beistimmen. Er glaubt zu bemerken, dafs Hoseas Urteil über das Südreich allmählich ungünstiger werde, und die Kap. I, 7 ausgesprochene frohe Hoffnung langsam der Besorgnis oder sogar bestimmter Mifsbilligung weiche. Daraus folgert er dann, dafs der Prophet vielleicht, um der Verfolgung zu entgehen, nach Judäa gezogen und dort traurige Erfahrungen gemacht hätte. Auch aus Kap. V, 8 f. und aus dem Gebrauch des „dort“ in Kap. VI, 7, 10; IX, 15; XIII, 8 folgt nach seiner Ansicht, dafs Hoseas Buch im Reiche Judäa geschrieben ist. Letztere Stellen müssen aber sicherlich anders aufgefafst werden. Und was die Aussprüche über Juda betrifft, so ergiebt es sich durchaus nicht, dafs sie auf eigener Wahrnehmung beruhen: ihr Inhalt ist ziemlich unbestimmt, und was ihnen Thatsächliches zu Grunde liegt, kann auf mehr als einem Wege zu Hoseas Kenntnis gelangt sein.

[3]) Die allermeisten Parallelstellen in *Hosea* und *Amos*, welche in den Kommentaren angeführt werden, entbehren m. E. der Beweiskraft. Dies gilt von *Hos.* IX, 3 (*Am.* VII, 17); *Hos.* XII, 8 (*Am.* VIII, 5); *Hos.* XII, 10 f. (*Am.* II, 10 f.) und von den Texten, welche Hitzig (4. Aufl. S. 5) dazufügt: *Hos.* IV, 3 (*Am.* VIII, 8); *Hos.* V, 5; VII, 10 (*Am.* VIII, 7); *Hos.* V, 7 (*Am.* VII, 4); *Hos.* X, 4 (*Am.* VI, 12); *Hos.* X, 8 (*Am.* VII, 9). Beachtenswert scheinen mir zu sein *Hos.* VIII, 14*b* = *Am.* II, 5 und ll. pp.; *Hos.* IV, 15 = *Am.* V, 5, vor allem *Hos.* l. c.; V, 8; X, 5 (Beth-awen) vgl. mit *Am.* V, 5 (ביתאל יהיה לאון). Zur Erklärung dieser Berührungspunkte brauchen wir indessen nicht einmal anzunehmen, dafs H. die Prophetieen des Amos gelesen hatte; denn auch aus dessen mündlicher Predigt, welcher er beigewohnt oder von der er gehört haben mag, können ihm diese Erinnerungen geblieben sein.

[4]) Der *textus receptus* des Buches *Hosea* ist vielfach korrupt, und infolge dessen das Urteil über seinen Sprachgebrauch und seine Schreibweise unsicher.

Indessen steht es fest, dafs sie auch bei einem reineren Texte ihre Eigentümlichkeit haben würden, und diese darf billig wenigstens teilweise auf Rechnung der Abstammung Hoseas gesetzt werden. Vgl. Stuck, l. c. p. 99—129; Simson. l. c. S. 38; Ewald, *PdAB.* I², 174 f. und auch sonst. Das persönliche Element ist indessen viel deutlicher wahrnehmbar. In dem Stile ist etwas Abruptes und Leidenschaftliches; das Gemüt des Propheten redet mit, stört hie und da die regelmäfsige Entwicklung seiner Ideen und zwingt ihn, wiederholt auf die bereits einmal ausgesprochene Ermahnung und Warnung zurückzukommen, ob es ihm glücken möchte, ihr bei seinem Volke Eingang zu verschaffen und so womöglich Jahwes drohendes Strafgericht abzuwenden. Auf Hoseas Denkweise selbst kommen wir in der Fortsetzung dieses, sowie im folgenden Paragraphen zurück.

Der Aufschrift des nach ihm genannten Buches zufolge (Kap. I, 1) hat Hosea prophezeit „in den Tagen des Usia, Jotham, Achas, Hiskia. der Könige Judas, und in den Tagen Jerobeams ben Joas, Königs von Israel". Die Richtigkeit und demgemäfs die Authentie dieser Aufschrift sind Bedenken unterworfen. Schon die Erwähnung der vier Könige Judas neben dem einen Jerobeam ist in mehr als einer Hinsicht befremdlich[5]). Überdies geht aber aus den Prophetieen selbst nicht hervor, dafs sie unter der Regierung des Achas und Hiskia, während der letzten Jahre des Bestehens des Nordreiches geschrieben sind. Zwar fällt nach Kap. I (vgl. Vs. 2, 4) der Anfang der Thätigkeit des Hosea unter die Regierung Jerobeams II, wahrscheinlich gegen das Ende derselben; zwar wird mehr als einmal angespielt auf die Anarchie, welche kurz nach dem Tode dieses Königs in Israel zu herrschen begann (Kap. III, 4; VII, 7; VIII, 3; X, 3, 15; XIII, 10 f.); aber nirgends zeigt der Prophet, dafs er Kenntnis besitzt von dem syrisch-ephraimitischen Kriege, noch von dem darauf folgenden Einfall des Tiglath-Pileser in das Zehnstämmereich; im Gegenteil wird die Strafe für des Volkes Götzendienst und Sittenlosigkeit überall als noch zukünftig dargestellt[6]). Weder seine Aussprüche über das Verhältnis zu Assur und Egypten (Kap. V, 13; VII, 11; VIII, 9; X, 6; XII, 2 vgl. VIII, 13; IX, 3; XI, 5, 11), noch auch Kap. X, 14 („gleichwie Salman Beth-arbel verwüstete") versetzen uns in eine spätere Periode[7]). Wir gehen also wohl nicht zu sehr fehl, wenn wir die Jahre 755 und 735 als die vermutlichen Grenzen der prophetischen Thätigkeit Hoseas betrachten. Die Aufschrift seines Buches ist wahrscheinlich von einem Redactor absichtlich mit *Jes.* I, 1 in dieselbe Form gebracht worden und darum so, wie sie jetzt lautet, unecht[8]).

[5]) Es ist nämlich höchst fremdartig, dafs die Dauer der Thätigkeit eines ephraimitischen Propheten bestimmt wird nach der Regierungszeit der

Könige von Juda, welche hier an erster Stelle genannt werden. Würde überhaupt kein König von Israel genannt, so würde dies vielleicht noch durch Verweisung auf Kap. III, 5 sich erklären lassen; man würde dann annehmen müssen, daſs Hosea das Davidische Haus für das einzige rechtmäſsige hielt, und daſs er deshalb nur die aus ihm hervorgegangenen Könige nannte. Doch würde man dem gegenüber setzen müssen Kap. VII, 5, wo der Prophet — was wahrlich die Art der Sache bereits mit sich bringt — den König des Zehnstämmereiches auch seinen König nennt. Nun kommt indessen in der Aufschrift zum Schlusse Jerobeam ben Joas vor, d. h. ein einzelner König, welcher 786—746 regierte, neben vier anderen, welche von 772—697 auf dem Throne saſsen. Warum werden Sacharja bis und mit Hosea ben Ela nicht genannt? Man antwortet, weil sie Tyrannen waren. Aber dies gilt nicht von Sacharja, dem Sohn und gesetzmäſsigen Nachfolger Jerobeams; auch nicht von all den übrigen, insofern als Jehus Haus nach Hosea selbst (Kap. I, 4) den Thron verlassen muſste. Überdies: ist die Aufschrift einer prophetischen Schrift der geeignete Ort, auf die Rechtmäſsigkeit oder Unrechtmäſsigkeit dieses oder jenes Königs hinzuweisen? und sollte Hoseas Ansicht darüber durch sein Stillschweigen allein bereits deutlich genug ausgedrückt sein? — Siehe ferner N. 6 und 7.

[6]) Es würde verkehrt sein, wenn man diesen Beweis als *argumentum e silentio* geringschätzte. Es fällt nämlich in die Augen 1) daſs ein Streit zwischen Ephraim und Juda sowohl an und für sich, als auch in der Schätzung Hoseas eine so wichtige Thatsache war, daſs er davon nicht schweigen konnte oder mochte, besonders nicht da, wo er sich über Juda ausläſst (an den oben bereits genannten Stellen); 2) daſs die Deportation eines Teiles der Bewohner des Reiches durch Tiglath-Pileser (2 *Kön.* XV, 29) — das erste Ereignis dieser Art, denn Phul (2 *Kön.* XV, 19 f.; 1 *Chron.* V, 26) ist kein anderer als Tiglath-Pileser, und wenn auch das Gegenteil wahr wäre, so dürfte doch nicht auf Grund von 1 *Chron.* V, 26 angenommen werden, daſs er Bewohner des Transjordanlandes weggeführt hat; vgl. Schrader, *KAT.*[2] S. 227 ff.; Tiele, *Bab.-ass. Gesch.* S. 226 f. — für einen Strafprediger wie Hosea ein höchst wichtiges Ereignis war; im Hinblick darauf hätte er sich nicht aussprechen können, wie er noch Kap. IX, 3; X, 6; XII, 2 thut; auch Kap. XI, 11 versetzt er sich offenbar in die Zukunft, wenn seine voraufgegangenen Drohungen sich verwirklicht haben und Israel sich teils in der assyrischen, teils in der egyptischen Gefangenschaft befindet; 3) daſs Hoseas Aussprüche, aus denen hervorgeht, daſs das Gericht noch nicht vollzogen ist, dem Mangel an Andeutungen auf den Bruderkrieg oder auf die Wegführung doppelte Bedeutung geben und ihm den Charakter eines *argumentum e silentio* benehmen. Man vgl. Kap. IV, 7, 9, 19; V, 5, 9, 14, 15 und ferner § 67.

[7]) Hosea ben Elia ist der einzige israelitische König, von welchem ausdrücklich berichtet wird (2 *Kön.* XVII, 4), daſs er ein Bündnis mit Egypten geschlossen hat und zwar, um sich der Herrschaft Assurs zu entziehen. Aber es ist nicht zweifelhaft, daſs es schon lange vor dieser Zeit in dem Zehnstämmereich eine Partei gab, welche bei Egypten Unterstützung suchte. Was Pekah betrifft, so vergleiche man § 43 N. 13. Von Menahem wird berichtet (2 *Kön.* XV, 19 f.), daſs er sich durch eine Schatzung von 1000 Talenten Silber die Hilfe Phuls, des Königs von Assyrien, zu sichern wuſste, und zwar — wie der Geschicht-

schreiber (Vs. 19) mit so vielen Worten sagt — „um das Königreich zu bekräftigen in seiner Hand". Die Gegenpartei Menahems suchte sicherlich Hilfe bei dem egyptischen König, dem natürlichen Feinde der Assyrier, mufste aber nun — da Phul mit einem grofsen Heere die Sache zu Gunsten Menahems entschied — zeitweise unterliegen, bis sie bei der Thronbesteigung Pekahs, des Mörders Pekahjas ben Menahem, wieder die Oberhand erhielt. Man kann schwerlich leugnen, dafs Hoseas Prophetieen überall solch einen Zustand annehmen, wie er unter den Königen bis und mit Pekah vorhanden war, sodafs sie — namentlich Kap. IV—XIV — als ein Kommentar zu 2 *Kön.* XV, 8—26 betrachtet werden könnten. — Mit Recht lenkt Simson (l. c. S. 21 ff.) noch die Aufmerksamkeit 1) auf die oben bereits erwähnten Aussprüche über Juda, welche doch sicherlich anders lauten würden, wenn, als sie niedergeschrieben wurden, der Friede zwischen den Bruderreichen gestört oder erst seit kurzem wiederhergestellt wäre; 2) auf *Hos.* VI, 8; XII, 12, Stellen, aus welchen positiv hervorgeht, dafs die Landstriche Gilead und Galiläa, welche von Tiglath-Pilesar entvölkert wurden, zur Zeit des Propheten noch bewohnt waren. — Von allen Seiten erhält also die oben empfohlene Zeitbestimmung Unterstützung. Dennoch würden wir sie aufgeben müssen, wenn wirklich, wie behauptet wird, Kap. X, 14 sich auf ein Ereignis bezöge, welches erst einige Zeit nach 727 stattgefunden haben kann. Allein die Vertreter dieser Erklärung müssen annehmen, dafs Salman eine abgekürzte Form von Salmaneser ist, und dafs Hosea auf irgend eine Greuelthat dieses assyrischen Königs anspielt, welcher in dem genannten Jahre den Thron bestieg. Nun ist indessen die Identität von Salman und Salmaneser nur eine an und für sich unwahrscheinliche Vermutung. Eine bedächtige Exegese wird in betreff *Hos.* X, 14 zu keinem anderen Resultate kommen als zu dem von Simson (l. c. S. 287 ff.): der Prophet hat ein Ereignis im Sinne, von dem wir nichts besonderes wissen, welches aber seinen Zeitgenossen ebenso gut bekannt war wie ihm selbst. Nun darf man sich nicht auf das Unbekannte berufen, um die aus unzweideutigen Aussprüchen hergeleiteten Folgerungen umzustofsen: denn Stellen wie Kap. VI, 8; XII, 12 gegenüber — um von anderen zu schweigen — hat die blofse Möglichkeit, dafs Hosea Salmanesers Regierung erlebt hat, keinerlei Beweiskraft.

[8]) Der Beweis der Echtheit der Aufschrift bei Hengstenberg (*Christol.*[2] I, 187—193) ist durch das Vorhergehende widerlegt. Seiner Bemerkung, dafs Kap. I, 2, wo der Beginn der Offenbarungen Jahwes an Hosea genannt wird, eine vorhergehende Zeitbestimmung voraussetze, kann nicht zugestimmt werden. Zwar würde dafür ein allgemeiner Titel, wenn auch nicht unentbehrlich, so doch sehr geeignet gewesen sein, z. B. in dieser Form: „Das Wort Jahwes, welches geschah zu Hosea ben Beeri." Man darf sogar — mit Hitzig, Nowack, von Orelli und anderen — annehmen, dafs darauf ursprünglich folgte: „in den Tagen Jerobeams ben Joas, Königs von Israel" — in welchem Falle dadurch der Zeitpunkt des Auftretens des Hosea angegeben würde. Aber wie dem auch sei, die gegenwärtige Aufschrift zeigt in ihrer ersten Hälfte so grofse Übereinstimmung mit *Jes.* I, 1, dafs sie davon kaum unabhängig sein kann. Der Name Jerobeams ist dann hinzugefügt — oder aus einer älteren Form der Aufschrift behalten — mit Rücksicht auf Hoseas Thätigkeit im Reiche Israel.

Die Antwort auf die Frage, ob wir etwas Näheres wissen über die Lebensverhältnisse des Hosea, hängt von unserer Auffassung von Kap. I und III seiner Weissagungen ab[9]). In Kap. I wird erzählt, dafs der Prophet auf Befehl Jahwes die unzüchtige Gomer bath Diblaim heiratete und den drei mit ihr erzeugten Kindern symbolische Namen gab. Nach Kap. III kauft er, wiederum auf Jahwes Befehl, die ehebrecherische Frau zurück und legt ihr für geraume Zeit strenge Absonderung und Enthaltung auf[10]). Nicht in Bezug auf die didaktische Tendenz dieser Kapitel gehen die Meinungen auseinander, sondern in betreff ihres Verhältnisses zur Wirklichkeit. Nach einigen erzählt der Prophet, was ihm widerfahren oder von ihm gethan ist; nach anderen zeichnet er in zwei Allegorieen Israels Abfall, Bestrafung und zukünftige Begnadigung. Letztere Auffassung scheint anfänglich durch Inhalt und Form der beiden Kapitel stark empfohlen zu werden[11]), und würde trotz der Bedenken, denen sie unterliegt, angenommen werden müssen, wenn dem nichts anderes gegenüberstände als die höchst bedenkliche Meinung, dafs diese Kapitel uns wörtlich genau wiedergeben, was der Prophet durchlebt hat, in welchem Fall sie mit Recht höchst befremdlich und anstöfsig genannt werden müfsten[12]). Aber diese Bedenken wider die biographische Auffassung fallen fort, wenn wir annehmen, dafs Kap. I und III uns enthüllen, in welchem Lichte das häusliche Leben des Propheten sich ihm *post factum* darstellte, und dafs die Erlangung dieser Einsicht in die Vergangenheit zusammenfällt mit dem Erwachen des Bewufstseins, dafs er als Prophet unter seinem Volke auftreten mufste[13]). Zwar hat Hosea dann das Geschehene mit grofser Freiheit wiedergegeben, aber dieser Ausflufs der genannten Erklärung ist ein weniger grofses Bedenken als diejenigen sind, welche die allegorische Auffassung mit sich bringt[14]). Überdies gereicht es ihr zu nicht geringer Empfehlung, dafs sie Rechenschaft giebt von der Art und Weise, in welcher Hosea — und zwar ohne dafs ihm darin andere gefolgt sind — die Beziehung zwischen Jahwe und Israel vorzustellen pflegt[15]).

[9]) Die Litteratur über *Hos.* I und III ist ziemlich umfangreich und kann hier nicht vollständig aufgeführt werden. Unter Fortlassung der Kommentare nenne ich hier als Vertreter der wörtlichen Auffassung Joh. Marck, *Diatribe de accip. uxore et liberis fornic.* (Comm. in XII Proph. min. p. 214—235); J. C. K. Hofmann, *Weiss. u. Erf.* I, 265 ff.; J. H. Kurtz, *Die Ehe des Proph. Hosea* (Dorpart, 1859), die beiden letzten Bekämpfer der Hengstenbergischen Visionshypothese, worüber in N. 12 mehr gesagt ist; — ferner als Vertreter der Auffassung von Ewald (*PdAB.*[2] I, 182 ff.), welche sie indessen mehr oder weniger modifizieren und entwickeln: Duhm, *Theol. der Pr.* S. 81

N. 3; Wellhausen in Bleeks *Einl.*[4] S. 406—408; J. J. P. Valeton jr. in *Studiën* IV, 143—164; Robertson Smith, *Prophets of Israel* p. 179—182, 469 sq.; — endlich als einen der jüngsten Bekämpfer der „realistischen" oder biographischen Erklärung J. Th. de Visser l. c. S. 34—45; 87—91.

[10]) Dieser kurzen Inhaltsangabe liegt die Überzeugung zu Grunde 1) dafs die „Kinder der Hurereien" Kap. I, 2 *per prolepsin* genannt werden und also nicht verschieden sind von Jisreël, Lo-Ruhama und Lo-Ammi, deren Geburt Vs. 3, 6, 8 erzählt wird; 2) dafs die Frau, welche Hosea nach Kap. III, 1 ff. zu sich nimmt, keine andere ist als Gomer bath Diblaim, von der also anzunehmen ist, dafs sie ihn verlassen hat und in Sklaverei geraten ist. Die Worte אהבת רע ומנאפת (III, 1) bezeichnen wahrscheinlich: „von ihrem Gemahl (das ist dann Hosea) geliebt, aber zur Ehebrecherin geworden." Vgl. die Kommentare.

[11]) Die Gegner der allegorischen Erklärung lassen dem, was für dieselbe spricht, nicht immer Recht widerfahren. Der Parallelismus zwischen dem Bilde — Hoseas Lebensverhältnisse — und der abgebildeten Sache — Jahwes Verhältnis zu Israel — ist so treffend, dafs man sich unwillkürlich fragt, ob nicht das erste nur für das letzte da ist, oder m. a. W. als sinnbildliche Darstellung aufgefafst werden mufs. Der Prophet verstärkt diesen Eindruck, indem er seiner Erzählung, oder besser jedem einzelnen Punkte seiner Erzählung sogleich das hinzufügt, was dadurch bezeichnet wird. Also Kap. I, 2 („denn das Land buhlt hinter Jahwe her"), und ferner Vs. 4, 6, 9; III, 1 („wie Jahwe die Israeliten lieb hat u. s. w."). Dazu kommt noch, dafs Hoseas Handlungen, als Wirklichkeit aufgefafst, jedenfalls befremdlich sind; die von Kap. III überdies schwer zu verstehen, siehe besonders Vs. 3.

[12]) Darüber kann kaum eine Verschiedenheit in den Ansichten bestehen. Der Befehl Kap. I, 2 erscheint Jahwes unwürdig und würde, wenn er in dieser Form gegeben wäre, von dem Propheten wohl nicht als ein göttlicher Befehl erkannt und befolgt worden sein. Auch Kap. III, 1 legt ihm einen schwereren Befehl auf, als die Billigkeit zuläfst. Die Vertreter der realistischen Erklärung erlauben sich denn auch, um diese anstöfsigen Züge zu beseitigen, die Erzählung zu ergänzen z. B. mit der Annahme, dafs Hosea die Gomer ehelichen mufste, um sie zurecht zu bringen. Doch warum sollte dieses Motiv verschwiegen sein? — Die Hypothese, dafs das, was in Kap. I und III erzählt wird, nicht in der gewöhnlichen Wirklichkeit, sondern in der Vision stattgefunden hat — vor allem von Hengstenberg, welcher darin anderen folgt, empfohlen — unterliegt denselben Bedenken wie die realistische Erklärung: der Befehl Jahwes und der Gehorsam des Propheten sind in der Ekstase ebenso anstöfsig wie im wachenden Zustande. Überdies findet diese Hypothese in Hoseas Worten durchaus keine Unterstützung, denn weder der Anfang noch das Ende der Entzückung wird auf irgendwelche Weise bezeichnet. Es befremdet uns dann auch nicht, dafs nach Hengstenberg niemand diese Auffassung vertreten hat.

[13]) Von niemandem ist diese Erklärung in anziehenderer Form vorgetragen worden als von Robertson Smith, l. c. p. 179, dessen Worte wir hierher setzen: „The Divine Word first became audible in the prophet's breast when he was guided by a mysterious providence to marry Gomer, who proved an unfaithful wife and became the mother of children born in infidelity (I, 2, 3). The details of this painful story are very lightly touched; . . . . . . As Hosea gave names to the children of Gomer, names of symbolic form, to each of

which is attached a prophetic lesson (I, 4—9), it is plain that he concealed the shame of their mother and acknowledged her children as his own, burying his bitter sorrow in his own heart. But this long-suffering tenderness was of no avail. In Ch. III we learn that Gomer at length left her husband, and fell, under circumstances of which Hosea spares the recital, into a state of misery, from which the prophet, still following her with compassionate affection, had to buy her back at the price of a stave. He could not restore her to her old place in his house and to the rights of a faithful spouse; but he brought her home and watched over her for many days, secluding her from temptation, with a loyalty which showed that his heart was still true to her." Vgl. p. 180 sq.: „The history of Hosea's life is related mainly in the third person, and forms no part of his preaching to Israel. It is a history that lies behind his public ministry; and we are told that it was through his marriage with Gomer...... that Hosea first realised the truths which he was commissioned to preach. The events recorded in Ch. I are not Hosea's first message to Israel, but Jehovah's first lessons to the prophet's soul. God speaks in the events of history and the experiences of human life. He spoke to Amos in the thundering march of the Assyrian, and he spoke to Hosea in the shame that blighted his home."

Man sieht, worin der Unterschied zwischen dieser Vorstellung und derjenigen von Kap. I und III selbst liegt. Bei Hosea treten die Umstände und die menschlichen Empfindungen und Beweggründe gänzlich in den Schatten, und das Licht fällt auf Jahwes Fügung, welche als ein vorhergegangener Befehl aufgefaſst wird, und auf die Lehren, welche aus dem Geschehenen gezogen werden muſsten. Es herrscht eine groſse Übereinstimmung zwischen der Methode, welche hier Hosea befolgt, und der des Jesaja in Kap. VI (vgl. § 42 N. 1—3); auch *Jer.* XXXII, 8*b* („da nahm ich wahr, daſs es ein Wort von Jahwe war") ist parallel. Natürlich hängt es von der Persönlichkeit dessen ab, dem solche Dinge begegnen, was er daraus lernen, welches Wort Jahwes er darin hören wird: die Mitgenossen des David lesen in den Umständen ganz etwas anderes denn er selbst (1 *Sam.* XXIV, 5—7). Was jedoch Hosea unserer Auffassung zufolge in seinem Lebensschicksal beobachtet, lag innerhalb seiner Sphäre und schloſs sich dem Charakter und der Gesinnung an, welche wir ihm nach dem Buche seiner Prophetieen zuschreiben müssen.

[14]) Gegen die allegorische Erklärung spricht u. a., daſs sie die Erzählung nicht so nimmt, wie sie sich giebt, während doch Hosea nicht andeutet, daſs er anders verstanden werden will, und die wörtliche Auffassung keineswegs ungereimt genannt werden kann; — daſs der Name Gomer bath Diblaim, soweit wir ihm nachgehen können, nicht symbolisch ist: die Versuche, denselben in Übereinstimmung mit den Namen der Kinder zu erklären, sind alle ohne Unterschied miſsglückt; — daſs Kap. I und III auf die ältesten Leser einen höchst sonderbaren Eindruck machen muſsten, wenn sie keine thatsächliche Grundlage hatten, sofern z. B. Hosea unverehelicht geblieben wäre oder seine Frau sich musterhaft betragen hätte; — daſs endlich der Gebrauch einer scheinbar historischen, in Wahrheit aber gänzlich frei erdichteten Erzählung viel besser in eine spätere Periode des Prophetismus, z. B. zu Jeremia oder zu Ezechiel paſst, als in die allerersten Jahre nach dem schriftstellerischen Auftreten der Propheten. Zwar zeigt sich Amos bereits sehr frei in der Wahl

seiner Formen (§ 40 N. 9), aber doch nicht so, wie nach den Allegoristen Hosea in Kap. I und III.

[15]) Mit Recht wird hierauf u. a. von Wellhausen Nachdruck gelegt, wenn er an angeführter Stelle sagt: „Vollends unausweichlich wird schliefslich die eigentliche Auffassung, wenn man bedenkt, dafs Hosea der erste ist, dem das Verhältnis Jahves zu Israel unter dem Bilde der Ehe erscheint. Das mufs eine besondere Veranlassung gehabt haben. Es war freilich herkömmlich, dafs die Israeliten das Land als Mutter der Bevölkerung und den Jahve als Baal, d. h. besonders auch Eheherrn, ansahen, aber die Combinirung dieser beiden Vorstellungen und ihre Consequenz war trotz alledem ein Wagnis, das weit über die Grenze des dem A. T. Natürlichen hinausging. Hosea selbst giebt nun ein individuelles Erlebnis als Veranlassung des kühnen und barocken Gedankens an, und daraus erklärt sich seine Entstehung vollkommen. Sein Weib bricht ihm die Ehe und macht ihn tief unglücklich. Er hängt dem schwermütigen Gedanken über sein persönliches Unglück nach, erfüllt sogleich von Schmerz über die allgemeine Not und Verderbtheit des Volkes Jahve's. Da combiniren sich beide Gedanken; er sieht eine Ähnlichkeit zwischen dem Kleinen und Grofsen, im einen das Bild des andern, und sofort wird die Prophetie in ihm geboren: als Repräsentant Jahve's, als Prophet, als den er sich nunmehr erkennt, hat er erleben müssen, was er erlebt hat; so wie sein Weib ihm untreu ist, so hurt auch Israel ab von seinem Gott." Vgl. noch Robertson Smith p. 181 sqq. coll. 170 sqq.

§ 67. Das Prophetieenbuch des Hosea.

Das Prophetieenbuch Hoseas zerfällt in zwei Teile: Kap. I—III und Kap. IV—XIV.

Der erste Teil enthält die beiden bereits besprochenen Erzählungen, Kap. I und III, welche so geschrieben sind, dafs ihre Anwendung auf Israels Zustand und Schicksal alsbald in die Augen fällt. Dem ersten ist überdies in Kap. II eine ausführlichere Erklärung angefügt, enthaltend die Schilderung der Fehltritte Israels (Kap. II, 4 ff.), die Ankündigung des Gerichts (Vs. 8 ff., 16 ff.) und das Versprechen einer dadurch bewirkten besseren Zukunft (Vs. 17 ff.; 1—3)[1]). Auf Kap. III folgt eine dem entsprechende nähere Erklärung nicht. Die Ansicht, dafs Kap. IV—XIV als Kommentar zu Kap. III zu betrachten seien, ist von Ewald mit Recht zurückgenommen worden. Seine Hypothese, dafs zwischen Kap. I, II und III eine Erzählung in der Art von Kap. I und III weggefallen sei, ist nicht nur überflüssig, sondern auch offenbar unrichtig[2]).

[1]) Der enge Zusammenhang zwischen Kap. II und I ergiebt sich — abgesehen von Kap. II, 1—3, worüber sogleich mehr — aus Vs. 24 f. (Jisreël, Lo-Ruhama und Lo-Ammi), sowie ferner aus dem ganzen Inhalt, der näheren

Ausarbeitung des in Kap. I gezeichneten Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel. Was soll man dann aber von Kap. II, 1—3 halten? Ausgehend von der sehr richtigen Bemerkung, dafs Vs. 4 ff. mit Vs. 1—3 überhaupt nicht zusammenhängen und damit also in keinem Falle verbunden werden dürfen, ist man dazu gekommen, diese Verse Kap. I anzufügen und also Kap. II mit Vs. 4 beginnen zu lassen. Dagegen spricht aber, dafs Kap II, 1—3 zwar formell mit Kap. I verwandt ist, aber nicht die Fortsetzung desselben bildet: Kap. I kann schwerlich ausgehen in ein Versprechen, dessen *conditio sine qua non*, die Bekehrung, in dem Kapitel nicht genannt wird und auch nicht darein passen würde. Kap. II, 1—3 stehen also an ihrer gegenwärtigen Stelle sehr fremd. Dagegen würde ihre Stellung nach Kap. II, 4—25 vorzüglich passend sein, und es verdient also die Vermutung (Heilprin, *The hist. poetry of the ancient Hebrews* II, 125 sq.; Steiner bei Hitzig l. c. S. 11; Cheyne l. c. p. 44 sqq.), dafs sie dort ursprünglich gestanden haben, sehr ernstliche Erwägung.

[3]) Vgl. *PdAB.*[1] I, 125 ff. mit der II. Aufl. I, 185 f. — Die Annahme, dafs zwischen Kap. I, II und III eine zweite Erzählung fehle und Kap. III also anfänglich die dritte war (ibid. S. 175 ff., 181 ff.), beruht auf der Erwägung, dafs das prophetische Leben des Hosea in drei Perioden zerfällt: seine Wirksamkeit unter Jerobeam II, unter dessen Nachfolgern, und sein Leben als Exulant in Judäa (vgl. § 66 N. 2). Der ersten Periode entsprechen Kap. I, II; der dritten Kap. III und IV—XIV; mit der zweiten korrespondiert nun nichts. Wer kann sich aber dadurch überzeugen lassen? Die ganze dritte Periode fällt für uns fort, würde aber, wenn sie bestände, doch nicht von Kap. III und IV—XIV eingenommen werden; denn die letztgenannten Kapitel betreffen ja die Anarchie nach dem Tode des Jerobeam, während Kap. III das Exil ankündigt. Dazu kommt nun, dafs die von Ewald angenommene zweite Erzählung Einzelheiten über Hoseas häusliches Leben enthalten würde. Wer giebt uns ein Recht, anzunehmen, dafs er diese aufgezeichnet hat? Enthalten nicht Kap. I und III schon alles, was Hosea nicht verschweigen zu dürfen glaubte?

Vergeblich hat man versucht, den zweiten Teil, Kap. IV—XIV, in einzelne Reden einzuteilen. Ist es auch unverkennbar, dafs hie und da eine neue „Anhebung“ vorkommt (Kap. IV, 1; V, 1; VIII, 1; IX, 1; XII, 1), so erhellt doch nicht, dafs die verschiedenen Abschnitte uns wiedergeben, was von Hosea bei bestimmten Gelegenheiten früher oder später gesprochen wurde[3]). Vielmehr bilden diese Kapitel ein Ganzes und enthalten eine Übersicht der Predigten des Hosea, welche von ihm selbst, vermutlich am Ende seiner Laufbahn, aufgezeichnet worden ist.

Dafs Kap. IV—XIV aus drei Teilen (I. die Anklage, Kap. IV, 1—VI, 11*a*; II. die Strafe, Kap. VI, 11*b*—IX, 9; III. Rückblick auf die frühere Geschichte; Ermahnung und Trost, Kap. IX, 10—XIV, 10) bestehen und in regelmäfsige Strophen eingeteilt sind, darin können wir Ewald nicht Recht geben[4]). Doch liegt etwas Wahrheit in seiner Auffassung, sowie in der Einteilung des Ganzen. Der Gang, welchen diese Übersicht

nimmt, ist nämlich im allgemeinen dieser, dafs auf die Schilderung der Sünden Israels und die Ankündigung der verdienten Strafe das Versprechen besserer Zeit folgt. Dieses Versprechen — bereits vorbereitet in Kap. [II, 16—25; III, 5] XI, 8—11 — ist enthalten in Kap. XIV, 2—9, worauf der Schlufsvers, Kap. XIV, 10, den Hauptinhalt der ganzen Predigt zusammenfafst und die Aufmerksamkeit auf deren Zweck lenkt[5]). Was jedoch Kap. XIV, 2 voraufgeht, ist Schilderung der Sünden Israels und Strafandrohung. Mit starken Farben malt Hosea die Abgötterei des Volkes (Kap. IV, 12—14, 17—19; V, 1 ff.; VIII, 4 ff.; IX, 10; X, 1, 5, 15; XI, 2; XII, 2; XIII, 1), die weitgehende Sittenlosigkeit, mit welcher seine Führer, sogar die Priester und Propheten sich besudeln (Kap. IV, 1, 2, 5—10; V, 1; VI, 8—10; VII, 1, 3, 5, 7; IX, 15; X, 9; XII, 9), die Vernachlässigung Jahwes und seiner Führung (Kap. VII, 13; VIII, 4, 12; X, 13; XIII, 6), die Neigung zu Assur und Egypten, sowie das Buhlen um die Gunst dieser Fremden (Kap. V, 13; VII, 11; VIII, 9; XII, 2; XIV, 4). Mehr denn einmal erinnert er an des Volkes frühere Geschichte und die darin zu Tage getretene Liebe Jahwes (Kap. IX, 10; XI, 1, 3; XII, 10, 14; XIII, 4, 5). Immer kräftiger werden seine Drohungen, besonders von Kap. VIII an (Kap. VIII, 1—4, 8; IX, 3, 6, 11, 13, 17; X, 5, 7, 10; XI, 5—7; XII, 3, 15; XIII, 3, 7, 8, 15; XIV, 1)[6]): furchtbare Schicksalsschläge sollen Israel treffen, darunter auch die Wegführung in die Gefangenschaft nach einem fremden Lande (Kap. VIII, 13; IX, 3, 6, 17; XI, 11)[7]), bis endlich diese Strafgerichte die Bekehrung des Volkes bewirken, welche als Folge der Züchtigung Jahwes, Kap. XIV, 2 ff. (vgl. V, 15—VI, 3), vorausgesetzt wird.

[3]) Hitzig giebt Kap. IV—XIV die Aufschrift: „Prophetische Ansprachen aus der Zeit der Zwischenregierung und der Könige Sacharja, Sallum, Menahem." und findet hie und da (z. B. Kap. VII, 7; VIII, 4; X, 5—8 u. s. w.) eine Angabe der Zeit, in der sie gehalten und aufgezeichnet sind. Die von ihm beobachteten Hinweisungen auf den Tod des Sacharja und Sallum, auf Menahems Bündnis mit Assur u. s. w. sind in der That vorhanden. Aber sie konnten auch in einer Übersicht der Predigt Hoseas nicht fehlen und beweisen also keineswegs, dafs wir hier seine besonderen Ansprachen vor uns haben. Aus dem Kommentar von Hitzig geht übrigens hervor, dafs jedes Kapitel mehr oder weniger mit dem vorhergehenden zusammenhängt; nirgends finden wir einen eigentlich ausgesprochenen Schlufs oder den Anfang einer ganz neuen Rede. Vgl. ferner Hengstenberg, *Christol.* I, 193 f.; Simson S. 27 ff.

[4]) Siehe die ausführliche Widerlegung von Ewalds Ansicht bei Simson S. 30 ff. Kap. IV—VI werden von ihm folgendermafsen eingeteilt: Kap. IV, 1—5, 6—10, 11—15, 16—19; V, 1—5, 6—10, 11—15; VI, 1—5, 6—11*a*. In der

zweiten und dritten Unterabteilung sind die Strophen von gröfserem Umfange, nämlich: Kap. VI, 11*b*—VII, 7, 8—16; VIII, 1—7, 8—14; IX, 1—9, 10—17; X, 1—8, 9—15; XI, 1—7, 8—11; XII, 1—7, 8—15; XIII, 1—8, 9—XIV, 1, 2—10. Diese Verschiedenheit läfst bereits einigen Zweifel hinsichtlich der Richtigkeit dieser Teilung entstehen; überdies aber fällt es bald genug auf, dafs sehr oft der Anfang einer Strophe angenommen wird, wo die Rede einfach weitergeht. Hoseas Stil ist abrupt — *commaticus* nennt ihn Hieronymus — und geht sehr schnell von einem Gegenstand zum andern über; man kann also leicht hie und da eine neue Unterabteilung beginnen lassen; wenn aber nicht jede einzelne Strophe eine im gewissen Sinne geschlossene Einheit bildet — welches Recht hat man dann, eine strophische Einteilung der Rede anzunehmen? Dieser Forderung entsprechen aber Ewalds Strophen durchaus nicht.

[5]) So in der Hauptsache Simson in seinem Kommentar, wo S. 35 auch die früheren Vertreter dieser Anschauung von dem Buche *Hosea* aufgeführt werden. — Das Versprechen stützt sich ganz auf die Annahme, dafs das Volk sich zu Jahwe bekehren werde, wie Kap. XIV, 2—4 mit so vielen Worten ausgesprochen wird. Was für eine Sinnesänderung Hosea meint, geht deutlich aus Kap. VI, 4, 6 hervor, wo er einerseits auf die Ungenügendheit einer zeitweisen Demütigung, andererseits auf die Notwendigkeit einer mehr als äufserlichen Gottesverehrung die Aufmerksamkeit lenkt.

[6]) Auch in Kap. IV—VII fehlen die Drohungen nicht; vgl. § 66 N. 6.

[7]) Auch eine gefängliche Wegführung des Volkes nach Egypten wird an diesen Stellen entweder angekündigt oder in der Zukunft vorausgesetzt. Die Geschichte lehrt nicht, dafs sie stattgefunden hat; man hat darum versucht, die Worte Hoseas anders aufzufassen, aber ohne Erfolg. Vgl. Hitzig und Simson über diese Stellen. Mit einigem Schein des Rechts kann man sich zu Gunsten einer anderen Erklärung seiner Worte auf Kap. XI, 5 berufen, wo ausdrücklich geleugnet wird, dafs Israel nach Egypten wiederkehren werde. Doch beweist diese Stelle nur, dafs Hosea — ganz in Übereinstimmung mit den Zeitverhältnissen — die Bestrafung seines Volkes bald einmal seitens der Assyrier, bald wieder seitens der Egypter erwartet. Israel hatte sich versündigt durch seine Hinneigung zu diesen Völkern und sollte dafür bestraft werden durch Wegführung aus seinem Lande; welches von beiden Völkern, Assur oder Egypten, das Gericht vollziehen soll, ist dem Propheten bis zu gewissem Grade gleichgültig; es ist ihm zu thun nicht um die Prophezeiung der Zukunft, sondern um den Nachweis der Sünden des Volkes und um die Gewifsheit der Vergeltung. Vgl. Kuenen, *Pr.* I, 178—186.

Dem Vorstehenden liegt eine zwiefache Voraussetzung zu Grunde, welche nun noch der ausdrücklichen Rechtfertigung bedarf. Die erste betrifft den Text der Prophetieen Hoseas, welcher, abgesehen von einer Anzahl manchmal schwer zu verbessernder Schreibfehler, als authentisch betrachtet wurde. Dem gegenüber steht die Behauptung von Wellhausen und Stade, welche auch Cornill zu der seinigen gemacht hat, dafs die meisten, wenn nicht alle, Aussprüche betreffend das Königreich Juda von einem Bearbeiter in das Buch *Hosea* auf-

genommen seien[8]). Dem würden wir zustimmen müssen, wenn der Wahrheit gemäfs behauptet würde, dafs der Prophet in der Errichtung des Königtums einen Abfall von Jahwe gesehen hat und demnach der Dynastie Davids feindselig gegenüberstand; ferner, dafs sein Gesichtskreis nicht weiter reichte als bis zu dem Reich Israel. Dies zeigt sich aber nicht[9]), sodafs es keine Gründe giebt, sämtliche Texte über Juda zu verwerfen. Betrachten wir sie einen nach dem andern, so können wir sie zwar nicht alle für gleich gut verbürgt halten, müssen aber doch die allermeisten als unentbehrlich für den Zusammenhang ansehen[10]).

[8]) Wellhausen, *Proll.* [3] S. 436 n. schreibt: „Über David und das jüdische Reich spricht er (Hosea) sogar günstig, aber ich halte alle solche Bezugnahmen bei Hosea (wie bei Amos) für Interpolationen. In I, 7 wird an die Rettung Jerusalems unter Hiskia gedacht." — Mehr auf Einzelheiten geht Stade, *GdVI.* I, 577 n. ein: „Da Hoseas Erwartungen von der Zukunft von dem Typus der mit Jesaia herrschend gewordenen Zukunftsbetrachtung infolge seiner eigentümlichen Vorstellung vom Königtum in den Kardinalpunkten abweichen, so hat man sich später durch Einschaltung des Vermifsten zu helfen gesucht. Es sind zu streichen I, 7; II, 1—3, welche den Zusammenhang sprengen und die Disposition der Gedanken stören, ferner in III, 5 mindestens „und David ihren König", sowie die auf Juda Bezug nehmenden Verse IV, 15; VIII, 14. Vgl. auch Wellhausen l. c." — Cornill, in einem Artikel über *Hos.* XII, 1 (*ZatW.* VII, 285—289), stimmt mit *St.* und *W.*, was die Verse betrifft, welche über die Vereinigung von Israel und Juda unter Davids Dynastie handeln, überein: Hosea verwirft jedes menschliche Königtum, auch das Davidische; Kap. IX, 9; X, 9 beziehen sich nicht auf *R.* XIX—XXI, sondern auf Sauls Wahl zum Könige; in Kap. II, 20 und besonders in Kap. XIV ist kein Platz für einen König aus Davids Geschlecht. Indessen erkennt Cornill die Stellen, welche auch Juda das Gericht ankündigen (Kap. V, 5, 10. 12. 14. VI, 4, 11; XII, 3, auch XII, 1, wenn der Text verbessert wird), als echt an, indem er hinzufügt: „von VIII, 14 und X, 11 sehe ich hier ab."

[9]) Bei wiederholter Erwägung der hier in Betracht kommenden Texte habe ich mich nicht überzeugen können, dafs Hosea jedes, also auch das Davidische Königtum verurteilt als im Widerspruch mit dem Willen Jahwes. Kap. VIII, 4, 10 (lies ממשׂח מלך ושׂרים) sind gegen Dynastieen gerichtet, welche sich in Nord-Israel brüsteten, so auch XIII, 10, 11, während VII, 3. 5. 7; X, 3, 7 die Verkehrtheiten der regierenden Könige und ihrer Höflinge bestraft werden oder mit ihrer Ohnmacht Spott getrieben wird. Mit diesen Stellen stimmt Kap. I, 4 vollständig überein, wo auch die Erhebung Jehus — nicht wie 1 *Kön.* XIX, 15—18; 2 *Kön.* IX, X von Jahwe hergeleitet, sondern — um des dabei vergossenen Blutes willen als eine noch nicht gesühnte Schuld angesehen wird. Im Hinblick auf diese Aussprüche dürfen wir nicht weiter gehen als die übergrofse Mehrheit der Ausleger und u. a. Duhm (l. c. S. 127 f.), welcher den Abfall vom Hause Davids auf Hoseas Register von Israels Sünden setzt. Ist dies richtig, so sind wir nicht berechtigt, die Vereinigung

mit Juda aus Hoseas Vorstellung von der Zukunft fortzunehmen. — Aber ist es dann doch nicht wahr, dafs der Prophet in seinem Schlufsversprechen, Kap. XIV, 2—9, den Davidischen König nicht nennt und dort ebenso wie anderwärts sich ausschliefslich mit Israel einläfst? Und darf daraus nicht gefolgert werden, dafs Juda, wenn überhaupt einen, so doch sehr kleinen, Platz in der Gesamtheit seiner Überzeugungen und Erwartungen einnimmt? Ich antworte, dafs er doch, auch nach dem Urteil der hier bekämpften Kritiker, hin und wieder Juda nennt und also zeigt, dafs er ihn als Ephraims Bruder anerkennt; aber dafs er dann auch, wenn sich die Gelegenheit bot, Juda mit in seine Schilderung von der Zukunft aufnehmen konnte, wenn auch gewöhnlich seine Seele gänzlich von dem Gedanken an das eigene Volk eingenommen wurde. Siehe ferner N. 10.

[10]) Die Stellen über Juda sind oben (S. 311) aufgezählt. Unter diesen befinden sich solche, gegen welche auch nach dem Urteil von Stade und Cornill keinerlei Bedenken vorliegen: Kap. V, 5, 10, 12; VI, 4, 11; XII, (1), 3. Man wird wohl nicht leugnen, dafs diese Stellen von einem lebendigen Interesse an Judas Zustand und Schicksal zeugen und ihn — besonders VI, 4 — in dieselbe Beziehung zu Jahwe stellen wie Israel. Aber dann liegt auch kein eigentliches Bedenken vor gegen die Erwähnung Judas in Kap. X, 11, wo יחרוש יהודה am allerwenigsten den Eindruck macht, als ob es interpoliert wäre; noch auch gegen Kap. VIII, 14, woraus der Satz über Judas verstärkte Städte nicht fortgenommen werden kann ohne Verletzung des Rhythmus; noch endlich gegen Kap. IV, 15, wo אשם gebraucht wird ebenso wie Kap. V, 15; X, 2; XIII, 1; XIV, 1, und mit Beziehung auf Juda ein Wunsch ausgesprochen wird, welcher m. E. vollkommen pafst zu der oben beschriebenen Gesinnung Hoseas gegen das Bruderreich. So bleiben dann nur noch übrig: Kap. II, 1—3, welche sicherlich da, wo sie nun stehen, einen befremdenden Eindruck machen, aber dann auch aus Gründen, welche von Vs. 2 unabhängig sind, hinter Vs. 25 gestellt werden müssen und dann keinerlei Bedenken hervorrufen, während ihr Sprachgebrauch mit dem des Hosea vollständig übereinstimmt; — Kap. III, 5, wo die Wiederholung von „Jahwe" in der letzten Reihe m. E. für die Echtheit des Vorhergehenden „und David, ihren König" spricht, welches sie nötig macht; — endlich Kap. I, 7, nach meinem Urteil die einzige wirklich verdächtige Stelle: die Rettung durch Jahwe allein, nicht durch die gewöhnlichen Mittel von Verteidigung, ist zwar im Geiste Hoseas (vgl. II, 20; VIII, 14; XIV, 4), aber die Erwähnung Judas ist in dieser Verbindung in jeder Hinsicht fremd und, wenn man den Vers streicht, wird die Redeverbindung viel eher wieder hergestellt als gestört.

Die zweite Voraussetzung betrifft die Einheit des Buches *Hosea*, welche bisher stillschweigend angenommen und, wie es scheint, durch unsere Untersuchung nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt wurde. Graetz leugnet sie und unterscheidet zwei Hoseas, den älteren Autor von Kap. I—III und den jüngeren Verfasser von Kap. IV—XIV[11]). Aber die Erscheinungen, auf welche er aufmerksam macht, fordern diese Unterscheidung nicht: der Zustand des Reiches Israel unterlag innerhalb weniger Jahre der grofsen Veränderung,

von der Kap. IV—XIV, verglichen mit Kap. I—III, Zeugnis ablegt[12]), und die Verschiedenheit der Form dieser beiden Teile erklärt sich sogleich aus ihrem verschiedenartigen Charakter[13]). Auch fehlt es nicht an positiven Beweisen für die Einheit: die Übereinstimmung in den Gedanken, sowie im Sprachgebrauch in Kap. I—III und IV—XIV ist zu grofs, als dafs wir die Überlieferung über ihren gemeinschaftlichen Ursprung verwerfen dürften[14]).

[11]) Vgl. *Gesch. der Juden* II, 1 (1875) S. 93 ff., 214 ff., 439 f.

[12]) Die Behauptung von Graetz, dafs zwischen Kap. IV—XIV und I—III ein Zeitraum von ca. 50 Jahren liege, ist auch von seinem Standpunkt aus betrachtet nicht vollständig richtig: Kap. I—III können kurz vor Jerobeams Tod, d. h. vor 771 geschrieben sein, und Kap. IV—XIV bringen uns nicht weiter als c. 741, zu dem Jahre der Thronbesteigung des Achas. Nach der verbesserten Chronologie ist sein Bedenken ganz hinfällig: das Sterbejahr Jerobeams ist dann 746, und Hosea, welcher kurz zuvor aufgetreten ist, würde sehr wohl den Untergang des Reiches Ephraim haben erleben können — während, wie sich früher zeigte (§ 66 N. 6), der *terminus ad quem* seiner Wirksamkeit in das Jahr 734 gesetzt werden mufs.

[13]) „In der ersten Partie Hoseas meistens Symbolik, in der zweiten keine Spur davon; in der ersten eine fortlaufende ruhige Diktion, in der zweiten lauter Sprünge und Aphorismen" (l. c. S. 439). Die Antithese ist nicht so scharf, wie sie hier formuliert wird: in Kap. II, 4 ff. fehlt das Pathos nicht, und in dem zweiten Teil ist u. a. die Strafrede an die Priester, Kap. IV, 1 ff. durchaus nicht aphoristisch oder ordnungslos. Aber die Verschiedenheit ist vorhanden. Sie ist jedoch nicht gröfser, als wir *a priori* erwarten konnten: Kap. I und III sind prosaische Erzählungen; Kap. II, 4 ff. ist die Ausarbeitung des in Kap. I gegebenen Themas; Kap. I—III spiegeln in ihrer Gesamtheit andere und viel ruhigere Zeiten als Kap. IV—XIV wieder.

[14]) Untenstehende Liste macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern giebt einfach einige Übereinstimmungspunkte an, welche bei Vergleichung von Kap. I—III und IV—XIV sogleich ins Auge fallen.

Kap. I, 2 (זנה) — aufser II, 7; III, 3 auch IV, 12—15, 18; V, 3 (vgl. VI, 10); IX, 1; (זנונים) — aufser II, 4, 6 auch IV, 12; V, 4. Die grofse Bedeutung und Beweiskraft dieser Parallelstellen geht aus § 66 N. 15 hervor.

I, 4; II, 15 (פקד) — IV, 9; XII, 3.

I, 6 (נשׂא sq. ל) — XIV, 3 (? zweifelhafter Text).

II, 4 (eure Mutter) — IV, 5.

II, 10 (und sie wufste nicht u. s. w.) — VII, 9; XI, 3.

II, 10 (Korn und Most) — VII, 14.

II, 10 (Silber und Gold) — VIII, 4.

II, 10 (der Baal) — XIII, 1.

II, 13 (חג, מועד) — IX, 5.

II, 15, 19 (die Baalim) — XI, 2; vgl. IV, 17; VIII, 4; XIII, 2; XIV, 9 (עצבים.

II, 15 (שׁכח) — IV, 6; VIII, 14; XIII, 6.

II, 17 (Israels Jugend) — IX, 10; XI, 1 vgl. XII, 10; XIII, 5.

II, 20*a* — IV, 3 vgl. VII, 12.

III, 5 (vgl. II, 9, בקשׁ) — V, 6, 15; VII, 10.

Auch den Gebrauch von חסד, sowie die hohe Schätzung desselben haben der erste Teil (II, 21) und der zweite (IV, 1; VI, 6; X, 12; XII, 7) miteinander gemein; ebenso דעת יהוה (II, 22—IV, 1 und ll. pp.).

II. Joel.

§ 68. Inhalt und Alter des Buches Joel.

Hinsichtlich der Prophetie Joels differieren die Ansichten jetzt mehr denn jemals. Die Verschiedenheit betrifft zunächst die Lebenszeit des Autors. Man sieht in ihm einen Zeitgenossen von Rehabeam, von Asa, von Joas ben Ahasia, von Amasia, von Usia, von Hiskia, von Josia und noch von anderen Königen Judas, oder man stellt ihn früher oder später hinter das babylonische Exil[1]). Andrerseits gehen die Ansichten auseinander über den Charakter der Prophetie Joels. Während sie nach der Ansicht einiger aus Anlafs einer wirklichen Heuschreckenplage und gleichzeitigen Dürre ausgesprochen wurde, fassen andere die Beschreibung dieser Mifsgeschicke und ihrer Abwendung in Kap. I und II allegorisch auf, meistens als Ankündigung feindlicher Einfälle in Palästina, und noch andere halten das ganze Buch für eine Apokalypse, deren aufeinanderfolgende Gemälde sie teils eigentlich, teils sinnbildlich verstehen[2]).

Es ist ganz unthunlich, die Beweise, welche zu Gunsten aller dieser auseinandergehenden Ansichten angeführt werden, vollständig zu erörtern und einen nach dem andern zu beurteilen. Im Hinblick auf die abweichenden Betrachtungen wird hier eine eigene Ansicht vorgetragen und empfohlen. Die beiden obengenannten Hauptpunkte, in denen die Differenz besteht, hängen unter einander zusammen und können also nicht ganz unabhängig von einander behandelt werden[3]). Aus mehr als einem Grunde mufs die Frage nach Joels Lebenszeit an die Spitze gestellt werden[4]). Der Beantwortung dieser Frage geht indessen eine vorläufige Übersicht des Inhaltes des Buches vorauf.

[1]) Ich nenne hier in chronologischer Reihenfolge die Könige Judas, unter deren Regierung man Joel gestellt hat, und setze hinter ihre Namen die Gelehrten, welche dafür ihre Stimme erhoben haben, wodurch zugleich die Litteraturangabe (S. 306) ergänzt wird.

Rehabeam: Karle, Pearson (doch mit Bedenken); — Asa: Bunsen, *Gott in der Gesch.* I, 321—343; — Joas ben Ahasia, bestimmt in den ersten Jahren seiner Regierung: Credner, Winer (*Realwört.* in V.), Ewald, Delitzsch, Hitzig, Wünsche, Steiner, Reufs (mit Bedenken), v. Orelli und andere; ferner J. J. P. Valeton jr. in *Studiën* I, 122 ff.; III, 22 ff.; VI, 50 ff., 243 ff.; — Amasia, nach der Schlacht bei Bethsemes (2 *Kön.* XIV, 11 ff.):

J. Th. de Visser in *Theol. Studiën* V, 301—327; VI, 37—59; — Usia: Eichhorn, Rosenmüller, von Cölln (*De Joelis aetate*, 1811), Knobel (*Proph. d. Hebr.* II, 131 ff.), de Wette (*Einl.* [6] S. 352 f.; doch Schrader in der VIII. Aufl. S. 454 ff. wie Credner), Hävernick (*Einl.* II. [2] S. 299 ff.), Hengstenberg, Rutgers, Bleek (*Einl.* [4] S. 415 ff.); — Hiskia, nach dem Jahre 722: J. G. de Hoop Scheffer in *ThT.* XIX, 571—595; — Josia: Eckermann; — einer der letzten Könige von Juda: Oort in *Godg. Bijdr.* für 1866 S. 760—773; *Pr.* I, 204 [doch siehe ferner unten]. Nach der Rückkehr der Exulanten, noch in das VI. Jahrhundert, wird das Buch *Joel* gesetzt von Scholz, Rosenzweig (*Das Jahrhundert nach dem babyl. Exil* S. 42 ff.); — in die erste Hälfte des V. Jahrhunderts von Hilgenfeld (*ZfwTh.* IX, 1866, S. 412—427), Vatke (*Bibl. Theol.* I, 462 N. 1; *Einl.* S. 675 ff.), Duhm (*Theol. der Proph.* S. 275 ff.), Oort (*ThT.* X, 1876, S. 362—377); — nach der Reformation des Esra und Nehemia von Merx, M. Vernes (*Mélanges de crit. relig.* p. 218 svv.; vgl. unten § 69 N. 15); — ungefähr in das Jahr 400 von Matthes (*ThT.* XIX, 34—66, 129—160; XXI, 357—381); in die Perserzeit, ohne nähere Bestimmung, von Seinecke (*Der Evang. des A. T.* S. 44 f.; *Gesch. d. V. I.* II, 20—25).

[2]) Über die Geschichte der Erklärung der Prophetie Joels verdient besonders Merx zu Rate gezogen zu werden. Die wörtliche Auffassung zählt die meisten Vertreter. Für die allegorische Erklärung treten ein u. a. Bertholdt (*Einl.* S. 1607 ff.), Hengstenberg, Hävernick. Als Apokalypse betrachten das Buch *Joel* vorzüglich Merx und Matthes. In § 69 kommen wir hierauf zurück.

[3]) Insbesondere besteht eine enge Verbindung zwischen der Annahme, Joel gehöre in die nachexilische Zeit, und der Behauptung, dafs er auf Grund der älteren prophetischen Schriften ein eschatologisches Gemälde oder eine Apokalypse entwerfe. Aber im allgemeinen können wir sagen: Joels Prophetie stellt sich uns in einem anderen Lichte dar, je nachdem wir ihn an die Spitze oder wenigstens in die Reihe der vorexilischen Propheten stellen oder nicht.

[4]) Es wird sich uns nämlich ergeben, dafs die Lebenszeit Joels bestimmt werden kann, abgesehen von dem Urteil über den Charakter seiner Prophetie, ja sogar über ihr Verhältnis zu den übrigen Büchern des A. T., während umgekehrt hinsichtlich des Charakters ein Zweifel bestehen bleibt, so lange wir die Lebenszeit nicht, oder doch nur ungefähr, kennen.

Der Aufschrift der Prophetie (Kap. I, 1), welche nur den Namen des Propheten und seines Vaters Pethuel enthält, folgt die — an die Ältesten und die Bewohner des Landes gerichtete — Beschreibung der von den Heuschrecken angerichteten Verwüstungen (Vs. 2—12). Die Priester und das Volk werden aufgefordert, sich zu demütigen wegen des Unglücks, dessen Umfang zugleich noch einmal dargestellt wird (Vs. 13—20). Auf Zion werde eine feierliche Versammlung abgehalten: der Tag Jahwes steht nahe bevor, angekündigt durch das Heer der Heuschrecken (Kap. II, 1—11). Nach dem Beispiele der Priester fleht die versammelte Menge zu Jahwe um Erbarmen (Vs. 12—17). Das

Gebet wird erhört, der Feind vertilgt, der frühere Schaden vergütet und das Volk gesegnet mit Überflufs an guten Gaben (Vs. 18—27). Darauf giefst Jahwe den Geist der Prophetie über das ganze Volk aus (Kap. III, 1 f.); Zeichen am Himmel verkündigen den Tag Jahwes; seine Getreuen werden zu Jerusalem gerettet (Vs. 3—5). Die umwohnenden Völker werden im Thale Josaphat gerichtet und bestraft für das Böse, welches sie dem Volke Jahwes angethan haben (Kap. IV, 1—8). In dem Thal wird über alle Völker Gericht gehalten und an ihnen Vergeltung geübt; Jahwe bewahrt sein Volk und seine Stadt; während Egypten und Edom ihre Strafe erleiden, bleibt Jerusalem erhalten (Vs. 9—21)[5].

Es ist klar, dafs in Kap. II, 18 die Rede Joels eine Wendung nimmt und die Ermahnung in die Verkündigung des Heils übergeht. Das darf uns aber nicht bewegen, diesen Vers für den Anfang einer neuen Ansprache oder für eine historische Mitteilung, welche den Übergang dazu bildet, zu halten. Der Anschein, dafs Kap. II, 18 ff. die Beschreibung dessen enthalten, was schon stattgefunden hat, wird erregt durch die Vorstellung von der Rettung als der Frucht und unmittelbaren Folge der Bekehrung des Volkes und des in seinem Namen von den Priestern hinaufgesandten Gebetes (Vs. 17)[6].

[5]) Die Fragen, welche aus Anlafs dieser Übersicht entstehen dürften, werden in § 69 beantwortet.

[6]) Kap. II, 18 bietet ohne Zweifel Schwierigkeit. Zwar folgen sogleich in Vs. 19 f. *Imperfecta* und *Perfecta* mit *Wav convers.*, welche offenbar die Zukunft betreffen; doch hängen sie ab von Vs. 19*a*: „Und Jahwe antwortete und sprach zu seinem Volke,“ der Fortsetzung von Vs. 18: „Und Jahwe eiferte für sein Land und erbarmte sich seines Volkes.“ Es ist also in der That Grund vorhanden, zu fragen, ob nicht mit Vs. 18 die Beschreibung des von Jahwe bereits geschenkten Heils beginnt — in welchem Falle wirklich mit diesem Verse eine zweite Rede anfangen würde. Indessen ist doch ein guter Teil von Vs. 18—27, ebenso wie Kap. III, IV in ihrer Gesamtheit, Vorhersagung (siehe besonders Vs. 22 ff.), und wir müssen also die oben schon empfohlene Auffassung des Zusammenhanges zwischen Vs. 17 und 18 vorziehen, wobei indessen anerkannt werden mufs, dafs Joel sich deutlicher hätte ausdrücken müssen. Der Vorschlag von Merx (S. 90 ff.), zu lesen: וְיקנא, וְיחמל, וְיען und וְיאמר, und alles Folgende aufzufassen als die von Joel gewünschte Antwort Jahwes auf die Bitte in Vs. 17 erscheint ganz unannehmbar: vergebens suchen wir im A. T. ein zweites Beispiel solcher Wortfolge und Ankündigung.

Joel weilt offenbar, zeitweise oder weil er dort wohnt, zu Jerusalem (Kap. I, 9, 13 f.; II, 1, 15; III, 5; IV, 1, 6, 16—18, 20 f.). Juda, welches er wiederholt nennt (IV, 1, 6, 8, 18—20), hat kein Israel

neben sich: es ist selbst Israel (Kap. II, 27; IV, 2, 16). Kein König oder königlicher Hof wird in der Prophetie genannt; das Volk wird von seinen Ältesten regiert (Kap. I, 2, 14). Neben ihnen stehen die Priester des Tempels zu Jerusalem (Kap. I, 9, 13; II, 17), des einzigen Heiligtums, welches Joel kennt. Dem Kultus in diesem Tempel legt er offenbar hohen Wert bei, insbesondere dem täglichen Opfer (I, 9, 13, 14; II, 12, 14, 15)[7]. — Alle diese Züge kommen dann. aber auch nur dann, vollkommen zu ihrem Recht, wenn wir den Propheten unter die (536 v. Chr.) in ihr Vaterland zurückgekehrten Juden setzen, und zwar nach der Reformation des Esra und Nehemia[8].

[7]) Zur Erläuterung diene das Folgende. 1) Was über Juda und Israel gesagt ist, wird noch bestätigt durch I, 2, 14 vgl. mit II, 18: das Land, dessen Bewohner Joel anredet und im Tempel versammeln will, ist das Land Jahwes: kann das erste kein anderes sein als Judäa, so ist das auch Jahwes Land; an Israel wird nicht gedacht. Siehe ferner die angeführten Stellen. 2) Kap. I, 2 können הזקנים, ebenso wie II, 16, die wirklich Alten sein; Kap. I, 14 sind sie diejenigen, welche das Volk zusammenbringen, also: Älteste, Lenker des Volkes. In Verbindung mit dem Stillschweigen über den König und die Fürsten ist dies höchst beachtenswert. Zwar kommen die Ältesten auch in vorexilischen Schriften vor (*Jes.* III, 14; *Jer.* XIX, 1; XXVI, 17 vgl. 1 *Kön.* XII, 6, 8, 13; XX, 7 f. u. s. w.), aber nirgends treten sie, wie bei Joel, selbständig auf. 3) Die Stellen über den Kultus verdienen unsere vollste Aufmerksamkeit. Es steht offenbar für Joel vollkommen fest, dafs das Volk, wenn es sich an Jahwe wenden will, nirgends anders zusammenkommen kann, als in dem Tempel auf Zion, und dafs es auch bereit erfunden wird, dem Rufe dahin Folge zu leisten. Mit andern Worten, Joel weifs nichts von bamôth, noch auch von der Verehrung anderer Götter — worauf denn auch in dem ganzen Buche nicht einmal angespielt wird. Der Kultus zu Jerusalem ist ferner so eingerichtet, dafs Joel auf seinem Standpunkte (vgl. II, 27) dagegen kein Bedenken hat; es ist m. a. W. der von Josia gereinigte (vgl. 2 *Kön.* XXIII) oder der nachexilische Tempel, worüber er spricht. 4) Insbesondere müssen wir noch achten auf Kap. I, 9, 13; II, 14 (jedesmal מנחה ונסך). Mit Recht hat Robertson Smith (*Encycl. Brit.* XIII, 705) bemerkt, dafs diese Formel das tägliche Opfer bezeichnet, sofern dieses wegen der Heuschreckenplage unterbleiben mufste; dafs dieses Opfer von Joel — siehe besonders II, 14 — angesehen wurde als „the continual symbol of gracious intercourse between Jehovah and his people and the main office of religion“; dafs diese Auffassung, welche wir bei *Dan.* VIII, 11; XI, 31; XII, 11 wiederfinden, vollkommen übereinstimmt mit dem priesterlichen Gesetz, nach dessen Einführung denn auch das Volk sich verpflichtet, für das Opfer zu sorgen, *Neh.* X, 33 f., während es vor dem Exil ein königliches Opfer gewesen war (Wellhausen, *Proll.*[3] S. 81 f.).

[8]) Man hat sich viele Mühe gegeben, in den Jahrhunderten vor dem Exil eine Zeit anzugeben, in welche die oben genannten Züge passen würden. Aber vergebens: wo der eine allenfalls sich erklären liefse, da passen die anderen nicht. Das Schweigen über den König und die Höflinge hält man für

sehr natürlich entweder zur Zeit der Minderjährigkeit des Joas ben Ahasia (Credner c. s.) oder nach Amasias Niederlage in dem Kriege mit Joas von Israel (de Visser). Aber angenommen, dafs damals die Ältesten eine wichtige Rolle spielten — was mir keineswegs evident erscheint — konnte dann Juda mit Israel identifiziert werden? War damals der jerusalemische Tempel das einzige Heiligtum Jahwes? Siehe vielmehr 2 *Kön.* XII, 4; XIV, 4. Auch die übrigen Züge sind mit diesen Zeitbestimmungen unvereinbar. Geht man herunter bis auf Hiskia und seine Nachfolger und besonders in die Jahre nach der Reformation des Josia, so schwinden einige Schwierigkeiten, aber längst nicht alle: nicht das Schweigen über den König und über den Dienst anderer Götter, nicht die hohe Werthaltung gerade des Thamîd. Welch ein Kontrast zwischen dem Buche *Joel* und z. B. *Jer.* VII! — Erst in der nachexilischen Zeit, und zwar bestimmt nach Esra, ist alles, was wir bei Joel finden, an seiner richtiger Stelle — auch dies noch, dafs in Kap. I, 2—II, 17 jede politische Andeutung fehlt, und dafs „das Land", dessen Not Joel beschreibt und an dessen Bewohner er sich wendet, offenbar innerhalb so enger Grenzen eingeschlossen ist. Übrigens ist, wie sich von selbst versteht, das jetzt festgestellte Resultat nur ein vorläufiges, und das Weitere wird lehren müssen, ob es mit den noch nicht untersuchten Daten des Buches übereinstimmt.

Was Joel besonders in Kap. IV über die Beziehungen zwischen Juda und den Völkern zu verstehen giebt, verbreitet zum Teil kein Licht über die Zeit seines Auftretens und bestätigt andernteils vollkommen das darüber bereits erhaltene Resultat. Zu der ersten Kategorie gehören die Aussprüche über die Phönizier und die Philister (Kap. IV, 4—8)[9]) und über Egypten und Edom (Vs. 19)[10]); zu der zweiten gehören die Erinnerung an die Zerstreuung des Volkes Jahwes und die Verteilung des Landes Jahwes (Vs. 2)[11]); der Vorwurf, dafs die Phönizier und Philister judäische Gefangene an „die Söhne der Jawaniten" verkauft haben (Vs. 6)[12]), und das Versprechen, dafs keine Fremden mehr durch Jerusalem ziehen sollen (Vs. 17)[13]).

[9]) Die gewöhnlichste Erklärung von Kap. IV, 4—8 findet in diesen Versen eine Rückbeziehung auf 2 *Chr.* XXI, 16 f., die Plünderung Jerusalems durch die Philister und Araber unter der Regierung des Joram ben Josaphat. Doch verdient der Bericht nicht den mindesten Glauben (vgl. Teil I, 2 S. 140 f.) und würde auch unter anderen Umständen von Kap. IV, 4—8 keine Rechenschaft geben, denn er erwähnt weder die Phönizier, noch die Plünderung des Tempels, welche doch in Vs. 5 gemeint ist. Welche bestimmten Ereignisse Joel vor Augen hat, wissen wir nicht. Aber auch in der nachexilischen Zeit wurde Palästina wiederholt von feindlichen Scharen überflutet, und es können die Sklavenhändler aus Phönizien und Philistäa Gelegenheit gehabt haben, jüdische Gefangene nach fernen Gegenden zu überführen. Siehe ferner N. 12.

[10]) Für die Bedrohung Egyptens mit Verwüstung findet man in der vorexilischen Geschichte kein anderes Motiv als die Eroberung Jerusalems durch Sisak unter der Regierung Rehabeams (1 *Kön.* XIV, 25 f.); die Ankündigung

derselben Strafe für Edom bringt man in Verbindung mit dem Aufstand unter Joram (2 *Kön.* VIII, 20—22). Dabei übersieht man aber, dafs das „den Söhnen Judas angethane Unrecht“ nach Joel darin bestanden hat, dafs die Egypter und Edomiter „unschuldig Blut — natürlich das der Judäer — in ihrem Lande vergossen haben“. Was hat dies mit den oben genannten Ereignissen unter Rehabeam und Joram zu thun? Auch wir sind nicht imstande anzugeben, welche Ereignisse dem Propheten den Vs. 19 in die Feder diktiert haben. Doch kann man keinen einzigen Grund dafür ersinnen, warum der Vers sich nicht auf nachexilische Ereignisse beziehen sollte — wenn nämlich Joel hier Strafe androht für das, was er selbst erlebt hat, und nicht auf Grund früherer Prophetieen, welche noch nicht in Erfüllung gegangen waren. Vgl. N. 14—16.

[11]) Auf Vs. 1 berufe ich mich nicht, denn שׁוב שׁבות bedeutet „das Schicksal wenden“ und nicht „die Gefangenen zurückführen“ (vgl. *ThT.* VII, 519 ff.); von dem Ende der Gefangenschaft ist also dort nicht die Rede. Wohl aber in Vs. 2 von ihrem Anfang: erst nach 586 konnte von den Völkern gesagt werden, dafs sie „Israel unter die Heiden zerstreut und Jahwes Land unter sich verteilt hatten“. Auf die Wegführung der zehn Stämme und die Besetzung ihres Gebietes durch Fremde kann sich das nicht beziehen: Joel spricht offenbar nach Vs. 1 über Juda und Jerusalem, welche er in Vs. 2 mit Jahwes Volk und Land und mit Israel identifiziert (N. 7. 1). — Wir haben in der That kein Recht, die unzweideutigen Ausdrücke von Vs. 2 so zu beschränken und abzuschwächen, dafs sie auf eine vorexilische Schrift zu passen scheinen. Selbst wenn der Vers allein dastünde — wovon wir das Gegenteil erkannt haben — so würde schon auf Grund dessen der spätere Ursprung des Buches anerkannt werden müssen.

[12]) Auf Jawan kommen wir bei *Sach.* IX, 13 in § 81 zurück. Mit בני היונים sind hier nicht unwahrscheinlich die griechischen Kolonieen gemeint (vgl. de Hoop Scheffer, *ThT.* XIX, 587 f.), und zwar nach dem Zusatz למען הרחיקם מעל גבולם die des fernen Westens. Dafs dorthin bereits in vorexilischer Zeit Sklaven ausgeführt wurden, ist unbewiesen und unwahrscheinlich. Nach *Am.* I, 6, 9 wurden sie an die Edomiter verkauft, welche sie ihrerseits in Egypten auf den Markt brachten (*Deut.* XXVIII, 68). Ezechiel erwähnt griechische Sklaven zu Tyrus (Kap. XXVII, 13). In dem V. und den folgenden Jahrhunderten dagegen waren die syrischen (d. h. auch die jüdischen) Sklaven in Griechenland sehr gesucht. Vgl. Robertson Smith in *Encycl. Brit.* XIII, 705.

[13]) Vs. 17*b* läfst eine zwiefache Auffassung zu: Jerusalem soll nicht mehr von Fremden erobert werden; oder: soll nicht mehr von Fremden betreten oder besucht werden. Weder das eine noch das andere pafst in die vorexilische Zeit. Vgl. vielmehr *Jes.* LII, 1 (LX, 21); *Sach.* XIV, 21.

Die Parallelstellen im *Joel* und den übrigen Büchern des A. T. sind sehr zahlreich. Viele derselben führen an und für sich betrachtet nicht zu einem bestimmten Resultat, denn *Joel* kann das Original sein, aber auch die Kopie[14]). Einige dagegen sind völlig unzweideutig: Kap. III. 5 ist eine direkte Bezugnahme auf *Ob.* Vs. 17; — Kap. IV, 16*a*, 18 hängen ab von *Am.* I, 2*a*; IX, 13; — Kap. II, 27 von *Jes.* XLV, 5, 17

und ll. pp.[15]) Sofern nun Obadja sicherlich erst nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 586 geschrieben hat (§ 72) und *Jes.* XL ff. exilisch oder noch jünger ist, muſs *Joel* nach dem Exil seinen Platz erhalten. Nicht eine dieser Parallelstellen widerspricht dieser Folgerung; aber mehr denn eine bestätigt sie[16]).

[14]) Die in Rede stehenden ll. pp. sind Kap. I, 15 (*Jes.* XIII, 6); — II, 2 (*Zeph.* I, 15 und *Exod.* X, 14); — II, 3 (*Ez.* XXXVI, 35); II, 6 (*Nah.* II, 11); — II, 10 (*Jes.* XIII, 10; *Ez.* XXXII, 7); — II, 13 (*Exod.* XXXIV, 6; *Jona* IV, 2*b*); — II, 17 (*Ps.* XLII, 4, 11; *Micha* VII, 10); — II, 20 (siehe § 69 N. 9); — II, 23 (*Lev.* XXVI, 6; *Deut.* XI, 14); — III, 1 f. (*Ez.* XXXIX, 29); — IV, 3 (*Ob.* 11); — IV, 4, 14 (*Ob.* 15); — IV, 8 (*Ob.* 18); IV, 10 (*Micha* IV, 3); IV, 17 (*Ob.* 17; vgl. oben N. 13); — IV, 18 (siehe § 69 N. 11); — IV, 19 (*Ob.* 10). Auf einige dieser Stellen kommen wir noch in N. 16 zurück.

[15]) Mit כאשר אמר יהוה, Kap. III, 5, wird ohne Zweifel zurückgewiesen auf eine frühere Weissagung, welche entweder durch Joel selbst oder durch einen anderen übermittelt wurde (vgl. *Jer.* XIII, 5; XXVII, 13; XL, 3). Bei Joel kommt eine solche Zusage, wie hier voraufgeht, sonst nirgends vor; in den übrigen Büchern des A. T. nur *Jes.* XXXVII, 32 und vor allem *Ob.* 17; den Worten בהר ציון fügt Joel nur noch hinzu ובירושלם. Auch die Entkommenen, welche bei ihm folgen, finden wir bei Obadja (Vs. 14 vgl. 18) wieder. — Die Priorität von *Am.* I, 2*a* (= *Joel* IV, 16*a*) ergiebt sich daraus, daſs die Wirkung des Donners Jahwes bei Joel viel gröſser und gewaltiger ist als bei Amos; daſs dieser „das Beben von Himmel und Erde“ ersetzt haben sollte durch die auf Palästina beschränkten Naturerscheinungen, welche er Vs. 2*b* nennt, ist so gut wie undenkbar. Auch *Am.* IX, 13 wird von Joel (IV, 18) weiter ausgearbeitet; für das umgekehrte Verhältnis spricht nichts. — Die *Joel* II, 27 ausgesprochene Idee gehört zu den Hauptideen von *Jes.* XL ff., ist dann aber auch ohne Zweifel daraus entlehnt und nicht umgekehrt von Deutero-Jesaja aus *Joel* entnommen. Vgl. Seinecke, *Der Evang. des A. T.* S. 44 f.

[16]) Die in N. 15 aus Kap. III, 5 = *Ob.* 17 gezogene Folgerung wird bestätigt durch Kap. IV, 19 = *Ob.* 10 (מחמס וגו), beachtenswert vor allem deswegen, weil an beiden Stellen von Edom und dem von ihm begangenen Unrecht die Rede ist: Obadja, dessen Prophetie allein gegen Edom gerichtet ist, wird diesen Ausdruck wohl nicht von Joel entlehnt haben, bei welchem Edom nur so beiläufig genannt wird, daſs man sich fragt, ob dies nicht zu Gunsten von Obadja geschieht, dessen Strafankündigung sich noch nicht erfüllt hatte. An die oben bereits erwähnte Stelle *Ob.* 17 erinnert uns auch Kap. IV, 17, wo von Jerusalem gesagt wird, was dort von Zion versichert wurde: „es wird Heiligkeit (unzugänglich, unantastbar) sein.“ — Die übrigen ll. pp. zu *Obadja* legen kein unzweideutiges Zeugnis ab. Höchst wahrscheinlich dagegen ist die Priorität von *Jes.* XIII, 6 (= I, 15), sowie von *Exod.* XXXIV, 6 (= II, 13) und von noch anderen ll. pp., bei denen ich indessen nicht länger verweile, weil das Resultat der Vergleichung bereits nicht mehr zweifelhaft ist.

Das Resultat unserer Untersuchung nach der Lebenszeit Joels ist, wie man meint, unvereinbar mit dem, was in dieser Hinsicht aus der

Reinheit seiner Sprache und dem hohen dichterischen Werte seiner Prophetie hervorgeht. Dem gegenüber mufs indessen bemerkt werden, 1) dafs Joels fliefsende Schreibweise sehr schroff absticht von dem Stil der ältesten Propheten (Amos, Hosea, Micha, Jesaja), und am allerwenigsten dazu führen kann, ihn zu einem Zeitgenossen dieser Männer zu machen oder ihn sogar noch vor sie zu stellen[17]; 2) dafs in seiner Prophetie auch einzelne jüngere Ausdrücke sich finden, welche, wenn er vor dem Exil gelebt hätte, uns sehr befremden würden[18]; 3) dafs im allgemeinen Joels Schreibweise mit ihren Vorzügen und Mängeln uns eher auf eine Periode hinweist, in der die älteren Muster gelesen und nachgeahmt wurden, als auf die Blütezeit der israelitischen Litteratur[19].

Auf verschiedenen Wegen kommen wir also zu ein und demselben Resultat: Joels Prophetie ist nachexilisch, wahrscheinlich jünger als die Mitte des V. Jahrhunderts. Ob ihr Alter einer noch genaueren Bestimmung fähig ist, kann sich erst zeigen, wenn wir über ihren Charakter Sicherheit haben werden[20].

[17]) Das Urteil darüber mufs dem Leser selbst überlassen werden. Die Verschiedenheit wird auch von denen, welche Joel in das IX. oder in das VIII. Jahrhundert setzen, nicht geleugnet werden. Die Schwierigkeiten, auf die wir bei der Lektüre seiner Prophetie stofsen, sind von ganz anderer Art als diejenigen, welchen wir bei Amos, Hosea u. s. w. begegnen: sie betreffen nicht die Gedanken oder die Ausdrucksweise, sondern ihre Aufeinanderfolge und ihren Zusammenhang; sie ergeben sich m. a. W. aus dem Charakter seiner Prophetie, worüber in § 69 mehr gesagt werden wird.

[18]) Zu den jüngsten Wörtern gehört סוף, Kap. II, 20, welches nur noch 2 *Chron.* XX, 16 und *Pred.* III, 11; VII, 2; XII, 13 vorkommt. Auch נחת, Kap. IV, 11, ist erst in der chaldäischen Periode in Gebrauch gekommen (vgl. *Jer.* XXI, 13; *Ps.* XVIII, 35 [2 *Sam.* XXII, 35]; XXXVIII, 3; LXV, 11; *Spr.* XVII, 10). Dasselbe gilt wahrscheinlich von שׂוק, Kap. II, 24; IV, 13 (vgl. *Ps.* LXV, 10); vielleicht auch von עבט im Phi"el „krümmen", Kap. II, 7; עבשׁ, Kap. I, 17; קצפה, Kap. I, 7; עושׁ, Kap. IV, 11. Vgl. Holzinger. *Sprachcharakter und Abfassungszeit des B. Joel* (*ZatW.* IX, 89—131).

[19]) Dieses Urteil stützt sich vor allem auf die zahlreichen Entlehnungen aus älteren Schriften (vgl. N. 14—16), ferner aber auch auf den Eindruck, welchen die Lektüre des Buches hinterläfst. Die fliefsenden und zierlichen Worte wechseln mit matten Versen ab; schon in Kap. I, II, besonders aber in Kap. III, IV vermissen wir hie und da die Frische und den Élan, welche die wahre prophetische Begeisterung gewöhnlich begleiten.

[20]) Über die religiös-sittlichen Überzeugungen Joels und ihr Verhältnis zu denen späterer oder früherer Zeit haben wir bisher nicht gehandelt, obwohl auch darauf bei der Bestimmung seiner Lebenszeit geachtet werden mufs (§ 40 N. 16). Doch läfst sich die diesbezügliche Untersuchung nicht trennen von derjenigen nach dem Charakter seiner Prophetie, und sie bleibt also für § 69 aufgespart.

§ 69. Der Charakter der Prophetie Joels.

Während es unzweifelhaft ist, dafs sich *Joel* III und IV auf die Zukunft beziehen, gehen die Meinungen über Kap. I und II, insbesondere über I, 2—II, 17, auseinander. Scheint es auch anfangs am natürlichsten, diesen Abschnitt eigentlich zu fassen, nämlich als Beschreibung dessen, was der Prophet und seine Zuhörer erlebten, so fühlt man sich doch bald veranlafst, zu fragen, ob diese Auffassung die richtige ist, oder ob wir nicht vielmehr in Kap. I, 2—II, 17 eine in symbolische Form gehüllte Prophezeiung zu sehen haben. Die Schilderung der Heuschreckenplage (Kap. I, 4—12, 17—20; II, 2—11) überschreitet, kann man sagen, die Grenzen der Möglichkeit weit und fliefst hier und da mit der Ankündigung „des Tages Jahwes" (Kap. I, 15; II, 1, 11) ineinander, welcher doch, auch nach Joel selbst (Kap. III, 4; IV, 14), erst noch bevorsteht und mit denselben übernatürlichen Erscheinungen (Kap. III, 3 f.; IV, 15) verbunden sein soll, von denen bereits im Zusammenhang mit den Heuschrecken die Rede war (Kap. II, 10). Mehr als ein Zug in der Beschreibung dieser Tiere läfst uns vielmehr an menschliche Feinde denken (Kap. I, 6 ff.; II, 3 ff.), insbesondere der Name הצפוני, „der Nördliche", mit dem sie bezeichnet werden (Kap. II, 20), welcher auf die eigentlichen Heuschrecken nicht pafst. Auch die Wendung der Rede des Propheten in Kap. II, 18 (siehe oben S. 326 f.) läfst uns die Frage thun, ob nicht bereits das Vorhergehende als Prophezeiung verstanden werden mufs [1]).

[1]) Die Billigkeit den zahlreichen Allegoristen früherer und späterer Zeit gegenüber schien es zu verlangen, dafs wir mit dem Nachweise begannen, warum ihre Auffassung, wenn sie auch eine Irrung ist, höchst erklärlich genannt werden darf. In Obenstehendem ist das, was dieselbe zu empfehlen scheint, ziemlich vollständig angegeben. Es entstehen hinsichtlich Kap. I, 2—II, 17 eigentlich zwei Fragen: 1) *a.* Beschreibung oder *b.* Prophezeiung? 2) *c.* wörtlich oder *d.* allegorisch zu verstehen? Gewöhnlich gehen *a.* und *c.* oder *b.* und *d.* zusammen, weshalb denn auch hier oben mitgeteilt ist, was für *b.* + *d.* zu sprechen scheint. Hin und wieder sehen wir *a.* und *d.* oder *b.* und *c.* vereint vorkommen; wie dies geschieht, wird sich im folgenden ergeben.

Die allegorische Erklärung ist in ihrer älteren Form, in der sie noch Hengstenberg verteidigte, ohne weiteres zu verwerfen. Wenn wir mit ihm in Kap. I, 2—II, 17 eine prophetische Rede sehen, welche Joel an seine Zeitgenossen richtet, so können wir dieselbe unmöglich als Prophezeiung und somit als uneigentlich auffassen. Dagegen spricht

alsdann der Text von Anfang bis zu Ende[2]). Überdies ist nun seine Erklärung des vermeintlichen Sinnbildes gänzlich willkürlich und mit den Worten des Propheten unvereinbar[3]). Vergebens hat Hilgenfeld versucht, durch Modifizierung der Einzelheiten die allegorische Auffassung des Ganzen annehmbar zu machen[4]).

[2]) Vgl. *Christol. des A. T.* I, 343—371. Der Annahme, dafs Joel in Kap. I, 2 ff. nicht beschreibt, sondern prophezeit, wird beinahe in jedem Verse widersprochen. Die Frage, ob etwas Derartiges während der Lebzeiten der Zuhörer oder in den Tagen ihrer Väter geschehen sei (I, 2), hat keinen Sinn, wenn darin von etwas Zukünftigem die Rede ist; ebensowenig die Aufforderung, die Erinnerung daran von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen (Vs. 3). Die Heuschrecken haben ihre Arbeit bereits vollbracht (Vs. 4) und über die Folgen derselben kann gewehklagt werden (Vs. 5). Auch in Vs. 6 f. gebraucht Joel *Praeterita;* ebenso in Vs. 9—12. Die Traueranlegung, zu der er auffordert, gilt nicht einem zukünftigen, sondern einem bereits vorhandenen Leid, welches denn auch in Vs. 17—20 nicht angekündigt, sondern aufs neue beschrieben wird. *Mutatis mutandis* findet dies alles auch auf Kap. II, 1 ff. Anwendung. — Nicht weniger laut zeugt der ganze Abschnitt wider die Behauptung, dafs Joel andere Mifsgeschicke im Auge habe als die, welche er beschreibt. Welcher seiner Zuhörer konnte das vermuten? Was bewog ihn, so in Rätseln zu sprechen? Warum sollte er im Unterschiede von allen übrigen Propheten an Stelle von Vergleichen zweimal einer unabgebrochenen Bildersprache sich bedient haben? Doch siehe ferner N. 3.

[3]) Auf die Frage, was dann die Heuschrecken darstellen, antwortet Hengstenberg: die Israel feindlichen Weltreiche. Durch die vier Namen Kap. I, 4; II, 25, werden bezeichnet: die assyrisch-chaldäischen, medo-persischen, griechischen und römischen Monarchieen. — Solche Ungereimtheiten richten sich selbst. Zum Überflufs beachte man noch, dafs die Heuschrecken Kap. II, 2 ff. verglichen werden mit einer feindlichen Heeresmacht, sodafs man annehmen müfste, Joel erläutere sein Bild durch die Wirklichkeit, welche das Bild darstellen soll. — Die Behauptung, Joel selbst stelle in Kap. II, 17 in den Worten למשל־בם גוים die Herrschaft der Heiden über Israel als Gegenstand seiner Rede hin, ist unrichtig: aus dem Parallelismus geht hervor, dafs משל hier *Denominativum* von מָשָׁל, „Spruch“ oder „Spottrede“, ist.

[4]) Hilgenfeld (vgl. § 68 N. 1) unterscheidet sich hierin von den älteren Allegoristen, dafs er Joel in Kap. I, 2—II, 17 erzählen läfst, was bereits stattgefunden hatte. Die vier Sorten Heuschrecken sind nämlich vier persische Heere, welche durch Palästina nach Egypten gezogen sind und auf ihrem Durchzuge das jüdische Land jämmerlich verwüstet haben: auf die Expedition des Cambyses im Jahre 525 folgten die des Xerxes, 484, und des Artaxerxes, 460 und 458; kurz nach dem letztgenannten Zuge schrieb Joel sein Buch. — Aus N. 2 folgt sogleich, dafs ein Hauptbedenken diese Erklärung nicht trifft: Hilgenfeld läfst Joel nicht prophezeien, sondern beschreiben. Im übrigen ist aber seine Auffassung ebenso willkürlich und unannehmbar wie die seiner Vorgänger in dieser Hinsicht. Auch er bleibt die Antwort auf die in N. 2 aufgeworfenen Fragen schuldig und läfst den Propheten sich einer Bildersprache

bedienen, welche so ungeschickt zu sein scheint, dafs er sie durch die Sache selbst, welche dadurch dargestellt werden soll, erläutern mufs.

Die jüngste allegorische Auffassung weicht darin von der früheren ab, dafs sie das Buch *Joel* für eine eschatologische oder apokalyptische Schrift hält, welche nicht etwa aus mündlichem Vortrage hervorgegangen ist, sondern von Anfang an dazu bestimmt war, gelesen und erwogen zu werden. Die Personen, welche darin unter der gewählten Einkleidung angeredet werden, sind nicht die Zeitgenossen des Verfassers, sondern das Geschlecht, welches den Anbruch „des Tages Jahwes" erleben soll. Ihm werden nach dieser Auffassung erst die Geburtswehen der zukünftigen Umkehr angekündigt: in Kap. I, 4 ff. die Erscheinung nicht gewöhnlicher, sondern viel gewaltiger, gleichsam übernatürlicher Heuschrecken; in Kap. II, 1 ff. der Einfall einer mehr als menschlichen Heeresmacht, welche unter dem Bilde eines Heuschreckenheeres dargestellt wird. Darauf folgt sodann die Schilderung „des Tages" selbst, welcher Israel materiellen und geistigen Segen, seinen Feinden das Gericht und den Untergang bringt (Kap. II, 18—IV)[5]). Mag nun auch diese modifizierte allegorische Erklärung sich von ihrem Original günstig unterscheiden, so ist sie doch ebensowenig annehmbar. Sie wird nämlich zunichte durch die Unmöglichkeit, Kap. I, 2—II, 17 im Widerspruche mit jeder Analogie als Prophezeiung und nicht als Beschreibung aufzufassen und sie sich an eine in der Vorstellung vorhandene zukünftige Zuhörerschaft gerichtet zu denken[6]). Auch in der Anwendung von Kap. I, 4 ff. und II, 2 ff. auf zwei verschiedene Vorzeichen „des Tages Jahwes" kann man ihr nicht folgen[7]). Selbst wenn es sich zeigen sollte, dafs die Bedenken gegen die wörtliche Erklärung unüberwindlich wären, so würde uns doch diese Lösung des Problems nicht gefallen können.

[5]) Vgl. dazu besonders Merx l. c. S. 42 ff., 62 ff.; Matthes in *ThT.* XIX, 36 ff.; XXI, 358 ff. Hinsichtlich der Einzelheiten weichen sie voneinander ab; doch ist die Hauptsache hier oben in der annehmbarsten Form wiedergegeben. Bei der Beurteilung dessen beachte man noch dafs nach Merx die Erlösung aus der egyptischen Dienstbarkeit bei den Propheten und ihren Nachfolgern galt als Typus der entschiedenen Errettung der Israeliten beim Anbruch „des Tages Jahwes". Es ist also kein Zufall, dafs die Heuschrecken in Joels Schilderung einen so grofsen Platz einnehmen; er folgt darin *Exod.* X, 1—20 und verweist selbst Kap. II, 2 auf *Exod.* X, 14 (vgl. 6).

[6]) Was in N. 2 gesagt ist, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Dem dort entwickelten Bedenken glaubt man zu entgehen durch die Annahme, dafs für die Zuhörerschaft, welche Joel sich denkt, d. h. für diejenigen, welche den Tag erleben, die Plagen schon vorhanden sind, sodafs er,

wenn man von dieser Annahme ausgeht, mehr schildert als prophezeit. Um so mehr aber würden wir dann erwarten, ja fordern müssen, dafs Joel auf die eine oder andere Weise diese Zuhörerschaft von den Lesern unterschieden hätte, denen seine Schrift in die Hände kommen sollte. Dies thut er indessen so wenig, dafs er vielmehr in der ersten Person Pluralis sich selbst und diese — wie man sagt: in der Idee vorhandenen — Zuhörer zusammenfafst. Dies geschieht Kap. I, 16: „Ist nicht vor unseren Augen die Speise entrückt, aus dem Hause unseres Gottes Freude und Jubel?“ M. E. ist diese Stelle völlig entscheidend, und wir dürfen uns durch die Erwägung von Nebenargumenten für die Auffassung von Merx nicht bewegen lassen, ein so unzweideutiges Zeugnis des Textes auf die Seite zu schieben.

[7]) Wie fremd es auch scheinen mag, dafs Joel, nachdem er in Kap. I die Heuschrecken so ausführlich beschrieben hat, in Kap. II, 2*b* wieder von vorne anfängt, so ist dem doch thatsächlich so. Ganz identisch sind indessen die beiden Schilderungen nicht: in Kap. I tritt die Vernichtung der Ernte in den Vordergrund, in Kap. II wird hinzugefügt, dafs die Heuschrecken auch in die Städte eindringen und in den Häusern die Menschen belästigen. Aber abgesehen davon geht die Einheit der beiden Beschreibungen daraus hervor, dafs beide Plagen auf dieselbe Weise mit „dem Tage Jahwes“ in Verbindung gebracht werden (I, 15; II, 1, 11), und dafs in der Ankündigung der Wiederherstellung Kap. II, 18 ff., der vom (vermeintlichen) Feinde Kap. II, 2*b* ff. angerichtete Schaden überhaupt gar nicht erwähnt wird, sondern einzig und allein die Verwüstung durch die Heuschrecken, welche „Jahwes grofse Heeresmacht“ genannt werden (II, 25), wie sie auch Kap. II, 11 heifsen. Dazu kommt nun noch, dafs die Heuschrecken, so kriegerisch sie auch gezeichnet sind, doch Heuschrecken bleiben, denn sie dringen durch die Fenster hinein, plündern nicht und töten niemanden (II, 9 u. s. w.).

Die Bedenken wider die wörtliche Auffassung von Kap. I, 2—II. 17 sind indessen nicht unüberwindlich. Bei dem Lesen dieses Abschnittes müssen wir bedenken, dafs Joels Schilderung nicht prosaisch-genau, sondern dichterisch-hyperbolisch ist; vor allem aber, dafs er in den Heuschrecken und den von ihnen angerichteten Verwüstungen — nicht redeweise, sondern thatsächlich — viel mehr sieht, als ein nüchterner Beobachter an seiner Stelle gesehen haben würde, weil er sie betrachtet als Vorzeichen „des Tages Jahwes“, welchen bereits die älteren Propheten als nahe bevorstehend verkündigt hatten und dem er auf Grund ihrer Prophezeiungen in kurzem entgegensah[8]). Dies rechtfertigt jeden Zug in seiner Beschreibung, auch den Namen „der Nördliche“, womit er (Kap. II, 20) die Heuschrecken bezeichnet[9]). Indessen liegt darin bereits, dafs Joel nicht nur von der Wirklichkeit ausgeht, in der er mit seinen ersten Lesern sich befand, sondern auch von einer Lehre in betreff „des Tages Jahwes“, welche für ihn traditionell feststand[10]). Wirklich zeigt er sich in seiner ganzen Schrift abhängig von seinen

Vorgängern, und sind die allermeisten Besonderheiten in dem eschatologischen Gemälde, welches den zweiten Teil seines Buches (Kap. II, 18—IV) ausfüllt, von ihnen entlehnt[11]). So wundert es uns denn auch nicht, dafs hie und da der Zusammenhang zu wünschen übrig läfst und der Gedankengang dunkel bleibt; denn genanntes Gemälde ist eben ein Kunstprodukt, welches aus ungleichartigen Zügen zusammengefügt ist; es hängt nicht unmittelbar mit den Bedürfnissen der Zeit zusammen und ist auch nicht, wie die Prophezeiungen der älteren Propheten, aus der Wechselwirkung von Zeitumständen und geistigem Leben des Autors hervorgegangen[12]). Damit steht wiederum in Verbindung, dafs das sittliche Element im Buche *Joel* — zwar nicht fehlt, aber doch — nicht die centrale Stelle einnimmt, welche es in den älteren Prophetieen hat[13]). In allen diesen Beziehungen ist Joel ein Vorläufer der Apokalyptik[14]).

[8]) Vgl. hierzu im allgemeinen de Hoop Scheffer in *ThT.* XIX, 572—583. Seinen Bemerkungen über den poetischen Charakter der beiden Schilderungen und der damit zusammenhängenden Übertreibung habe ich nichts Wesentliches hinzuzufügen. Doch mufs m. E. vor allem auf den Eindruck geachtet werden, welchen die Heuschreckenplage auf Joels Gemüt und Vorstellung machte, und den Einflufs dessen auf seine Wahrnehmung und spätere Reproduktion in Worten. Die objektiv genaue Beschreibung einer Naturerscheinung ist, wie kaum erinnert zu werden braucht, durchaus nicht jedermanns Sache. Was dem am meisten im Wege steht, ist gerade die Überzeugung, dafs die Erscheinung mehr als Natur ist, dafs sie etwas darüber hinaus Gehendes offenbart und prophezeit. Es ist eine bekannte Thatsache, dafs die Vorzeit, welche die Kometen als Unheil verkündende Vorzeichen betrachtete, sie ganz anders gesehen und dargestellt hat, als wir sie jetzt wahrnehmen (vgl. F. Kaiser, *De sterrenhemel* II, 421 f.; Flammarion, *Astron. popul.* p. 595 svv. und die Abbildungen auf p. 600, 601). Was ist natürlicher, als dafs Joels Glaube an „den Tag Jahwes" und an den Zusammenhang zwischen seinem Nahen und der — wirklich entsetzlichen — Plage, welche Judäa heimsuchte, einen derartigen Einflufs ausgeübt und ihm Dinge vor die Augen gezaubert hat, welche ein Skeptiker unter seinen Zeitgenossen nicht entdecken konnte? Wer mit dem Gedanken daran Kap. I, 2 ff. und II, 2*b* ff. wieder liest, wird keine Veranlassung finden, die wörtliche Auffassung preiszugeben.

[9]) Was הצפוני bedeutet, kann mit Sicherheit niemand sagen. Doch hält sich die Übersetzung „der Nördliche" oder „der Nordländer" am strengsten an den Text und hat darum den Vorrang. Wie dieser Name dem Heuschreckenheere oder nach de Hoop Scheffer l. c. S. 579 f. einem Teile desselben beigelegt werden konnte, bleibt immer schwierig zu erklären, weshalb es uns denn auch nicht befremdet, dafs die Allegoristen darin früher und später eine Stütze für ihre Auffassung zu finden gemeint haben. Man mufs ihnen m. E. zugeben, dafs der Name auf die zahlreichen Stellen zurückweist, in denen das Kommen eines Feindes aus dem Norden angekündigt wird (*Jer.* I, 13—15;

IV, 6; VI, 1, 22; X, 22; XXV, 9; XLVI, 20, 24; *Ez.* XXVI, 7; XXXVIII, 6, 15; XXXIX, 2). Aber daraus folgt noch nicht, dafs Joels Heuschrecken diesen nördlichen Feind darstellen: er überträgt vielmehr den Namen „der Nördliche“ auf das Heuschreckenheer, weil dieses nach seiner Ansicht die Rolle spielt, welche seine Vorgänger, insbesondere Ezechiel, dem nördlichen Feinde angewiesen hatten, oder m. a. W. „dem Tage Jahwes“ unmittelbar vorausgeht.

[10]) Ausgehend von der Annahme, dafs Joel der älteste der Schriftpropheten sei, skizziert J. J. P. Valeton jr. in *Studiën* III, 342—364 die alttestamentlichen Ideen über „den Tag Jahwes“; vgl. Schultz, *Alttest. Theol.*[2] S. 689—698. M. E. würde dieser Tag in der Prophetie einen anderen und zwar gröfseren Raum einnehmen, wenn die Vorstellung von demselben bereits so früh die Höhe erreicht hätte, auf der sie bei Joel steht. Es kommt erst Ordnung und Fortschritt in die alttestamentlichen Ideen über diesen Gegenstand, wenn wir mit Robertson Smith (*Prophets* p. 131 sq., 396 sq.) von *Am.* V, 18 ausgehen; demgemäfs annehmen, dafs „der Tag Jahwes“ ursprünglich der Tag ist, an welchem Jahwe mit seinen Feinden kämpft und sie überwindet (vgl. *Hos.* II, 2 mit I, 4 f.), aus dieser Auffassung dann die Schilderungen der Propheten nach Amos ableiten (u. a. *Jes.* II, 12 ff.; *Zeph.* I, 7, 14; *Ez.* XIII, 5; XXX, 3 u. s. w.) und endlich Joel betrachten als abhängig von diesen, als sammelnd und zusammenfassend, was bei diesen zerstreut vorkommt. Seine sämtlichen Aussprüche über „den Tag“ (Kap. I, 15; II, 1, 11; III, 4; IV, 14) gehen von der Voraussetzung aus, dafs die ersten Leser davon wissen und dafs ihnen ein Bild „des Tages“ vor Augen steht, welches sich erst unter dem Einflufs der prophetischen Predigt hat bilden können. Die nähere Entwicklung dieser Thesen ist hier nicht am Platze.

[11]) Joel selbst bereitet uns darauf vor, wenn er Kap. IV, 1 schreibt: „Denn siehe, in diesen Tagen und in dieser Zeit, darin ich das Schicksal Judas und Jerusalems wenden werde“ oder „sich wenden lassen werde“ — Worte, welche von der Annahme ausgehen, dafs diese Zeit anbrechen wird; dies steht also für Joel und seine frühesten Leser fest; es ist also m. a. W. ein Rahmen, welchen er nur hat ausfüllen wollen. Wirklich lassen sich nun für die Besonderheiten in seiner Schilderung der Zukunft, sowohl in Kap. II, 18—III, wie auch in Kap. IV, bei den älteren Propheten Parallelstellen nachweisen. Vgl. § 68 N. 14—16. Mit Kap. IV, 18*b* („eine Quelle wird ausgehen von dem Tempel Jahwes und das Thal Sittim [?] tränken“) vgl. *Sach.* XIV, 8. 10; *Ez.* XLVII, 1—12. In diesem Falle würde man behaupten können, dafs Ezechiels mehr ausgearbeitete Beschreibung auch die jüngere ist. Doch da nun feststeht, dafs Joel nach ihm schrieb, so mufs Kap. IV, 18*b* als ein Kompendium der Erwartung der Vorgänger betrachtet werden. — Auch Kap. III, 1 f. liegen ältere Prophetieen zu Grunde (*Ez.* XXXVI, 26—28 [vgl. XI, 19 f.; XIV, 11; XVIII, 31]; XXXVII, 14; XXXIX, 29; einigermafsen auch *Jer.* XXXI, 31—34; *Jes.* LIX, 21). Doch gestaltet sie Joel um — unter dem Einflufs von *Num.* XI, 29? — wenn er das Prophezeien, das Sehen von Gesichten und das Träumen, als einzige Früchte der Geistesgabe nennt sicherlich in Verbindung mit dem eschatologischen Charakter seiner Prophetie, welcher in den unmittelbar darauf folgenden Versen, III, 3—5, deutlich hervortritt. Siehe noch N. 14.

[12]) Über den lockeren Zusammenhang vergleiche vor allem Merx l. c. S. 20 ff. Die Versprechungen in Kap. II, 18—27 stehen noch in Zusammenhang mit der Plage, welche Joel zur Feder hat greifen lassen; doch wird sie Kap. III, IV gänzlich aus dem Auge verloren und das eschatologische Gemälde Strich für Strich abgezeichnet. Sehr schlecht motiviert ist u. a. die Stellung von Kap. III, 1 f.; von IV, 4—8 zwischen Vs. 1—3 und Vs. 9 ff.; von IV, 19.

[13]) Joel ermuntert seine Leser zur Demütigung und Bekehrung Kap. I, 13 f., und besonders II, 12 f.: neben die „Rückkehr zu Jahwe mit ganzem Herzen" stellt er hier zuerst „das Fasten, Weinen und Wehklagen", doch darnach stellt er die Forderung: „Zerreifset eure Herzen und nicht eure Kleider." Indessen zeigt sich nicht, was er unter dieser Bekehrung eigentlich versteht. Die Übertretungen, deren sich das Volk schuldig gemacht hat, werden nicht genannt, und demgemäfs bleibt auch die Ermahnung schleierhaft. Was er über die Heiden schreibt, füllt die Kluft, welche wir hier wahrnehmen, nicht aus. Der Standpunkt Joels ist streng partikularistisch. Das in Kap. IV beschriebene Gericht fällt zusammen mit der Vollstreckung des Vertilgungsurteils an allen Völkern, welches sie sich durch ihre Feindschaft gegen Israel zugezogen haben (Vs. 2 f., 4—8, 12 f.); in Vs. 13*b* („denn grofs ist ihre Bosheit — oder das von ihnen gepflogene Böse") liegt nichts mehr, als dafs sie sich an dem Volke Jahwes versündigt haben. An den Segnungen der Zukunft haben sie denn auch keinen Anteil: die Ausgiefsung des Geistes bleibt auf Israel beschränkt (III, 1 ff.) und nur Jerusalem und den dort Versammelten wird Rettung verheifsen (III, 5 vgl. IV, 16 f., 20 f.). Die geringen ethischen Bestandteile und der Partikularismus hängen eng miteinander zusammen, und wie sie Joel unter das Niveau der Propheten des VIII. und VII. Jahrhunderts sinken lassen, so lassen sie ihn sich auch der Apokalyptik nähern, welche über der Zukunft öfters die Gegenwart vergifst und besonders die nationale Seite der Erwartungen ihrer Vorgänger ins Auge fafst und in sich aufnimmt.

[14]) Im Zusammenhange mit der Verwandtschaft zwischen Joel und der apokalyptischen Litteratur entsteht eine Frage, welche hier nicht unbesprochen bleiben darf. Die Apokalypsen sind meistens namenlos oder Pseudepigrapha. Gilt dies nun vielleicht auch von unserer Schrift? Wir würden daran nicht denken, wenn nicht Kap. II, 23 in diese Richtung zu weisen schiene. Was der Verfasser mit den Worten כי נתן לכם את־המורה לצדקה sagen will, ist eine höchst zweifelhafte Sache. Vs. 23*b* spricht für die jetzt am meisten verbreitete Auffassung von המורה als „der Frühregen". Wer jedoch so erklärt, kommt mit dem hinzugefügten לצדקה in Verlegenheit, welches doch schwerlich „nach dem rechten Mafs" oder „nach Billigkeit" (im Zusammenhang mit dem früheren Schaden) bedeuten kann. Überdies zeugt der Sprachgebrauch für die Übersetzung „der Lehrer". Der Frühregen heifst *Deut.* XI, 14; *Jer.* V, 24 (vgl. *Hos.* VI, 3) יורה; die Nebenform מורה kommt, aufser in Vs. 23*b*, nur noch *Ps.* LXXXIV, 7 vor, wo indessen viele das Wort für einen Eigennamen halten. Gewöhnlich ist מורה „Lehrer" (*Jes.* IX, 14; XXX, 20; *Hab.* II, 18; *Richt.* VII, 1; 2 *Kön.* XVII, 28; 2 *Chron.* XV, 3), und „der Lehrer" oder „Wegweiser zur Gerechtigkeit" ist eine recht gute Verbindung. Aber wer oder was ist damit gemeint? Die Ankündigung eines zukünftigen Lehrers pafst durchaus nicht in den Zusammenhang und kommt also nicht in Betracht. De Hoop Scheffer meint, dafs Joel die Heuschreckenplage deshalb so nennt, weil sie nach der Absicht Jahwes das Volk

auf einen besseren Weg bringen müfste (*ThT.* XIX, 578 f.); aber dies erscheint sehr gesucht, und an eine Person zu denken liegt viel näher. Sehr ernste Erwägung verdient deshalb die Erklärung von von Orelli (S. 245): Joel selbst ist „der Lehrer zur Gerechtigkeit", und sein Unterricht geht dem überflüssigen Regen von Vs. 23*b* gerade so vorauf, wie 1 *Kön.* VIII, 36 die Israel von Jahwe gemachte Andeutung (הוֹרָה) des rechten Weges das unverkennbare *antecedens* dieser Wohlthat ist. In Verbindung damit ist es nun höchst bemerkenswert, dafs Maleachi (Kap. III, 1, 23 f.) als Vorläufer „des Tages Jahwes" Elia ankündigt, dessen Aufgabe es sein wird, Israel auf diesen Tag vorzubereiten und — dafs Joel ein Synonymum von Elia ist. Kann unser Verfasser, welcher nach Kap. III, 4 (II, 11) = *Mal.* III, 23 die Prophetieen Maleachis gelesen hatte, den Wunsch gehabt haben, zu erkennen zu geben, dafs seine Ermahnungen den Einflufs ausüben müfsten, welchen dieser Prophet von Elia ausgehen läfst, und sie deshalb dem Joel = Elia in den Mund gelegt haben? Das Zusammentreffen der hier genannten Besonderheiten schien mir zu beachtenswert, als dafs ich sie mit Stillschweigen hätte übergehen dürfen. Vielleicht beruht es indessen nur auf Zufall. Über den Text von Kap. II, 23 können noch Matthes (*ThT.* XIX, 54 ff.) und Hitzig-Steiner (S. 90) zu Rate gezogen werden.

Aus der vorstehenden Untersuchung können schliefslich noch zwei Folgerungen gezogen werden:

I. Es sind keine Gründe vorhanden, die Einheit des Buches *Joel* zu leugnen. Die Disharmonie zwischen Kap. I f. einerseits und III f. andererseits, welche M. Vernes dazu bewog, findet seine vollständige Erklärung in dem Charakter des Buches und spricht also nicht gegen die Einheit des Autors[15]).

II. Die in § 68 angenommene Zeitbestimmung wird durch den nun klar gelegten Charakter der Prophetie des Joel bestätigt und es ergiebt sich sogleich, dafs sie noch einer näheren Fixierung fähig ist. Wir können nämlich das Entstehen einer solchen Schrift, als die das Buch *Joel* sich ergiebt, um so besser verstehen, je später wir es setzen. Es kann also sicher eher nach als vor das Jahr 400 gelegt werden. Es besteht indessen kein Grund, noch tiefer als das IV. Jahrhundert herunterzugehen[16]).

[15]) Vernes bespricht diesen Punkt in *Le peuple d'Israel et ses espérances* (1872), p. 46 svv.; *Hist. des idées messianiques depuis Alexandre* (1874), p. 13 svv., und endlich in den oben (S. 326) angeführten *Mélanges* p. 218 svv. Hier kommt er selbst bereits zu der Einsicht (p. 227), dafs die beiden Teile „à la rigueur" einem einzigen Verfasser zuerkannt werden können, wenn man nämlich bedenkt, dafs dieser Schreiber nicht selbständig ist und bald an diesen, bald an jenen Vorgänger sich anschliefst. Dies stimmt mit unserem Resultate vollkommen überein.

[16]) Joels Abhängigkeit von Obadja (§ 68 N. 15, 16) und von Maleachi (oben N. 14) bringt uns schon dicht an das Jahr 400. Die aus dem Charakter seines Buches gezogene Folgerung hat nur deshalb einige Bedeutung, weil ihr nichts gegenübersteht.

III. Amos.

§ 70. Die Person und Lebenszeit des Amos.

Von Amos wissen wir aus seinen eigenen Mitteilungen, Kap. VII, 10—17 (vgl. I, 1), etwas mehr als von den übrigen Propheten, deren Schriften uns in unserer Sammlung aufbewahrt sind. Er war ein Hirt aus Thekoa, einer Stadt in der Wüste von Juda (Kap. I, 1; VII, 12, 14 f.)[1]), und trat als Prophet auf, ohne sich in einer der Prophetenschulen auf seinen Beruf vorbereitet zu haben (Kap. VII, 14 f. vgl. § 39 N. 11). Jahwe „nahm ihn von der Herde weg“ und trug ihm auf, zu prophezeien wider sein Volk Israel, d. h. wider die Bewohner des Zehnstämmereiches (Kap. VII, 15). Wirklich verkündigte er zu Bethel öffentlich die Gerichte, welche Jahwe an Israel vollziehen würde (vgl. Kap. VII, 1—3, 4—6, 7—9); von Amasia, dem Priester von Bethel, bei Jerobeam II angeklagt und schroff behandelt um seiner Unglücksprophetieen halber, behauptete er mannhaft sein Recht der Rede und verharrte in seiner Strafankündigung (Kap. VII, 10—17). Es ist indessen höchst wahrscheinlich, dafs die deutlich zu Tage getretene feindselige Gesinnung des Amasia den Propheten hinderte, seine Thätigkeit fortzusetzen, und dieser sich genötigt sah, bald in sein Vaterland zurückzukehren (§ 71).

[1]) Gegen die gewöhnliche Meinung, dafs Thekoa in Kap. I, 1 die bekannte Stadt dieses Namens sei, welche zwei Stunden südlich von Bethlehem gelegen ist (vgl. 2 *Sam.* XIV, 2; XXIII, 26; 1 *Chron.* II, 24; IV, 5; 2 *Chron.* XI, 6; XX, 20; *Jer.* VI, 1), erklären sich in der Nachfolge älterer Ausleger Graetz (*Gesch. der Juden* I, 402 f.; II, 82) und Oort (*ThT.* XIV, 122—127). Das Hauptbedenken von Graetz, dafs Amos im Reiche Israel prophezeite und also kein Judäer gewesen sein kann, hat nichts zu bedeuten; seine Identifizierung des Thekoa des Amos mit dem danitischen Elteke (*Jos.* XIX, 44 u. s. w.) ist willkürlich. Mehr Bedeutung hat die Bemerkung von Oort, dafs Amos in der Umgegend von Thekoa keine Sykomoren hat pflanzen können, was er doch Kap. VII, 14 von sich selbst bezeugt: diese Bäume wachsen in Palästina nur in der Küstenebene und im Jordanthal, nicht in den kühleren Bergregionen. Indessen ist dies nicht entscheidend. Zugegeben, dafs der Pflanzenwuchs bei Thekoa zur Zeit des Amos derselbe war wie jetzt, kann man fragen, ob er gerade dort die Früchte der Sykomore „gepflückt hat“ (בולס שקמים l. c.). „Die Hirten“ oder „Viehbesitzer aus Thekoa“, zu denen Amos gehörte (Kap. I, 1),

zogen sicherlich mit ihren Herden umher, und auf diesen Zügen kann Amos sich von diesen Früchten genährt haben; mehr als das enthält Kap. VII, 14 nicht. Für das judäische Thekoa spricht m. E. 1) Kap. I, 2, wo Zion und Jerusalem als Thron Jahwes vorkommen — eine Vorstellung, welche wir bei einem israelitischen Propheten aus der Mitte des VIII. Jahrhunderts nicht unterbringen können; dafs dort auch der Karmel genannt wird, ist kein Gegenbeweis, denn dieses Gebirge würde Amos gekannt haben, auch wenn er niemals im Reiche Israel gewesen wäre, und er nennt ihn hier neben den „Weiden der Hirten“, um anzudeuten, dafs die Wirkung des Zornes Jahwes im Norden und im Süden durchs ganze Land hin sich fühlen läfst; — 2) Kap. VII, 12, wo Amasia dem Amos den Rat giebt, sich in das Land Juda zu begeben und dort mit Prophezeien seine Kost zu verdienen. Graetz und Oort weisen darauf hin, dafs Amasia nicht sagt: „Kehre zurück in das Land Juda“, und folgern daraus, dafs Amos nicht aus Juda herstammte. So könnte ohne Zweifel dastehen; nötig ist dies indessen nicht; so wie die Worte lauten, weisen sie deutlich genug auf Judäa als den Wohnplatz von Amos hin („ifs dort Brot“), und warum sollte er gerade dahin gesandt sein, wenn er dort nicht zu Hause war? — 3) kann man noch fragen, ob nicht das Auftreten des Judäers Amos zu Bethel einer der Faktoren gewesen sein mufs, aus deren Zusammenwirkung die unhistorische Erzählung 1 *Kön.* XIII entstanden ist. — Vgl. noch über die Heimat des Amos Dr. H. Zeydner in *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, 1886, S. 548—553; Dr. J. Z. Schuurmans Stekhoven in *Theol. Studiën* VII, 222—228. — Über die Wüste von Thekoa verdient noch Stickel (*Das Buch Hiob* S. 269—277) zu Rate gezogen zu werden; seine Bemerkungen über den lebendigen Handelsverkehr in diesen Gegenden erklären u. a. die historische Kenntnis, von welcher Amos Zeugnis ablegt.

Die Aufschrift des Buches *Amos* (I, 1) stellt den Propheten in die Zeit, in der Usia über Juda, Jerobeam II über Israel regierte. Es wird hinzugesetzt, dafs er seine Offenbarungen über Israel empfing „zwei Jahre vor dem Erdbeben“. Diese genaue Zeitbestimmung hat vermutlich Bezug auf die Reise des Amos nach Bethel; wie deutlich sie aber auch für die Zeitgenossen war, so hat sie doch für uns ihren Wert verloren[2]). Die Angabe der Aufschrift wird durch den Inhalt des Buches bestätigt und näher bestimmt. Mit Recht nämlich wird aus Kap. I, 5; IV, 2 f.; V, 27; VI, 14; VII, 9, 17 abgeleitet, dafs Amos das Kommen der Assyrier nach Palästina voraussieht und also in der letzten Hälfte der Regierungszeit Jerobeams II, vermutlich zwischen den Jahren 760 und 750 aufgetreten ist[3]). Kein einziger seiner prophetischen Aussprüche fällt später als die Regierung Jerobeams II; die Ansicht, dafs er nach dem syrisch-ephraimitischen Kriege oder sogar unter Hosea ben Ela geschrieben habe, beruht auf unrichtiger Auffassung seiner Worte[4]).

Die Prophetieen des Amos weisen nicht nur die Zeit an, in der er als Prophet thätig war, sondern verbreiten auch Licht über seine

Bildung. Die Natur hatte ihm Jahwes Allmacht verkündigt (Kap. IV, 13; V, 8; IX, 5, 6) und so tiefen Eindruck auf ihn gemacht, dafs er ihren Erscheinungen und Produkten durchgängig seine Bilder und Vergleiche entlehnte (Kap. II, 13; III, 4 f., 12; IV, 1 f.; V, 11, 17, 19; VI, 12; VII, 1 f., 4 f.; VIII, 1 f.; IX, 3, 13 f.). Überdies hatte er sich eine mehr als oberflächliche Kenntnis von den historischen Überlieferungen über Israel und die Nachbarvölker erworben (Kap. II, 9 f.; III, 1 f.; IV, 11; V, 25 [26?]; VI, 2, 5; IX, 7), welche für ihn ebenso viele Hinweisungen auf das Schicksal wurden, welches sie in der Zukunft erwartet. So war er vortrefflich vorbereitet, die Stimme Jahwes zu verstehen und ihr zu gehorchen (Kap. III, 3—8)[5].

[2]) Das Erdbeben unter Usia wird auch *Sach.* XIV, 5 erwähnt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs die Züge, in denen der Autor jenes Kapitels in Vs. 4, 5*a* die Zukunft zeichnet, der Vergangenheit entlehnt sind, sodafs diese Verse bis zu einem gewissen Grade als Beschreibung des Erdbebens betrachtet werden können. Doch sind sie sehr dunkel und offenbar hyperbolisch.

[3]) Alle die genannten Stellen erklären sich, sobald wir annehmen, dafs sie unter dem Eindruck geschrieben sind, welchen die Annäherung der Assyrier auf einen Mann wie Amos machen mufste. Er war fest überzeugt, dafs die Sünden Israels nicht länger ungestraft bleiben konnten; er schaute also gleichsam nach einem Volke aus, welches Jahwes Gericht sollte vollziehen können und es war nur natürlich, dafs er dies von den Assyriern erwartete. An sie denkt er, wenn er von „einem Volke“ spricht, welches Israel von den nördlichen bis zu den südlichen Grenzen des Landes unterdrücken würde (Kap. VI, 14); wenn er die Gefangennahme und Wegführung der Israeliten (Kap. VII, 17) in ein nördliches Land (Kap. V, 27), sowie die Zerstörung „der Höhen Isaks und der Heiligtümer Israels“ erwähnt (Kap. VII, 9); oder auch wenn er vorhersagt (Kap. I, 5), dafs die Syrier weggeführt werden sollen nach Kir, von wo sie gekommen sind (Kap. IX, 7). Nach Analogie aller dieser Stellen mufs auch Kap. IV, 2 f. erklärt werden. Dafs nicht nur der Kriegszug des Tiglath-Pilesar (2 *Kön.* XV, 29), sondern auch Menahems Vertrag mit Phul (2 *Kön.* XV, 19 ff.) noch gänzlich aufserhalb des Gesichtskreises des Amos liegen, geht besonders deutlich aus Kap. VII, 9 hervor, wo eine Verwüstung des Landes angekündigt, aber auch zugleich ausgesprochen wird, dafs Jerobeam [II] noch regiert.

[4]) Nach Vorgang einzelner früherer Ausleger hat Juynboll, *De Amoso* p. 47 sqq., diese Ansicht ausführlich verteidigt. Er beruft sich auf eine Anzahl von Stellen, welche ihm den Verfall des Zehnstämmereichs nach Jerobeam II, ja sogar den syrisch-ephraimitischen Kriege vorauszusetzen scheinen (Kap. VI, 6; IV, 6 ff.; I, 5, 13; V, 16, 27; VII, 8; VIII, 2; auch Kap. III, 9; VIII, 8; IX, 5, 7, wo eine Bekanntschaft mit Egypten durchschimmert, welche uns ebenso sehr in spätere Zeit versetzt, wie die Schilderung des Zustandes Judas in Kap. II, 4; IX, 11). Aber obwohl Amos sich mancher dieser Ausdrücke hätte bedienen können, wenn er die späteren Ereignisse gekannt hätte, so weist doch kein einziger mit entscheidender Sicherheit auf die Jahre nach Jerobeams Tod, während Kap. VII, 9 (vgl. N. 3) deutlich beweist, dafs er bereits unter der

Regierung dieses Königs sehr trübe in die Zukunft seines Volkes schaute. Steht dies einmal fest, so haben wir kein Recht, die Parallelstellen in einer späteren Zeit unterzubringen. Einige derselben sind unzweifelhaft Prophezeiungen (z. B. Kap. V, 27; VII, 8 u. s. w.); Kap. VI, 6 bezeichnet שֵׁבֶר יוֹסֵף nicht die ein oder andere grofse Katastrophe, von welcher Israel getroffen wurde, sondern vielmehr das Unglück, welches von den Propheten angekündigt wurde, und dessen Vorzeichen sich für einen aufmerksamen Beobachter bereits zeigten. Vgl. zu diesen, sowie den übrigen Stellen die Kommentare von Ewald, Hitzig und Baur, welche hinsichtlich der Grenzen der prophetischen Wirksamkeit des Amos miteinander übereinstimmen. — In dem, was § 66 N. 3 über Hoseas Abhängigkeit von Amos bemerkt wurde, liegt natürlich eine Bestätigung der oben vorgeschlagenen Zeitbestimmung.

[5]) Unter den hier genannten Stellen befinden sich einige, an deren Echtheit gezweifelt wird; mit welchem Rechte, wird sogleich (§ 71 N. 6) untersucht werden. — Im Zusammenhang mit den Stellen, aus welchen die Beanlagung des Amos für die Eindrücke der Natur und seine Aufmerksamkeit auf Jahwes Offenbarung in der Geschichte so deutlich hervorgehen, erscheint mir vor allem Kap. III, 8 höchst beachtenswert: man würde die Absicht des Propheten ohne Zweifel verkennen, wenn man meinte, dafs er hier an eine mechanische Offenbarung gedacht habe; seine Meinung ist vielmehr die, dafs ein ebenso natürlicher und notwendiger Zusammenhang besteht zwischen Jahwes Sprechen und der Predigt der Propheten wie zwischen Ursache und Wirkung in den Erscheinungen, welche er Vs. 3—6 aufzählt.

§ 71. Das Prophetieenbuch des Amos.

Das Prophetieenbuch des Amos ist zwar nicht ganz, aber doch bis zu einem gewissen Grade unabhängig von dem, was dieser Prophet zu Bethel und vielleicht auch anderwärts in dem Zehnstämmereich gesprochen hat. In seinem mündlichen Vortrage mufste er sich natürlich hauptsächlich mit dem religiösen und sittlichen Zustand der Israeliten beschäftigen; die geschriebenen Prophetieen haben auch auf die heidnischen Völker (Kap. I, 3—II, 3) und auf Juda (Kap. II, 4 f.; III, 1; VI, 1 vgl. IX, 11) Bezug. Überdies wird Amos, als er sprach, sich wohl nicht so regelrecht und mit so grofser Kunst ausgedrückt haben, wie in den uns aufbewahrten Prophetieen geschieht [1]). Wir haben demnach dafür zu halten, dafs er nach seiner Rückkehr ins Vaterland den Hauptinhalt seiner Predigt niedergeschrieben [2]) und dabei zugleich diejenigen Gegenstände behandelt hat, welche er mündlich nicht hatte berühren können. Die Beweggründe, welche ihn zum Sprechen bestimmt hatten, mufsten ihn auch zum Schreiben bewegen: seine schriftlichen Prophetieen konnten vielleicht dort durchdringen, wo die Gelegenheit durch das lebendige Wort Einflufs auszuüben, ihm nicht vergönnt war; wirklich beweist das Beispiel des Hosea (§ 66 N. 3), dafs sie ihren

Zweck nicht verfehlt haben. Wenn die Aufschrift Kap. I, 1 von Amos' Hand ist — und dagegen bestehen keine schwerwiegenden Bedenken — so verliefen mindestens zwei und wahrscheinlich mehr Jahre zwischen der Predigt zu Bethel und der Aufzeichnung der Prophetieen[3]).

Über die Einteilung des Buches *Amos* kann kaum ein wesentlicher Unterschied in den Ansichten bestehen[4]). Der erste Hauptteil (Kap. I, 2—II, 16) enthält die Ankündigung des Gerichts zunächst an sechs Nachbarvölker (Kap. I, 3—II, 3), dann an Juda (Kap. II, 4 f.) und ausführlicher an Israel (Kap. II, 6—16). Der zweite Hauptteil (Kap. III—VI) enthält in fünf kleineren Unterteilen oder Abschnitten (Kap. III; IV; V, 1—17; 18—27; VI) die Beschreibung der Sünden Israels und die Ankündigung des bevorstehenden Urteils. Der dritte Teil (Kap. VII — IX, 10) enthält vier Strafandrohungen in der Form von Visionen (Kap. VII, 1—3; 4—6; 7—9; VIII, 1—3); zwischen der dritten und vierten ist die Erzählung von der Begegnung des Amos mit Amasia zu Bethel eingeschoben (Kap. VII, 10—17); an die vierte (Kap. VIII, 1—3) wird eine neue Strafrede angeknüpft (Vs. 4—14), worauf die Schilderung des Endgerichts und seiner Wirkung folgt (Kap. IX, 1—10). Der vierte Teil endlich (Kap. IX, 11—15) enthält das Versprechen der Wiederherstellung der Dynastie Davids in ihrer uralten Pracht, sowie des Glückes, welches das vereinigte Israel unter ihrer Herrschaft geniefsen wird[5]).

[1]) Über die regelmäfsige Form von Kap. I, 3—II, 16 vgl. § 40 N. 4. Ewald, *PdAB.* [2] I, 136 ff. sieht auch in Kap. III ff. strophische Einteilung; Kap. III, IV z. B. bestehen aus fünf Strophen, III, 1—8; 9—15; IV, 1—3 (unvollständig); 4—11; 12, 13; — Kap. V, VI aus einer Einleitung, Kap. V, 1—3, und vier Strophen, Kap. V, 4—6, 8 f.; 7, 10—17; 18—27; VI, 1—10, worauf dann Kap. VI, 11—14 eine Art Nachschrift folgt. Man bemerkt sogleich, dafs an der Gleichmäfsigkeit dieser Strophen nicht wenig fehlt und dafs sie ihren Namen nur in sehr uneigentlichem Sinne tragen. Dies sagt aber nicht, dafs sich nicht auch in Kap. III ff. Spuren desselben Strebens nach Regelmäfsigkeit zeigen, durch welche Kap. I, II sich kennzeichnen. Die Übereinstimmung zwischen Kap. III, 1; IV, 1; V, 1, zwischen Kap. V, 18; VI, 1 fällt ohne weiteres in die Augen. Auch vergleiche man den Schlufs der Kapitel II, III, IV, V (Vs. 17 und 27), VI, wo der Prophet sich jedesmal auf Jahwe beruft; ferner die übereinstimmenden Verse in Kap. IV, Vs. 6, 8, 9, 10, 11; auch die regelmäfsige Ankündigung der Visionen, Kap. VII, 1, 4, 7; VIII, 1 vgl. IX, 1. Dies alles beweist einerseits, dafs Amos genügende Bildung besafs, um als Schriftsteller aufzutreten, aber auch andererseits, dafs wir in seinem Buche etwas anderes besitzen als die Reproduktion dessen, was er im Zehnstämmereich gesprochen hatte.

[2]) Ewald und Baur sind der Ansicht, dafs die uns in Kap. VII, 1—9; VIII, 1—3 aufbewahrten Visionen von Amos fast in derselben Form zu Bethel

vorgetragen sind. Diese Vermutung enthält in der That vieles, was sie empfiehlt. Scheinbar unterbricht Kap. VII, 10—17 den Zusammenhang zwischen Kap. VII, 1—9; VIII, 1—3; stehen diese Verse dort aber doch an ihrem Platze — und wer sollte sie dorthin versetzt haben, wenn der Prophet selbst sie von anderswo übernommen hatte? — so müssen sie mit den vorhergehenden und den folgenden Abschnitten zusammenhängen. Wirklich besteht ein Zusammenhang zwischen Kap. VII, 11 und Vs. 9; Kap. VII, 17 und VIII, 1—3.

[3]) Dies ist schon ohne näheren Nachweis deutlich. Man hat vermutet, dafs Amos Kap. IV, 11 und auch sonst dasselbe Erdbeben meint, von dem I. 1 die Rede ist. Es würde in der That befremden, wenn er bei Aufzählung der Unfälle, welche Israel getroffen hatten, diese Katastrophe nicht erwähnt hätte. Nichts hinderte ihn, bei der Aufzeichnung seiner Prophetieen auf ein Ereignis anzuspielen, welches noch in der Zukunft lag, als er zu Bethel auftrat. Vgl. oben S. 15 f.

[4]) Die Differenz in den Ansichten der verschiedenen Ausleger scheint wenigstens gröfser zu sein, als sie es wirklich ist. Allgemein wird anerkannt, dafs Kap. I—VI und VII—IX zusammengehören. Auch sondern sich Kap. I, II sehr deutlich von Kap. III—VI ab. Hinsichtlich der weiteren Einteilung wird wohl immer einige Verschiedenheit in den Auffassungen bestehen bleiben; auf das Wesen der Sache hat das indessen nur wenig oder gar keinen Einflufs. So beläfst z. B. Ewald Kap. IX, 7—15 (und nicht Kap. IX, 11—15) zusammen. Die Sache ist diese, dafs die Zusage einer besseren Zukunft mit Vs. 11 beginnt, aber sehr eng zusammenhängt mit der Ankündigung des Gerichts, Vs. 7—10, welche ihrerseits von der Vision Kap. IX, 1—6 kaum getrennt werden kann. Erkennt man einmal an, dafs das Buch *Amos* ein einziges Ganzes bildet; sieht man demgemäfs ab von dem vergeblichen Versuche, dasselbe in einzelne besondere Reden zu zerlegen; beschränkt man sich auf das Suchen von Wendungen der prophetischen Rede — so ist es ebenso natürlich, wie bis zu einem gewissen Grade gleichgültig, dafs hierin eine geringe Verschiedenheit bestehen bleibt. Die oben vorgetragene Einteilung stimmt überein mit derjenigen von Baur, *Amos* S. 110 ff. Weshalb ich diejenige von Stade (*GdVI.* I, 571 N. 1) nicht übernehmen kann, geht aus N. 1 hervor. Wenn er nämlich in Kap. II, 6—IV, 3; 4—V, 27 und VI die drei Teile der Amosschen Strafrede wider Israel sieht, so übersieht er, dafs Kap. II, 6—16, wie aus dem Anfang ersichtlich ist, zu Kap. I, 2—II, 15 gehören und dafs nicht allein in Übereinstimmung damit bei Kap. III, 1 ein neuer Unterteil beginnt, sondern auch bei Kap. IV, 1 und V, 1, welche damit in der Form übereinstimmen. Auch können wir Stade nicht zugeben, dafs unter den von ihm angenommenen Ansprachen „die erste die schamlose Ungerechtigkeit der Grofsen, die zweite die heidnische Art des Volkes, Jahwe zu dienen, die dritte den schwelgerischen, üppigen Lebenswandel der Grofsen als Hauptursache des Zornes Jahwes bezeichnet". Wenn auch diese Gegenstände in den drei Teilen im Vordergrund stehen, so hält sie doch Amos nicht streng auseinander und bestraft z. B. auch Kap. V, 7, 11 f. die Gewaltthaten der Angesehenen.

[5]) Bezüglich der Einzelheiten verweise ich auf die Kommentare, die Abhandlungen von Oort und Hoffmann, und Robertson Smith, *Prophets* p. 120—143.

Der Text der Prophetieen des Amos ist hie und da durch Schreibfehler entstellt und infolge dessen manchmal schwer oder überhaupt nicht verständlich. Die Möglichkeit, daſs er überdies mit Rücksicht auf spätere Zustände und Verhältnisse interpoliert ist, muſs vollkommen anerkannt und darum auch bei der Erklärung in Betracht gezogen werden. Die meisten Verse aber, welche dem Verdacht der Unechtheit unterliegen, werden dem Propheten, wie es mir scheint, mit Unrecht abgesprochen [6]).

[6]) Dieser Verdacht ist geäuſsert worden von Duhm, *Theol. der Proph.* S. 119 (gegen II, 4 f.; IV, 13; V, 8 f.; IX, 5 f.); Wellhausen, *Proll.* S. 349 N. 2; III. Aufl. S. 436 n. (gegen dieselben Stellen und überhaupt gegen diejenigen, in welchen Juda erwähnt wird); Oort l. c. S. 116—122 (gegen die bei Duhm genannten Verse und ferner gegen V, 1—3; VIII, 11 f.; VI, 14; III, 1 f.; V, 13—15); Stade l. c. S. 571 n. (wie Duhm); Bickel, bei Schrader, *KAT.* S. 445 n. (gegen VI, 2). Die Erwägungen, auf denen das oben ausgesprochene Urteil beruht, können hier nur kurz angedeutet werden. Über Kap. II, 4 f. vgl. Teil I, 1 S. 170 und vor allem Robertson Smith l. c. p. 398. Es würde m. E. jedenfalls befremden, wenn Amos über Juda geschwiegen hätte; daſs dieses aber unter Israel mit einbegriffen sei, können wir im Hinblick auf VII, 12, 15; IX, 11 f. nicht zugeben. — Das Bedenken wider III, 1 f. erscheint nichtig, wenn man berücksichtigt, daſs diese Verse der Anfang eines neuen Abschnittes sind; „partikularistisch" sind sie nur insofern, wie jeder Prophet das ist. — Die Verwerfung von V, 1—3 seitens Oort ist eine Konsequenz seines Urteils über IV, 13, insofern nach seiner Ansicht IV, 12 und V, 4 zusammengehören; auch meint er, daſs diese Verse unter die Regierung Jerobeams II nicht passen. Doch betreffen sie offenbar die von Amos erwartete und für ihn ganz sichere Zukunft; V, 4 wird auch durch die Strafankündigung in Vs. 1—3 gehörig motiviert und IV, 12 und 13 lassen sich sehr gut miteinander in Verbindung bringen. — Ob V, 13—15 am rechten Platze steht, wird mit Recht bezweifelt, doch sind diese Verse im übrigen ganz in dem Geist und der Art des Amos. — Über die Lesart von VI, 2 vgl. Geiger, *Urschrift* S. 96 f. Sind dort wirklich assyrische Eroberungen gemeint, so ist die Echtheit des Verses schwerlich aufrecht zu erhalten, wenn auch IX, 7 stark dafür spricht. — Wenn mit VII, 1 ein neuer Teil beginnt und VI, 14 demgemäſs das Vorige abschlieſst, so ist das Bedenken gegen letztgenannten Vers hinfällig. — Die Ankündigung einer Zeit, in der man vergebens nach dem Worte Jahwes schmachten wird, VIII, 11 f., ist m. E. wohl motiviert für ein Geschlecht wie das der Zeitgenossen des Amos, welche den Propheten Jahwes Stillschweigen auferlegten (VII, 10—17; II, 12; V, 10) und sich dann zu spät beklagten, daſs sie ihre Leitung verschmäht hatten. Doch läſst der Anschluſs an Vs. 13 zu wünschen übrig, und wenn der Text dieses Verses rein ist — an Stelle von בַּצָּמָא sollte man etwas anderes erwarten — steht Vs. 11 f. wenigstens an verkehrter Stelle.

Besondere Erwägung verdienen die Einwendungen gegen die Echtheit von Kap. IV, 13; V, 8 f.; IX, 5 f. Sie haben eine Beantwortung gefunden u. a. seitens

Robertson Smith p. 398 sq.; Hoffmann l. c. S. 103. Es mufs anerkannt werden, dafs keiner dieser Verse im Zusammenhang unentbehrlich ist, ja sogar dafs V, 8 f. den Zusammenhang zwischen Vs. 7 und Vs. 10 stören; das letzte Bedenken ist indessen hinfällig, da Vs. 7 selbst, offenbar aus VI, 12 entlehnt, aus dem Text entfernt werden mufs. So bleibt denn nur übrig, dafs die genannten Verse gestrichen werden können, ohne dafs eine Lücke entsteht. Dies ist indessen nicht entscheidend: derartige Herzensergiefsungen entspringen nicht dem logischen Ideengang, sondern sind gewissermafsen Interjektionen, an welche keine höheren Anforderungen gestellt werden dürfen, als dafs sie psychologisch zu rechtfertigen sind. Dieser Anforderung entsprechen sie in der That, denn auch aus andern Stellen geht hervor, dafs Amos ein offenes Auge hatte für die Natur und für die Offenbarung der Macht und Majestät Jahwes in ihren Erscheinungen (§ 70 N. 5); es ist also gar nicht befremdend, dafs er hin und wieder seiner Bewunderung Luft macht, auch wenn dadurch seine Rede — nicht abgebrochen, aber doch — in ihrem Gange gehemmt werden mufste. Wirklich machen Kap. IV, 13; V, 8 f.; IX, 5 f. bei wiederholtem Lesen diesen Eindruck und gleichen keineswegs Interpolaten aus der nachexilischen Zeit. Auch ihr Sprachgebrauch zeugt durchaus nicht gegen Amos (vgl. vielmehr Kap. V, 27; VIII, 8; VIII, 9; VII, 1; VIII, 10). Sie würden demnach m. E. nur dann verworfen werden dürfen, wenn derartige Lobeserhebungen Jahwes als Beherrschers der Natur in den vorexilischen Schriften gänzlich fehlten und aus diesem Grunde als Ausdruck einer erst später entstandenen Überzeugung betrachtet werden müfsten. Doch dazu müfste man nicht nur *Jer.* V, 20—22, XXXII, 17—23 (mit XXXI, 35—37, welche in der That verdächtig sind) streichen (oben S. 165, 199), sondern auch, wenn ich recht sehe, *Micha* I, 2—4, eine Stelle, der eine nicht weniger erhabenere Auffassung von Jahwes Macht zu Grunde liegt; vielleicht auch noch einige andere Stellen, welche ich in meinem *GrI.* I, 50—52 angeführt habe. Es ist wahr, dafs erst bei Deutero-Jesaja und in der nachexilischen Poesie diese Doxologieen mannigfacher werden. Doch erscheint es mir gewagt, sie deshalb aus der älteren Litteratur zu verbannen.

IV. Obadja.

§ 72. Die Prophetie Obadjas wider Edom; ihr vermutliches Alter.

Die Prophetie Obadjas geht derjenigen des Micha voran und wurde also wahrscheinlich von dem Sammler in die assyrische Periode gelegt. Doch zwingt uns ihr Inhalt, sie in einen späteren Zeitabschnitt zu legen. Sie ist gerichtet wider die Edomiter und schildert zuerst (Vs. 1—9) das Strafgericht, welches von Jahwe an ihnen vollzogen werden soll; darnach wirft sie ihnen die Gräuel vor, deren sie sich gegen die ihnen verwandten Judäer zur Zeit ihrer tiefen Erniedrigung schuldig machten (Vs. 10—14); endlich kehrt sie zu der Vergeltung zurück, welche ihrer wartet: die von Jahwe gestärkten Israeliten werden ganz Kanaan und das Land ihrer Feinde, auch das von Edom in Besitz nehmen und von Jahwe beschirmt und regiert werden (Vs. 15—21)[1].

Mit Recht haben die meisten Ausleger erkannt, dafs Vs. 10—24 (vgl. 16) auf keine andere Katastrophe als die Belagerung und Zerstörung Jerusalems durch Nebucadrezar bezogen werden kann[2]); diese wird nun von dem Propheten nicht prophezeit, sondern vorausgesetzt: er schrieb also nach 586, und zwar, da es sich nicht ergiebt, dafs Jerusalem noch zerstört und entvölkert ist, sehr wahrscheinlich nach der Rückkehr aus dem Exil (536), vielleicht im Lauf des V. Jahrhunderts[3]). Diese Zeitbestimmung wird empfohlen durch Vergleichung der prophetischen Aussprüche über Edom aus der exilischen und nachexilischen Zeit: sie atmen denselben Geist der Entrüstung und Erbitterung über die verräterische Handlungsweise der Edomiter und unterscheiden sich dadurch nicht undeutlich von den aus einer früheren Zeit datierenden Prophetieen[4]). Die Umstände, auf welche in Vs. 20 angespielt wird, sind uns unbekannt, und infolge dessen bleibt der richtige Zeitpunkt der Aufzeichnung der Prophetie unsicher[5]).

[1]) Nach Caspari (*Ob.* S. 50) und anderen hängt Vs. 15 f. noch mit Vs. 10—14 zusammen und besteht also der dritte Teil der Prophetie aus Vs. 17—21. Obgleich aber in Vs. 15*b*, 16*a* noch über die Sünden der Edomiter gesprochen wird, ist die Hauptsache in diesen Versen doch die Ankündigung des Gerichts, welche Vs. 17—21 fortgesetzt wird und zwar so, dafs Vs. 17 deutlich eine Antithese zu Vs. 16 bildet. Übrigens ergeben sich in Vs. 17—21 verschiedene Bedenken, auf welche wir zum Teil in N. 2, 5 zurückkommen. Hier stehe nur die Bemerkung, dafs in Vs. 17 statt מוֹרְשֵׁיהֶם gelesen werden mufs מוֹרִשֵׁיהֶם (*und das Haus Jakobs soll beerben* [das Land derjenigen] *diejenigen, welche ihn verjagt haben*). Vgl. Hitzig zu dieser Stelle.

[2]) Von den vier Eroberungen Jerusalems, welche im A. T. erwähnt werden (durch Sisak 1 *Kön.* XIV, 25 f.; unter Joram 2 *Chron.* XXI, 16 f.; unter Amasia 2 *Kön.* XIV, 11 f. und durch Nebucadrezar), kann nur die letzte in Betracht kommen. Dies ergiebt sich schon ohne weiteres aus Vs. 19*b* (wahrscheinlich mit Ewald zu lesen: „und [die Bewohner des Gebirges] sollen in Besitz nehmen das Feld von Ephraim und das Feld von Samaria“), woraus folgt, dafs das Reich Israel nicht mehr besteht. Überdies bestehen gegen jede der drei ersten im besonderen entscheidende Bedenken. An die Eroberung durch Sisak denkt mit Recht niemand: die Edomiter waren und blieben damals Juda unterworfen und hatten also mit dem Ereignis nichts zu thun. Auch die Einnahme unter Amasia fällt aus denselben Gründen fort; aus Vs. 11 geht aufserdem hervor, dafs die Eroberer Fremde waren. Dagegen denken viele Ausleger, letztlich von Orelli (S. 280 f.) an die Bemächtigung und Plünderung von Jerusalem durch die Philister und Araber, 2 *Chron.* XXI, 16 f. Doch ist dies Ereignis mehr als zweifelhaft (Teil I, 2 S. 140 f. und oben § 68 N. 9) und würde, auch wenn es sich anders verhielte, nicht in Betracht kommen, weil es sich keineswegs ergiebt, dafs die Edomiter in irgend einer Weise sich daran beteiligt haben. Dazu kommt nun, dafs Obadja in Vs. 10—14 die Erniedrigung Judas und Jerusalems mit so dunklen Farben schildert und so starker Ausdrücke sich

bedient (צרה, נכר, איד, אבד), dafs wir an nichts weniger als an die Zerstörung der Stadt und des Tempels im Jahre 586 denken können. Das Bedenken hiergegen, welches man in dem Stillschweigen über die Chaldäer findet, ist hinfällig, wenn man die Zeitbestimmung, welche in N. 3 empfohlen wird, annimmt, und dürfte doch nicht entscheidend sein, sofern man sie für miteinbegriffen halten kann unter „allen Völkern“, über welche Jahwe Gericht halten wird. Es befremdet uns denn auch nicht, dafs die meisten Ausleger Vs. 10—14 also auffassen; unter ihnen auch einige, wie Caspari (*Ob.* S. 18 ff.), Hengstenberg (*Christol.* I, 458 ff.), Hävernick (*Einl.* II, 2 S. 318 f.), welche den Propheten früher setzen und demgemäfs in diesen Versen eine Prophezeiung sehen (vgl. N. 3).

[3]) Zu glauben, dafs Vs. 10—14 sich auf die Zukunft beziehen, dafür giebt es nicht den mindesten Grund. Wird doch in Vs. 10 ohne weiteres angenommen, dafs Edom seinem Bruder Unrecht gethan hat und deswegen später bestraft werden soll; auch Vs. 11, der Schlufs („warst auch du wie einer von ihnen“) läfst keine andere Erklärung zu; ebensowenig Vs. 15 („gleichwie ihr gethan habt“) und Vs. 16 („gleichwie ihr getrunken habt“). Man kann nur fragen, ob nicht Vs. 12—14 handeln über das, was noch fortwährend geschah und demgemäfs Obadja geschrieben haben mufs unmittelbar nach der Eroberung durch die Chaldäer (wie in der I. holl. Aufl. angenommen wurde). In der That scheinen die Worte der Propheten diese Auffassung zuzulassen, aber bei näherer Betrachtung ergiebt sich doch, dafs die Ermahnungen („siehe nicht mit Wohlgefallen“, „freue dich nicht“ u. s. w.) verstanden werden müssen als nachdrückliche Mifsbilligung dessen, was Edom bereits verfehlt hatte: Vs. 10 f., 15 f. sind unzweideutig und Vs. 14 ist gegen Handlungen gerichtet, welche ihrer Art nach nicht vorausgesehen, wohl aber in dieser Form bestraft werden konnten, nachdem sie stattgefunden hatten. Dafs nun Obadja so lange nach 586 geschrieben hat, wie oben angenommen wurde, folgt aus Vs. 17 ff., wo der Wiederaufbau von Jerusalem erwähnt sein müfste, wenn die Stadt noch in Trümmern gelegen hätte; mit „den Weggeführten Jerusalems, welche zu Sepharad sind“, Vs. 20, ist sicherlich nicht die ganze Bevölkerung der Stadt gemeint (vgl. N. 5) und die Rückkehr der Bewohner in Jerusalems Mauern wird dann auch nicht berührt. Dies bringt uns in die Jahre nach 536 und, da der Tempelbau nicht erwähnt wird, vermutlich in das V. Jahrhundert. Siehe ferner N. 5 ff.

[4]) Vgl. § 46 N. 12, wo die Stellen, welche hier in Betracht kommen, schon angegeben sind, aufser *Klagel.* IV, 21, 22. Die Übereinstimmung zwischen diesen Aussprüchen und *Ob.* 11 ff. fällt ohne weiteres in die Augen. Damit vergleiche man nun *Am.* I, 11 f.; IX, 12; *Jer.* IX, 26; XXV, 26; XLIX, 7—22 (wo gerade die stärksten Ausdrücke Obadjas sich nicht finden): auch hier Erbitterung gegen das stammverwandte Volk, besonders bei Amos, Kap. I, 11 f., aber doch keine Tadelsäufserungen, welche mit Obadjas Klagen gleichgestellt werden können.

[5]) Über Vs. 19 siehe N. 2. Aus Vs. 20*b* (ירשׁו) scheint zu folgen, dafs auch noch der ganze Vs. 20 über das Besitzergreifen von Teilen Kanaans oder von umliegenden Ländern handelt. Wie aber dieser Vers aufgefafst werden mufs, bleibt ungewifs. Jedenfalls 1) wissen wir nicht, wer gemeint ist mit גלת החל־חזה לבני ישׂראל; ist חל = חַיִל „Heer“? was bedeutet „dieses חל“? und worauf spielt denn Obadja an? — 2) die darauf folgenden Worte

אשר־כנענים עד צרפת lassen sich nicht erklären. Man findet darin entweder eine nähere Erklärung des vorliegenden Subjektes („die Weggeführten .... welche u. s. w.“) oder die Angabe des Objektes, welches dann abhängen müfste von einem in Gedanken aus Vs. 19 zu wiederholenden וירשו. In beiden Fällen aber stöfst man auf die Unmöglichkeit, אשר mit כנענים zu verbinden. Der Text ist korrupt, aber wie zu verbessern? In אשר haben wir vielleicht eine verstümmelte Form von ירש zu sehen, aber wie dann das Folgende? — 3) wo wir Sepharad suchen müfsten, ist unsicher; vgl. die auseinandergehenden Ansichten in den Kommentaren. Das annehmbarste ist noch die Identifizierung dieses Ortsnamens mit dem Çparda der persischen Inschriften (vgl. Spiegel, *Alt. pers. Keilinschriften*, [1] S. 4, 46, 50, 219). Aber ebensowenig bei dieser wie bei einer anderen Auffassung kennen wir das Ereignis, auf welches hier angespielt wird. — Bei diesem Stand der Sache kommen wir nicht weiter als bis zu einem *non liquet*. Indessen darf man nicht behaupten, dafs die Ereignisse, welche Vs. 20 zu Grunde liegen, nicht in die Perserzeit oder bestimmter in das V. Jahrhundert passen sollten; sie passen dorthin sogar besser als in das Jahr 586 oder in die Jahrhunderte vor dem Exil.

Eine eigentümliche Hypothese, betreffend den Ursprung der Prophetie, hat Hitzig (ed. Steiner S. 153 ff.) vorgeschlagen. Im Jahre 312 verwüstete Ptolemäus Lagi einen Teil Palästinas und führte viele Juden gefangen nach Egypten fort (Josephus, *Arch. Jud.* XII, 1 § 1). Auf ihn spielt Obadja in Vs. 20 an, wenn er „die Gefangenen dieses Heeres“ erwähnt. Kurz nach diesem Jahre sandte Antigonus eine Kriegsmacht gegen Petra, die Hauptstadt der Edomiter, ab (Diod. *Sic.* XIX, 94); das Gerücht davon kam Obadja zu Ohren (Vs. 1) und veranlafste ihn, seine Erwartungen von Edoms Untergang niederzuschreiben. — Dagegen ist einzuwenden, dafs Vs. 1 auch *Jer.* XLIX, 14 vorkommt und dafs Vs. 20*a*, angenommen, dafs H. es richtig auffafst, sich ebenso gut auf ein anderes Heer beziehen kann wie auf dasjenige des Ptolemäus Lagi. Der Versuch, die Prophetie mit bestimmten historischen Ereignissen in Verbindung zu bringen, ist scharfsinnig, aber nicht gelungen.

Die Form von Obadjas Prophetie, sowie ihr Verhältnis zu anderen prophetischen Stücken harmoniert mit der aus dem Inhalt gezogenen Folgerung und bestätigt den nachexilischen Ursprung. Als litterarisches Erzeugnis steht sie nicht sehr hoch; der Ton ist matt und zeugt nicht von Begeisterung [6]). Sie ist überdies nicht ursprünglich. Die Berührungspunkte mit dem Buche *Joel*, in Vs. 10 ff., liefern dafür keinen Beweis, denn Joel ist der Spätere [7]). Doch sind Vs. 1—9 ganz und gar einem älteren Propheten entlehnt. Dies ergiebt sich aus dem Mangel an Übereinstimmung und Zusammenhang zwischen diesen Versen und der Fortsetzung der Prophetie [8]), und wird durch einen Vergleich mit *Jer.* XLIX, 7—22 bestätigt. Daraus geht nämlich hervor, dafs ebensowenig Jeremia dem Obadja, wie dieser jenem als Muster gedient hat, sondern dafs beide demselben Original gefolgt sind, welches Jeremia frei benutzt, Obadja mit sehr geringen Änderungen übernommen hat [9]).

Aus welcher Zeit diese ältere Prophetie datiert, ist ungewifs; die Vermutung **Ewalds**, dafs ihr Autor ein Zeitgenosse Jesajas gewesen sei, ist nicht unannehmbar[10]).

[6]) Mangelhaft ist vor allem der Übergang von Vs. 1—9 zu 10 ff. (vgl. N. 8) und Vs. 10—14 überhaupt. Das אל־תרא von Vs. 12 wird in Vs. 13 wiederholt; „am Tage von“ mit den folgenden Synonymis נכר, אבד, איד, צרה, kommt in Vs. 12—14 achtmal vor; mit folgendem „sein Untergang“ in Vs. 13 dreimal. In Vs. 17, 19 f. ist der mehrfache Gebrauch von ירש hinderlich. In Vs. 15—21, als Ganzes betrachtet, ist kein Fortgang, und der eine Gedanke geht nicht aus dem andern hervor; insbesondere befremdet nach all dem bereits Vorhergegangenen die Ankündigung des „Richtens des Gebirges Esaus“ in Vs. 21.

[7]) Vgl. hierüber § 68 N. 15, 16. Das umgekehrte Verhältnis hat besonders deshalb früher und später Verteidiger gefunden, weil die Prophetie des Joel in litterarischer Hinsicht so viel höher steht als die des Obadja und darum, wie es schien, auch ursprünglicher als diese sein mufste. Doch den an der citierten Stelle erwähnten Erscheinungen gegenüber hat diese Erwägung keine Beweiskraft. — Was „den Tag Jahwes“ betrifft, so steht Obadja (Vs. 15*a*) mit Joel auf einer Höhe; vgl. § 69 N. 10. Nichts ist deutlicher, als dafs er eine bestimmte Auffassung dieses Tages bei seinen Lesern voraussetzt und am allerwenigsten einer der ersten gewesen sein kann, welche ihn ankündigten.

[8]) Vs. 1—9 unterscheiden sich von Vs. 10 ff. vor allem in dreierlei Hinsicht. 1) Die Feinde Edoms sind in Vs. 1—9 **Heiden**. Dies ergiebt sich aus Vs. 1, während aus Vs. 7 näher abgeleitet werden kann, dafs sie früher Bundesgenossen und Freunde gewesen waren. Dagegen geht nach Vs. 15 ff. das Gericht von Jahwe selbst aus und wird von Israel vollzogen (Vs. 17—19), während Vs. 21 von „Rettern“ spricht, welche den Berg Zion besteigen, um das Gebirge Edom zu richten. — 2) Nach Vs. 1—9 besteht die Sünde Edoms in seiner Hoffart, es trotzt auf die Stärke seiner Lage (Vs. 3 f.) und die Einsicht seiner Weisen (Vs. 8). Dagegen wird es nach Vs. 10 ff. gestraft ausschliefslich wegen seines verräterischen Benehmens gegen Juda. Daher kommt es auch, dafs die Anknüpfung von Vs. 10 ff. an das Vorhergehende so viel zu wünschen übrig läfst. — 3) Nach Vs. 1—9 wird Edom zwar erniedrigt, aber nicht vertilgt. Jahwe macht es zu einem kleinen und tief verachteten Volke (Vs. 2) und wirft es herunter (Vs. 4); seine Schätze werden aufgesucht und geraubt (Vs. 6). Der Ausruf: „Wie bist du vertilgt!“ (Vs. 5) und die zweite Hälfte von Vs. 9 müssen in Übereinstimmung damit aufgefafst werden. In Vs. 10 ff. lautet das Urteil viel strenger: Edom wird ausgerottet bis in Ewigkeit (Vs. 10), erhält völlige Vergeltung (Vs. 15), ebenso wie die übrigen Völker (Vs. 16); Israel verzehrt es ganz, sodafs niemand entkommt (Vs. 18), und nimmt sein Land in Besitz (Vs. 19). — Ganz abgesehen von dem Parallelismus mit der Prophetie Jeremias wider Edom müssen Vs. 1—9 dem Autor von Vs. 10 ff. abgesprochen werden, und das mit um so gröfserem Freimut, als sich mit dem abweichenden Inhalt ein Unterschied in der Form paart, denn diese Verse stehen ohne Zweifel höher als der Rest der Prophetie Obadjas.

[9]) Das Verhältnis der beiden Teile zu einander wird aus der folgenden Synopse erhellen, welcher, was die Reihenfolge der Verse betrifft, *Obadja* zu

Grunde liegt. Bei der Übersetzung sind wir dem *Receptus* so viel als möglich gefolgt, dessen Unverdorbenheit jedoch hie und da zweifelhaft erscheint.

Obadja.	Jeremia XLIX.
(Vs. 1) So spricht der Herr Jahwe über Edom: Eine Ankündigung haben wir gehört von Jahwe, und es ist ein Bote umhergesandt unter den Völkern: „Steht auf und laſst uns aufbrechen wider ihn zum Streite!“	(Vs. 14) Eine Ankündigung habe ich gehört von Jahwe, und es wird ein Bote umhergesandt unter den Völkern: „Versammelt euch und ziehet gegen ihn und laſst uns aufbrechen zum Streite!“
(Vs. 2) Siehe, klein habe ich dich gemacht unter den Völkern; du bist sehr verachtet.	(Vs. 15) Denn siehe, klein habe ich dich gemacht unter den Völkern, verachtet unter den Menschen.
(Vs. 3) Der Übermut deines Herzens hat dich verführt, dich, der du wohnst in den Felsenspalten, deiner hoher Wohnung; der in seinem Herzen sagt: „Wer sollte mich zu Boden stürzen?“ (Vs. 4) Ob du wie der Adler dich erhöhest und ob du zwischen die Sterne setztest dein Nest, auch von da würde ich dich herabstürzen, spricht Jahwe.	(Vs. 16) Schrecken über dich! [?] Verführt hat dich der Übermut deines Herzens, dich, der du wohnst in den Felsspalten und den Gipfel der Hügel einnimmst! Ob du baust wie der Adler dein Nest in der Höhe, so werde ich dich von dannen herabstürzen, spricht Jahwe.
(Vs. 5) Wenn etwa Diebe, wenn etwa nächtliche Räuber zu dir kommen — wie bist du verwüstet! [?] — stehlen sie nicht so viel wie ihnen genug ist? Sind etwa Weinleser zu dir gekommen? Lassen sie nicht eine Nachlese übrig?	(Vs. 9) Wenn etwa Weinleser zu dir kommen, werden sie keine Nachlese übrig lassen; wenn etwa Diebe (zu dir kommen) in der Nacht, verderben sie soviel, als ihnen genug ist.
(Vs. 6) Wie sind [die Söhne von] Esau durchsucht, aufgespürt ihre verborgenen Schätze!	(Vs. 10*a*) Denn ich habe Esau durchsucht, seine Verstecke entblöſst.
(Vs. 7) Bis an die Grenzen haben dich deine Bundesgenossen dich geleitet; verführt, überwältigt haben dich deine Vertrauten, [welche] dein Brot [aſsen]; einen Strick legen sie unter dich, in welchem kein Verstand ist.	[Vgl. *Jer.* XXXVIII, 22].
(Vs. 8) Werde ich nicht an demselben Tage, spricht Jahwe, die Weisen aus Edom vertilgen und den Verstand aus Esaus Gebirge?	(Vs. 7) Ist keine Weisheit mehr in Theman? Verloren gegangen ist die Einsicht den Verständigen, unnütz ihre Weisheit geworden.
(Vs. 9) Und erstaunt werden dastehen deine Tapferen, Theman, auf daſs jeglicher ausgerottet werde vom Gebirge Esaus durch die Würgung [?].	

Obadja.	Jeremia XLIX.
(Vs. 16) Denn gleichwie du getrunken hast auf meinem heiligen Berge, so werden alle Völker beständig trinken; ja, sie werden trinken und schlürfen und werden, als wären sie nicht gewesen.	(Vs. 12) Denn so spricht Jahve: Siehe, denen es nicht gebührte, den Becher zu trinken, werden sicherlich trinken, und du, solltest ganz frei ausgehen? Du sollst nicht frei ausgehen, sondern sicherlich trinken.

Die unparteiische Erwägung der beiden Texte lehrt deutlich, dafs keiner von beiden das Original ist: *Obadja* nicht, denn Vs. 2*b* ist weniger richtig als *Jer.* 15*b*, und Vs. 5 kann schwerlich zu *Jer.* 9 umgeformt sein; noch weniger *Jeremia*, denn darin fehlt *Ob.* 7, 9. Siehe ferner Caspari (*Ob.* S. 5—13) und Graf (*Jer.* S. 559 ff.). Es bleibt also nichts anderes übrig als die Annahme, dafs beiden Abschnitten ein und dasselbe ältere Stück zu Grunde liegt. Die freie Benutzung desselben seitens Jeremia stimmt mit der Methode überein, welche er in Kap. XLVIII befolgt (§ 56 N. 9), und mit dem Eindruck, welchen seine Prophetie wider Edom hinterläfst: echt-Jeremianische Wendungen und anderswoher entlehnte Verse wechseln darin miteinander ab. Dagegen ist der Gedankengang in *Ob.* 1—9 — abgesehen von den Störungen, welche aus Textverderb erklärt werden müssen — regelmäfsig und also aller Wahrscheinlichkeit nach auch ursprünglich. — Die Verse *Ob.* 16 und *Jer.* 12, welche der Vollständigkeit halber ebenfalls in die Synopse aufgenommen sind, verändern dieses Resultat nicht. *Jer.* 12 ist parallel mit Kap. XXV, 28 und deutlich von Jeremias eigener Hand; wenn Obadja diesen Vers in Vs. 16 vor Augen hat — was mir durchaus nicht sicher erscheint — so beweist dies nur, dafs er nach Jeremia schrieb und nicht, dafs er ihn auch in Vs. 1—9 nachbildet.

[10]) Vgl. *PdAB.*[2] I, 489 ff. Ewald nimmt an, dafs in *Ob.* 1 ff. zurückgeschaut wird auf eine Eroberung Petras durch Edoms frühere Bundesgenossen und dafs der unbekannte Verfasser des Orakels dieses Unglück betrachtete als das Vorzeichen eines an Edom zu vollziehenden Strafgerichtes, welches, wie er meinte, nach dem 2 *Kön.* XVI, 6 erzählten Ereignis nicht ausbleiben konnte (vgl. *GdVI.* III[3], 650 f.). Zugleich ergiebt sich hieraus, aus welchem Grunde Ewald den in Frage stehenden Propheten für einen Zeitgenossen Jesajas hält. — Übrigens meint E. noch, dafs auch *Ob.* 10 und 15—17 anderswoher entlehnt seien. Doch hängt dies mit seiner Zeitbestimmung der Prophetie Joels zusammen und fällt auch damit hin. Dagegen kann er darin Recht haben, dafs Obadja der Name des älteren Propheten ist und mit dessen Orakel von dem Verfasser unseres Buches an die Spitze des Ganzen gestellt worden ist. In diesem Falle wollte dieser Verfasser durch seine eigenen Zusätze das ältere Orakel gleichsam wiederaufleben lassen und auf die Zeitverhältnisse anwenden, und es würden dann die Sammler des Dodekapropheton nur darin fehlgegriffen haben, dafs sie der ausgedehnten Prophetie in der Sammlung den Platz anwiesen, welcher dem Autor des Originals zukam.

V. Micha.

§ 73. Der Inhalt und der Zusammenhang der dem Micha zuerkannten Prophetieen.

Während bis vor wenigen Jahren das Buch *Micha* fast vollständig dem Propheten, dessen Namen es trägt, zuerkannt wurde, haben sich in der letzten Zeit ernste Zweifel an der Authentie mehrerer darin aufgenommenen Prophetieen erhoben [1]). Von der diesbezüglichen Entscheidung hängt das Urteil über die Aufschrift (Kap. I, 1) und die Bestimmung der Grenzen der prophetischen Thätigkeit Michas ab. Aus diesen Gründen geht der Behandlung dieser Fragen (§ 74) eine Übersicht des Buchinhaltes, sowie eine Untersuchung nach dem Zusammenhang seiner Teile vorauf.

[1]) Über frühere Bedenken gegen die Echtheit einzelner Verse des vierten Kapitels siehe Ryssel l. c. S. 230 ff. — Ewald war der erste, welcher ein Stück von gröfserem Umfange dem Micha absprach. In *PdAB.* [2] I, 523 wirft er die Frage auf, ob Kap. IV, V vielleicht einem Zeitgenossen des Micha zuerkannt werden müssen, behauptet aber doch zum Schlufs ihre Authentie. Dagegen legt er (S. 525 ff.) Kap. VI, VII in die Regierungszeit des Manasse und findet dieselben nach Inhalt und Form zu sehr abweichend von Kap. I—V, als dafs sie von demselben Autor in seiner späteren Lebenszeit abgefafst sein könnten. Dieser Ansicht Ewalds schlossen sich einige an, u. a. Wellhausen (Bleeks *Einl.* [4] S. 425 f.), welcher indessen seine Zustimmung auf Kap. VI, 1—VII, 6 beschränkt und den Rest Kap. VII, 7—20, der von ganz abweichenden historischen Voraussetzungen ausgeht, in die exilische Zeit verlegt. Stade, welcher mit Wellhausen in bezug auf Kap. VI, VII ein und derselben Ansicht ist, spricht auch Kap. IV, V dem Micha ab (*ZatW.* I, 165—172) und behauptet diese These, welcher hinsichtlich Kap. V von Giesebrecht (*ThLZ.* 1881 Sp. 443) widersprochen worden ist, gegenüber dessen Bedenken (*ZatW.* III, 1—16), und später (ibid. IV, 291—297) gegen Nowack, welcher die Authentie beider Kapitel vertheidigt (ibid. S. 277—290). Siehe ferner Ryssel l. c. S. 248 ff., 268 ff. und Pont in *Theol. Studien* VI, 235—246. Noch sei hier erinnert an den Gedankenaustausch zwischen Oort, de Goeje und dem Verfasser dieses in *Th. T.* V, 501—511; VI, 45—66; 273—302, welcher indessen nicht den Ursprung von Kap. IV, V als eines Ganzen, sondern den Text und die Echtheit einiger Verse dieser Kapitel betraf. — Über die Beweise *pro et contra* siehe § 74, wo auch über die Meinungsverschiedenheit betreffend Kap. II, 12 f. gehandelt werden wird.

Es fällt sofort in die Augen, dafs mit Kap. VI ein neuer Teil des Buches beginnt. Weniger deutlich nachzuweisen ist die Scheidung zwischen Kap. I, II und III—V, welche indessen ohne Bedenken der folgenden Übersicht zu Grunde gelegt werden kann [2]).

Der erste Teil schildert die Erscheinung Jahwes (Kap. I, 2—4), welcher kommt, das Gericht an Samaria zu vollstrecken (Vs. 5—9), und sich darauf gegen Jerusalem wendet: der Zug des Feindes dorthin wird in einem Abschnitt, welcher voll von Paronomasien ist, beschrieben (Vs. 10—16). Es sind die Gewaltthaten und unbarmherzigen Erpressungen der jüdischen Grofsen, welche Jahwes Zorn erregen (Kap. II, 1—10). Das abtrünnige Volk hört nicht auf die Ermahnung, sondern auf die Schmeichelrede seiner Propheten (Vs. 11). Die Verstreuten sollen gesammelt werden und unter Jahwes Anführung hinaufziehen (Vs. 12 f.)[3]).

[2]) Kap. V enthält das Versprechen einer besseren Zukunft (siehe unten) und kann also unmöglich als Fortsetzung Kap. VI haben, welches die Klagen Jahwes über sein Volk schildert. Nun beginnt Kap. VI ebenso wie der erste Teil in Kap. I, 2 mit שִׁמְעוּ. Doch findet sich derselbe Anfang mit vorhergehendem „und ich sagte" auch Kap. III, 1, sodafs wenigstens der Schein entsteht, dafs Kap. III—IV, die sicherlich zusammengehören, Kap. I, II nicht unmittelbar fortsetzen. Demgegenüber steht indessen der Umstand, dafs Kap. III dem Inhalt nach mit Kap. II nahe verwandt ist: werden dort die Obersten des Volkes bestraft, so klagt hier der Prophet über Missethaten, welche nur von Mächtigen und Reichen begangen werden können. Es kann uns also nicht befremden, dafs Kap. I—V von vielen Auslegern als ein Ganzes betrachtet werden.

[3]) Der Inhalt dieses Teiles stimmt demnach wohl überein mit der Angabe in Kap. I, 1: „Das Wort Jahwes . . . . . welches er (Micha) gesehen hat über Samaria und Jerusalem." Offenbar ist es indessen dem Propheten um Jerusalem oder allgemeiner um Juda zu thun, welches er I, 9 „mein Volk" nennt und von diesem Verse an nicht mehr aus den Augen läfst. Die in dem Abschnitt I, 10 ff. genannten Städte liegen in der Ebene von Juda; die Meinung des mehr kunstvollen als anmutigen Stückes wird wohl die sein, dafs der Weg des feindlichen Heeres über diese Orte nach Jerusalem führt. Mit Kap. II, 1 beginnt dann die Strafrede wider die angesehenen Judäer; die Erklärung bleibt hie und da unsicher, doch ist die Tendenz deutlich. Im Verlauf dieser Rede, II, 6, wird nebenbei zu erkennen gegeben, dafs man auf diejenigen, welche solche Vorwürfe hören lassen, nicht hören will. Eine Antithese dazu bildet Vs. 11, woraus hervorgeht, wem das Volk gerne sein Ohr leiht. Übrigens hängt aber dieser Vers mit dem unmittelbar Vorhergehenden kaum zusammen. Noch viel weniger passen, wie es scheint, Vs. 12 f. in den Zusammenhang; wir kommen in § 74 darauf zurück.

Der zweite Teil — oder Unterteil des ersten Teiles — beginnt mit einer nachdrücklichen Strafrede an die Obrigkeiten und geistigen Führer der Judäer (Kap. III, 1—11), welche auf die Ankündigung der Zerstörung Jerusalems hinausläuft (Vs. 12). Demgegenüber steht die Prophezeiung, dafs „in den letzten Tagen" viele Völker zur

Wallfahrt nach Jerusalem und dem Tempel hinaufziehen werden, und eine Zeit allgemeinen Friedens anbrechen werde (Kap. IV, 1—4), weshalb Israel um so mehr im Dienste Jahwes, seines Gottes, ausharren müsse (Vs. 5). Die Verstreuten sollen wieder zusammengebracht werden und unter Jahwes Königtum mächtig sein und herrschen (Vs. 6—8). Jetzt ist die Bevölkerung von Zion verschlagen und nicht ohne Grund, denn sie hat Vertreibung und Gefangenschaft zu erwarten, bevor sie von Jahwe erlöst wird (Vs. 9 f.). Die Völker, welche sich gegen sie versammelt haben, wird sie zersplittern und ihre Beute Jahwe weihen (Vs. 11—13). Jetzt wird in der belagerten Stadt an Israels Richter schmählich gehandelt (Vs. 14), doch aus „Bethlehem Ephrata“ wird ein Herrscher über ganz Israel hervorgehen, unter dessen kräftiger Leitung Assur abgewehrt und in seinem eigenen Lande angegriffen werden soll (Kap. V, 1—5). Der von Jahwe gesegnete Rest Israels wird die Feinde vertilgen (Vs. 6—8). Alles, was Jahwe nicht gefällt, wird aus ihrer Mitte fortgethan und die Rache an ihren Gegnern vollzogen (Vs. 9—14)[4].

[4]) Diese Übersicht würde der Prophetie selbst schlecht entsprechen, wenn nicht sogleich daraus hervorginge, dafs der Zusammenhang ihrer Teile viel zu wünschen übrig läfst und die Aufeinanderfolge der Gedanken manchmal sehr befremdend ist; Kap. III allein bietet in dieser Hinsicht keine Bedenken. Zu Kap. IV, 1—4 vgl. § 42 N. 7—9 über die fast gleichlautenden Verse *Jes.* II, 2—4. Vs. 5 wird durch כִּי mit 1—4 verbunden, kann aber nur auf gezwungene Weise damit in Verbindung gebracht werden. — In Vs. 8 bietet „Migdal-Eder“ Schwierigkeit: ist es ein Eigenname (vgl. *Gen.* XXXV, 21) oder ein Appellativum „Schafs-“ oder „Hirtenturm“, eine sinnbildliche Anspielung auf das zerstörte Jerusalem? — In Vs. 10 erregt die Prophezeiung der Wegführung nach Babel Anstofs. — Vs. 14*a* ist wahrscheinlich an die Assyrier gerichtet; von ihnen geht also auch die Belagerung — von Jerusalem — aus (statt שָׂם lies mit Roorda שָׂם, oder sonst שָׂמוּ); über die Lesart und den Sinn von שׁבט herrschen verschiedene Ansichten. — Zu Kap. V, 1 vgl. Roorda, dessen Vorschlag בית־אפרתה zu lesen sich in jeder Beziehung empfiehlt. — In Vs. 4 f. verdient der Gebrauch der ersten Person *plur.* ebenso wie in IV, 14 unsere Beachtung: die Mafsregeln gegen Assur gehen von dem Volke im ganzen aus, wozu auch der Prophet selbst gehört. Siehe ferner § 74.

Der letzte Teil (Kap. VI, VII) schildert zuerst einen Rechtshandel zwischen Jahwe und seinem Volke, zugleich eine Antwort auf die Frage, worin die ihm wohlgefällige Gottesverehrung besteht (Kap. VI, 1—8). Darauf folgen eine Strafrede wider die Volkssünden (Vs. 9—12) und eine bittere Klage über die Loslösung aller gesellschaftlichen Bande (Kap. VII, 1—6), die Ankündigung des Strafgerichtes (Kap. VI, 13—16).

Mit Kap. VII, 7 nimmt die Prophetie eine Wendung. Zion wird redend eingeführt, klagt ihr Leid, demütigt sich und drückt ihr Vertrauen zu Jahwe aus (Vs. 7—10). Jahwe verkündigt eine bessere Zukunft (Vs. 11—13) und der Prophet fleht ihn an, sich fortdauernd seines Volkes zu erbarmen, Israels Feinde zu erniedrigen und es zu segnen wie in den Tagen voralters (Vs. 14—20)[5].

[5]) Auch in diesen beiden Kapiteln fehlt es nicht an schwierigen Versen (vgl. die Kommentare zu Kap. VI, 5, 9; VII, 3, 11—13). Die Absonderung von Kap. VII, 7—20 wird durch den Mangel an Zusammenhang zwischen diesen Versen und dem Vorhergehenden durchaus gefordert. Aber auch Kap. VII. 1—6 steht mehr oder weniger allein da und kann nicht mit Sicherheit als Fortsetzung von Kap. VI betrachtet werden. Doch siehe ferner § 74.

§ 74. Der Ursprung der dem Micha zuerkannten Prophetieen.

Als Autor unseres Buches wird in der Aufschrift, Kap. I, 1. Micha genannt (מִיכָה, anderswo מִיכָיָה und מִיכָיְהוּ). Er heifst dort und *Jer*. XXVI, 18 der Morasjtit (הַמֹּרַשְׁתִּי oder הַמּוֹרַשְׁתִּי). d. h. herstammend aus Morésjeth-Gath (Kap. I, 14) oder nach einigen aus Marésja (Kap. I, 15), in jedem Falle aus der Ebene von Juda[1]). Der Aufschrift zufolge soll er „in den Tagen des Jotham, Achas und Hiskia“ prophezeit haben. Doch wird Kap. III, 12 und demgemäfs Kap. III überhaupt bei *Jer*. XXVI, 18 f. in die Regierung des Hiskia gelegt und datiert in der That aus dieser Zeit; Kap. I, II gehören gleichfalls in dieselbe Regierungszeit, und zwar in die Jahre 725—722. Die Zeitbestimmung der Aufschrift ist also, wenigstens was Kap. I—III betrifft, nicht genau[2]). Darin sind jedoch alle einig. diese Kapitel einem Zeitgenossen des Hiskia zuzuerkennen[3]). Zweifelhaft ist nur die Echtheit von Kap. II, 12 f. Die Annahme, dafs dort einer der bei dem Volk beliebten Propheten (Vs. 11) redend eingeführt wird, ist weniger annehmbar als diese, dafs beide Verse eine exilische Interpolation sind. Dem Micha selbst können sie, wenigstens an der Stelle, wo sie jetzt stehen, sicherlich nicht zuerkannt werden[4]).

[1]) Die längeren und ursprünglicheren Formen Michaja und Michajahu finden sich u. a. *Jer*. XXVI, 18; 2 *Kön*. XXII, 12 und *Richt*. XVII, 1, 4; 1 *Kön*. XXII, 8; *Jer*. XXXVI, 11, 13. — Die Abstammung des Propheten aus Marésja wird von Roorda l. c. p. 1—4 befürwortet. Er leugnet, dafs Morésjeth-Gath, I, 14, ein Eigenname sei und übersetzt an dieser Stelle „die Besitzung von Gath“. Das Bestehen eines Ortes Morésjeth, der sich von Marésja unterscheidet, wird seiner Ansicht nach nicht bewiesen durch das Zeugnis des Eusebius und Hieronymus (*Onom*. in voce), denn ihr Μωρασθεί, Morasthi

ist *Micha* I, 1 und *Jer.* XXVI, 18 entlehnt, und was sie in betreff der Lage dieses Ortes (?) mitteilen, stimmt mit ihrem Bericht über Marésja überein und wird wohl davon hergeleitet sein. Die Vokalisation Morasthi, welche *Micha* I, 1 auf Grund der Schreibweise המּוֹרַשְׁתִּי *Jer.* XXVI, 18 angebracht ist, ist kein Bedenken wider die Ableitung von Marésja, denn die Vokale Qaméz und Cholem sind nahe verwandt. — Dieser Nachweis verdient ernste Erwägung. Dafs auch die LXX für den O-Laut in der ersten Silbe Zeugnis ablegen (*Μωρασθεί*, *ὁ Μωραθίτης*), hat dagegen wenig zu bedeuten; mehr vielleicht der A-Laut in der zweiten Silbe, insofern das *Gentile* von Marésja lauten müfste: MarIsti oder mit abgeänderter Aussprache: MorIsti.

[2]) Der Autor der Aufschrift kann nicht beabsichtigt haben, die Könige zu nennen, unter deren Regierung Micha öffentlich als Prophet aufgetreten war, ohne damit entscheiden zu wollen, dafs gerade die von ihm aufgenommenen Weissagungen aus der Zeit des Jotham oder des Achas datieren. Jedenfalls sagt er ausdrücklich, dafs „das Wort Jahwes“ betreffend Samaria und Jerusalem, worauf sich seine Zeitbestimmung bezieht, auch unter die Regierung dieser beiden Könige gehört. Die Aufschrift ist also (vgl. N. 3), sofern sie Kap. I—III betrifft, unrichtig, pafst dann aber auch nicht auf Kap. IV, V, welche, wenn sie echt sind, mit Kap. III eng zusammenhängen. Auch die Frage, ob Kap. VI, VII vielleicht älter sind als Hiskias Regierung, mufs, wie sich sogleich zeigen wird, in negativem Sinne beantwortet werden.

[3]) Für keine andere Prophetie besitzen wir ein solches Zeugnis wie das bei *Jer.* XXVI, 18 f. für *Micha* III, 12 (vgl. § 53 N. 1). Die Strafrede *Micha* III konnte auch früher oder später als unter Hiskia ausgesprochen sein, aber sie enthält nichts, was damals nicht pafste. Von den gleichzeitigen Prophetieen Jesajas unterscheidet sie sich nur durch ihr strengeres Urteil über die Sünden der Führer des Volkes und die darauf gebaute Ankündigung der Zerstörung der Hauptstadt. Nicht ohne Grund hat man dies in Zusammenhang mit der Thatsache gebracht, dafs Micha auf dem Lande geboren war und sich wahrscheinlich wenigstens dort meistenteils aufhielt: die Verkehrtheiten, welche von Jerusalem ausgingen oder dort von ihm beobachtet wurden, erregten deshalb bei ihm eine um so tiefere Entrüstung. Auch in Kap. I, II richtet er sich vornehmlich wider die judäischen Grofsen und spricht er über die Hauptstädte der Reiche Israel und Juda ein strenges Urteil aus (Kap. I, 5*b*; über die Lesart vgl. *Études .... dédiées à M. le Dr. Leemans*, p. 116—118). Der historische Hintergrund dieser Kapitel wird I, 2—8 mit unverkennbarer Deutlichkeit klargelegt: Samaria besteht zwar noch, wird aber ganz aus der Nähe bedroht. Als die Prophetie aufgezeichnet wurde, war der Schlag wahrscheinlich bereits gefallen. Kap. II bestätigt zwar diese Zeitbestimmung nicht unmittelbar, widerspricht ihr aber auch ebensowenig.

[4]) Beim ersten Blick scheint die Meinung, dafs in Kap. II, 12 f. einer der Volkspropheten redend eingeführt werde, vieles für sich zu haben. Dafs diese Verse nicht die Fortsetzung von Michas Rede sind, ist unwidersprechlich: wie sollte er auf die vorhergegangenen Tadelsäufserungen und Drohungen dieses Versprechen haben folgen lassen können, ohne es vorzubereiten oder die Bedingung zu nennen, an welche seine Erfüllung gebunden war? Dagegen steht fest (vgl. Kap. III, 5—7), dafs die von ihm bekämpften Propheten im Namen Jahwes Heil verkündigten, und noch in Vs. 11 hatte er vor dem

heillosen Treiben dieser Leute gewarnt. Dazu kommt, dafs Kap. III mit וָאֹמַר beginnt, als ob Micha seine eigene Predigt von Schuld und Strafe derjenigen gegenüberstellen wollte, von der er in Kap. II, 12 f. eine Probe gegeben hatte. Indessen zeigt sich bei näherer Erwägung, dafs dies wenigstens nicht zutrifft: hätte Micha solch eine Antithese beabsichtigt, so hätte er sich selbst mit Nachdruck nennen müssen und der Anfang von Kap. III würde demgemäfs lauten: ואנכי אמרתי (oder ואולם אנכי vgl. Vs. 8); was Roorda dagegen vorbringt (p. 64), kann nicht gebilligt werden. Betrachten wir nun das Versprechen selbst in der Nähe, so ergiebt sich auch nach dieser Seite hin ein Bedenken: es ist eine Prophezeiung einer Wiederherstellung; Jakob soll zusammengebracht, der Rest Israels soll versammelt werden; der in Vs. 13 gemeinte Zug ist die triumphierende Rückkehr ins Vaterland. Pafst eine solche Prophezeiung in den Mund von Propheten, unter deren Leitung das Volk und seine Führer sprachen: „Ist nicht Jahwe in unserer Mitte? Kein Böses wird uns widerfahren“ (Kap. III, 11)? Eine negative Antwort auf diese Frage führt mit Notwendigkeit zu dem im Text ausgesprochenen Resultate. Indessen wird dann zugleich angenommen werden müssen, dafs der echte Schlufs durch die eingeschalteten Verse 12 ff. verdrängt worden ist. Es ist wenigstens sehr unwahrscheinlich, dafs wir in Vs. 11 den Schlufs besitzen, und wider die enge Verbindung des Verses mit Kap. III, wobei dies die Fortsetzung von Kap. II wird, spricht der soeben bereits besprochene Anfang.

Es ist nicht anzunehmen, dafs die Ankündigung des Falles Jerusalems (Kap. III, 12) das letzte Wort einer von Micha aufgezeichneten Prophetie gewesen sein soll. Insofern mag die Echtheit der in Kap. IV, V unmittelbar folgenden Zusagen der Wiederherstellung und Herrschaft *a priori* wahrscheinlich heifsen[5]). Indessen werden dagegen Bedenken vorgebracht, welche sich nicht ganz aus dem Wege räumen lassen. Zwar kann nicht zugegeben werden, dafs in Kap. IV, 1—4 Erwartungen ausgesprochen werden, welche viel jünger als das VIII. Jahrhundert sind; dafs Kap. V, 1 („Bethlehem Ephrata") uns in die Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft versetzen sollte; oder dafs die Verwerfung der Maççébas und der Asjéras (Kap. V, 12 f.) in der vordeuteronomischen Periode vollständig undenkbar sein sollte[6]). Doch mufs anerkannt werden, sowohl dafs wir die zuletzt genannte Eigentümlichkeit in einer Schrift eines Zeitgenossen des Jesaja nicht erwarten würden, als auch dafs die verschiedenen Abschnitte von Kap. IV und V sich nicht miteinander reimen lassen, vielweniger geordnet aufeinander folgen[7]). Die hierdurch erweckte Vermutung einer Interpolation wird bestärkt durch die Thatsache, dafs einige dieser Abschnitte offenbar vorexilisch und zwar aus der assyrischen Zeit sind, während in anderen vielmehr Judas Gefangenschaft vorausgesetzt wird[8]). Wie die ursprüngliche Prophetie, welche dem Micha zuerkannt werden mufs, gelautet hat und was dagegen später hinzugefügt worden ist, läfst sich nicht mit Sicherheit

bestimmen. Ob er selbst oder aber ein anderer die ältere Prophetie Kap. IV, 1—4 (5) aufgenommen hat, bleibt unentschieden. Als von ihm herrührend können bezeichnet werden: Kap. IV, 9 f.; 14 —V, 5; 6—8 und Vs. 9—14 in ihrer ursprünglichen Form; jüngeren und zwar exilischen und nachexilischen Datums sind sodann Kap. IV, 6—8, 11—13 und die Umarbeitung von Kap. V, 9—14. Ist diese Lösung des Problems auch vielleicht nicht völlig zufriedenstellend, so giebt sie doch die Richtung an, in welcher eine solche gesucht und gefunden werden mufs [9]).

[8]) Umgekehrt meint Stade (*ZatW.* I, 165), dafs Micha den Eindruck seiner Strafankündigung in Kap. III, 12 wohl nicht dadurch abgeschwächt haben werde, dafs er Versprechungen hinzufügte. Dem müssen wir völlig zustimmen, soweit es das von ihm gesprochene Wort betrifft. Aber es gilt nicht von der geschriebenen Prophetie. Micha kann unmöglich beim Falle Jerusalems stehen geblieben sein und mufs also auch den Erwartungen, welche er von der Zukunft hegte, Ausdruck gegeben haben.

[9]) Gegen Stade in den oben (§ 73 N. 1) angeführten Aufsätzen. Über Punkt 1 vgl. § 42 N. 8 (S. 40). Die „vielen Völker", welche Stade Anstofs geben, finden sich nicht nur *Micha* IV, 1—3, 5, sondern auch Vs. 11—13; V. 6 f.; warum sie an und für sich betrachtet kein Bedenken wider die Ableitung der Prophetie aus dem VIII. Jahrhundert bieten, ist an angeführter Stelle nachgewiesen worden. — 2) Stade behält die Lesart „Bethlehem Ephrata" bei, doch trifft seine Erwägung ebenso sehr den verbesserten Text „Beth Ephrata" (§ 73 N. 4), denn damit ist das zu Bethlehem und in seiner Umgegend wohnende Geschlecht gemeint, aus welchem David entsprossen war. Seine Annahme, dafs Bethlehem und Ephrata erst nach dem Exil miteinander identifiziert oder in Verbindung gebracht seien (siehe besonders *Zat W.* III, 4—8), war von mir schon früher widerlegt worden (*ThT.* VI, 47 ff.). Mit Unrecht wird *Gen.* XXXV, 19; XLVIII, 7 das Benjaminitische Ephrath, bei welchem Rahels Grab lag, von einem jüngeren Glossator Bethlehem gleichgestellt. Aber nichtsdestoweniger hiefs auch Bethlehem oder der Landstrich, zu dem es gehörte, bereits in der vorexilischen Zeit Ephrath, wie sich ergiebt sowohl aus 1 *Sam.* XVII, 12; *Ruth* I, 2; IV, 11; *Jos.* XV, 59 (LXX), als auch aus 1 *Chron.* II, 18 f., 50—54, — zwar allzumal nachexilische Texte, welche aber trotzdem, was frühere Jahrhunderte anbetrifft, ein gültiges Zeugnis ablegen; sie sind ein jeder unerklärbar, wenn man nicht annimmt, dafs die Namen Bethlehem und Ephrath wirklich zusammenhingen. Die Ankündigung eines Herrschers aus Beth-Ephrath braucht also durchaus nicht jünger zu sein und pafst, abgesehen von der darin einbegriffenen Abstammung, viel besser in eine Schrift eines Zeitgenossen des Jesaja, als in ein nachexilisches Stück. — 3) Über Kap. V, 12 f. mufs vor allem Stade (*ZatW.* III, 8—14 vgl. VI, 318 ff.) und Hoffmann (ebd. III, 123) zu Rate gezogen werden; siehe auch Nowack (ebd. IV, 283 f.). Die Zeugnisse des A. Testaments in betreff der Maççébas und der Asjéras sind nicht zahlreich genug, um darauf eine wohl verbürgte Geschichte des Gebrauchs dieser Gegenstände aufzubauen. Aus *Deut.* XVI, 21 und den Parallelstellen geht zwar

hervor, daſs man sie neben dem Altar (oder den Altären) Jahwes aufzurichten pflegte, aber nicht, daſs der Deuteronomist der erste war, welcher dies verbot. Jesaja hatte wider die Maççêbas kein Bedenken (Kap. XIX, 19) und nennt die Asjéras nirgends (über Kap. XVII; 8 siehe *ZatW.* III, 11—13). *A priori* ist es sicherlich nicht wahrscheinlich, daſs Micha anders geurteilt haben wird, aber er kann doch im Hinblick auf die in Rede stehenden Symbole auch in heidnischen Kulten ihre Verbannung aus der Jahweverehrung für wünschenswert gehalten haben; insonderheit gilt dies von den Asjéras, welche auch neben den Altären des Baal standen (*Richt.* VI, 25 f., 28, 30) und wahrscheinlich für Sinnbilder der Baaltis gehalten wurden — woraus es sich erklärt, daſs Asjéra in manchen jüngeren Texten eine Göttin bezeichnet (1 *Kön.* XVIII, 19; XV, 13 [2 *Chron.* XV, 16]). Alles zusammengenommen, durfte ich die Verweisung der Maççêbas und der Asjéras seitens des Micha nicht unmöglich nennen, obwohl ich anerkenne, daſs sie bei einem jüngeren Schriftsteller viel natürlicher ist, denn bei ihm.

[7]) Auf das Bedenken, welches Kap. IV, 5 in Verbindung mit Vs. 1–4 bietet, wurde bereits hingewiesen § 73 N. 4. Nach Vs. 1—5 erwarten wir nicht die Prophezeiung der Versammlung der Zerstreuten und der Wiederherstellung der früheren Herrschaft Jerusalems, welche in Vs. 6—8 unmittelbar folgt. Dagegen sticht wiederum Vs. 9 f. scharf ab: Jerusalem ist hier noch bewohnt; ihre Bevölkerung muſs die Stadt verlassen und soll darnach von Jahwe gerettet werden. Nach Vs. 11—13 soll die Tochter Zions selbst die Feinde zersplittern, welche sie umzingeln. In Vs. 14 sind wir, wie es scheint, wieder zu dem in Vs. 9 f. gezeichneten Zustande zurückgebracht. Endlich ist auch noch der Übergang von Kap. V, 1—5 zu Vs. 6—8 abrupt: dort Israel in seinem eigenen Lande wohnend und den Einfall der Feinde zurückschlagend; hier „der Rest von Jakob“ wohnend inmitten vieler Völker und sie vertilgend. Indessen ist dies doch kein Widerspruch, sondern nur eine Verschiedenheit in der Vorstellung.

[8]) Stade (*ZatW.* I, 165 ff.) sieht in *Micha* IV, 1—4, 11—14; V, 1—3, 6—14 eine einzige wohl zusammenhängende nachexilische Prophetie und nimmt an, daſs diese, in der Voraussetzung, daſs sie von Michas Hand war, von einem noch jüngeren Schreiber umgearbeitet worden ist, welcher Kap. IV, 5—10, V, 4 f. dazu fügte, „um sie mit dem Verlauf der Geschichte und der Entwicklung der Prophetie in Übereinstimmung zu bringen.“ Dies ist eine höchst sonderbare Ansicht, doch ist die Beobachtung, auf der sie beruht, richtig: die 28 Verse von Kap. IV, V haben nicht denselben historischen Hintergrund. Nach Kap. V, 4 f. besteht das assyrische Reich noch; Kap. IV, 9 setzt die Anwesenheit eines Königs zu Jerusalem voraus; so auch, wie es scheint, Vs. 14 (שפט ישראל) und die in Kap. V, 1—3 ausgesprochene Erwartung (vgl. N. 6). Dagegen ist Kap. IV, 6—8 das Exil und die Aufhebung des Bestehens Israels als Volkes der Ausgangspunkt der Prophetie, während auch Vs. 11—13 die assyrische Periode weit hinter sich lassen und uns *Ez.* XXXVIII f.; *Sach.* XII, XIV in die Erinnerung rufen.

[9]) Vgl. hiermit Cheyne (*Micah* p. 34), welcher Kap. IV, 5—10; V, 4 f. sowie Robertson Smith (*Prophets* p. 528), welcher Kap. IV, 11—13 für später hinzugefügt hält. Solch eine Meinungsverschiedenheit, wie sie sich hier zeigt, ist nicht unnatürlich. Es steht fest, daſs wir ein zusammengesetztes Stück

vor uns haben, aber die Scheidung der einzelnen Bestandteile mufs eigentlich zweifelhaft bleiben, weil wir nicht wissen, ob die ursprüngliche Prophetie einmal oder mehr als einmal umgearbeitet worden ist. Zur Erläuterung meines Vorschlages diene das Folgende. Über Kap. IV, 1—4, 5 vgl. § 42 N. 9. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden ist hier weniger schwierig, als die mit dem Folgenden in *Jes.* II; die Wahrscheinlichkeit, dafs Micha selbst die ältere Weissagung aufgenommen hat, ist demnach gröfser. — Kap. IV, 6—8 sind nahe verwandt mit II, 12 f. (vgl. N. 4) und wegen der Voraussetzungen, von denen sie ausgehen, dem Micha abzuerkennen. — Dagegen ist Vs. 9 f. von seiner Hand mit Ausnahme der Worte ובאת עד־בבל (vgl. *ThT.* VI, 291; *Pr.* I, 190—192). — Mit diesen Versen lassen sich Vs. 11—13 nicht zusammenreimen, denn deren Autor stellt sich die Rettung Jerusalems ganz anders vor; auch mit Kap. V, 1—5 stimmt seine Erwartung nicht überein; mit dem unmittelbar darauf folgenden Verse, Kap. IV, 14, steht Vs. 11—13 in direktem Widerspruch. — Weshalb Kap. V, 4 f. nicht von Micha herrühren kann (Cheyne), ist mir nicht klar. Sie sind demnach in der ursprünglichen Prophetie untergebracht, ferner auch, obschon nicht ohne Bedenken, Vs. 6—8, weil sie mit Michas Denkweise nicht im Widerspruch stehen, wenn ihre Unterbringung in diesen Zusammenhang auch Schwierigkeit bereitet. Über Vs. 9—14 vgl. N. 6.

Die Verschiedenheit zwischen *Micha* VI, 1—VII, 6 einerseits und I—V andererseits schliefst die Einheit des Autors aus. Sie betrifft einesteils den Inhalt, anderenteils die Form. Der religiös-sittliche Zustand, welcher in Kap. VI, 1—VII, 6 vorausgesetzt wird, ist ein anderer als der, welcher in Kap. I—III gezeichnet wird; die demselben gegenübergestellte Forderung (Kap. VI, 6—8) steht zwar nicht im Widerspruch zu der Denkweise Michas, aber sie atmet doch einen anderen Geist[10]. Die Hypothese, dafs Kap. VI, 1—VII, 6 in einer Periode von Michas Leben früher oder später als Kap. I—V geschrieben seien, rechtfertigt diese Verschiedenheit nicht[11] und wird überdies durch die abweichende Form ausgeschlossen: die dramatische Einkleidung von Kap. VI, 1—VII, 6 ist dem Autor von Kap. I—V nicht weniger fremd als der ziemlich weichliche Ton, welcher in erstgenanntem Abschnitt angeschlagen wird[12]. Höchst wahrscheinlich ist Kap. VI, 1—VII, 6 geschrieben unter der Regierung des Manasse in dem Kreise der frommen Diener Jahwes, welche von diesem Könige verfolgt wurden[13].

Kap. VII, 7—20 hat mit VI, 1—VII, 6 die dramatische Form gemeinsam, versetzt uns aber in eine spätere Zeit, wahrscheinlich in die babylonische Gefangenschaft[14]. Damals kann einer der Leser der letztgenannten Prophetie hinzugefügt haben, was daran zu fehlen schien, nämlich die Erwartung einer besseren Zukunft für die tief erniedrigte israelitische Nation.

[10]) 1) Während Micha in Kap. II, III hauptsächlich, ja fast ausschliefslich die Sünden der Vornehmen und der Volksobersten bestraft, klagt der Autor unseres Abschnittes über eine Sittenverderbnis, welche alle Kreise und Verhältnisse durchdrungen hat; nur einmal (VI, 12) nennt er ganz beiläufig die Reichen besonders, und wo er absichtlich bei den Richtern und den Grofsen stehen bleibt (VII, 3), geschieht dies, um hervorzuheben, dafs sie an der allgemeinen Verdorbenheit teilhaben (Vs. 2). Auch die Klage, „dafs die Verordnungen Omris und die ganze Handelsweise von Achabs Haus beachtet werden" (VI, 16, geht über die Strafrede in Kap. II, III hinaus. — 2) Der schöne Abschnitt, Kap. VI, 6—8, würde ohne Zweifel auch von Micha gebilligt worden sein. Aber in Kap. I—V finden wir doch nichts, was dem entspricht: ebensowenig solch eine Zurückweisung des Kultus, auch des Kindesopfers, wie eine derartige Formulierung der Forderungen Jahwes, darunter auch „das demütig" oder „niedrig wandeln mit eurem Gott".

[11]) Dies folgt aus der Art der Verschiedenheit selbst. Man würde denken können an die Regierung des Achas, welcher Kap. I, 1 genannt wird. Obschon jedoch dieser König nach 2 *Kön.* XVI, 3 seinen Sohn geopfert hat, so ist es doch unbewiesen, dafs der allgemeine Zustand unter seiner Regierung der Schilderung in unserem Abschnitte entsprach, und sehr unwahrscheinlich, dafs er mit Kap. I—V fast gleichzeitig sein sollte (Achas 734—726; Kap. I, II früher als 722). Viel besser pafst (vgl. N. 13) die Regierung des Manasse, doch wenn wir, wie es die Wahrscheinlichkeit erfordert, bis ungefähr zur Mitte derselben heruntergehen, so müfste die Lebensdauer des Micha unmäfsig verlängert werden; überdies bleibt dann noch dieses Bedenken übrig, dafs Kap. VI, 1—VII, 6 anders geartet sind als I—V und nicht, wie die Einheit des Autors mit sich bringen würde, die nähere Entwicklung der Denkweise enthalten, aus der Kap. I—V hervorgegangen sind. Diese Erwägungen entnehmen indessen ihre Beweiskraft dem Zeugnis, welches in Übereinstimmung damit durch die Form abglegt wird (N. 12).

[12]) Vgl. über die Form, auch von Kap. VII, 7—20, besonders Ewald. *PdAB.*[2] I, 525 ff. Man beachte, wie ohne weiteres in Kap. VI, 1 f. die Berge, die Hügel und die Fundamente der Erde als Zeugen des Rechtsstreites zwischen Jahwe und seinem Volke aufgerufen werden; wie nach Jahwe in Vs. 6 f. einer aus Israel das Wort nimmt, und ihm in Vs. 8 von dem Propheten geantwortet wird; wie Kap. VII, 1 ff. Juda oder Jerusalem redend eingeführt wird, in Vs. 5 f. abgewechselt durch eine andere Stimme. — Das Urteil über den Ton des Abschnittes mufs jeder für sich selbst fällen; zur Bestätigung dessen verweise ich insbesondere auf VI, 3, 5 (זכר־נא), 8; VII, 1 ff. Der Eindruck, welchen er hinterläfst, wird vielleicht am besten wiedergegeben in der Behauptung, dafs dieser Abschnitt auf dem Wege liegt, welcher auf das *Deuteronomium* hinausläuft.

[13]) Vgl. 2 *Kön.* XXI, 1—18, eine Stelle, welche in der Hauptsache durch *Jer.* XV, 4 bestätigt wird. An einem der von Manasse Verfolgten mufste sich der Zustand so zeigen, wie er in unserem Abschnitte gezeichnet wird; in seinen Mund pafst der Klageton, welcher hier angeschlagen wird; seiner Erfahrung kann insbesondere Kap. VII, 5 f. entlehnt sein, denn besonders in der Zeit eines Religionsstreites ergeben sich die dort bezeichneten Mifsverhältnisse. Es

ist denn auch sehr natürlich, daſs Ewald und diejenigen, welche sich ihm angeschlossen haben, in bezug auf diese Zeitbestimmung einstimmig sind.

[14]) Das Bedenken gegen die Gleichzeitigkeit von Kap. VII, 7—20 und des Vorhergehenden wird am besten dargelegt mit den Worten Wellhausens (l. c.), welcher zuerst darauf hingewiesen hat. „Mit Vs. 6" — sagt er — „ist der Faden abgerissen, und es setzt VII, 7—20 etwas ganz Andersartiges ein. Auch hier redet zwar Zion; aber hier ist sie ihrer Feindin, der heidnischen Welt, bereits erlegen, welche damit zugleich auch Jahwe selbst überwunden zu haben glaubt, Vs. 10. Die Stadt ist gefallen; ihre Mauern sind zerstört, die Bevölkerung schmachtet in der Finsternis, nämlich der Gefangenschaft. Trotzdem ist Zion guter Zuversicht, und wenn sie lange harren muſs, zweifelt sie doch nicht an ihrem endlichen Triumphe über die Feindin. Sie trägt geduldig die verdiente Strafe vergangener Sünde, dessen gewiſs, daſs, nachdem sie abgebüſst, Gott sich ihrer Sache annehmen und sie zum Siege führen werde. Dann wendet sich das Blatt: Zion herrscht über die Heiden und demütig bringen diese ihr in Jerusalem ihre Huldigungen dar. Die Situation ist somit in VII, 7 ff. eine ganz andere als vorher. Was dort Gegenwart ist, nämlich eine grauenvolle Auflösung aller Pietät und Sitte in dem annoch bestehenden jüdischen Reich, ist hier Vergangenheit; was dort in Aussicht steht, nämlich die Vergeltung, Vs. 4, ist hier längst eingetretene Gegenwart. Woran dort noch gar nicht gedacht wird, die Tröstung des im Unglück an Jahwe verzweifelnden Volkes, das ist hier Hauptsache. Es klafft etwa ein Jahrhundert zwischen Vs. 6 und Vs. 7. Dagegen herrscht die auffallendste Verwandtschaft zwischen *Jes.* XL ff. und *Micha* VII, 7 ff." — Demgegenüber kann man sich nur berufen auf Kap. VII, 12 — nach der gewöhnlichen Auffassung eine Ankündigung der Rückkehr der Gefangenen aus Assyrien und aus Egypten, welche also, wie man meint, geschrieben sein muſs, als nur noch in diesen Ländern verstreute Israeliten sich aufhielten, d. h. gerade zur Zeit Michas. Doch wenn diese Erklärung richtig wäre, so würde die Zeitbestimmung nicht zutreffen: so wie Assur hier Egypten gegenübersteht, bezeichnet es im allgemeinen die nördlichen und östlichen Länder. Aber auch die Erklärung selbst ist höchst zweifelhaft: Roorda (p. 169 sqq.) macht es sehr wahrscheinlich, daſs in Vs. 12 die Grenzen des von neuem bevölkerten Landes angegeben werden; Vs. 12*b* läſst sogar keine andere Auffassung zu. In dem Falle liefert Vs. 12 selbst keinen Schein von Bedenken gegen die exilische Datierung. Vs. 13 handelt dann natürlich nicht von Kanaan, sondern von der Erde, den Ländern der Heiden; die Prophezeiung der Verwüstung des Landes Israel würde hier in jedem Falle an verkehrtem Platze stehen.

[15]) Im Blick auf N. 5 kann man fragen, ob nicht Kap. VI, 1—VII, 6 wirklich unvollständig ist oder lieber: wird, wenn nämlich VII, 7—20 einem späteren Schreiber zuerkannt wird. Wenn dem so wäre, so würde doch aus den bereits angeführten Gründen VII, 7—20 nicht der dazu gehörige Schluſs sein können. Überdies aber gilt das in N. 5 Behauptete kaum oder überhaupt nicht von einem Abschnitt wie VI, 1—VII, 6, welcher unter ganz eigenartigen Umständen geschrieben und mehr als Erguss eines niedergedrückten Gemütes anzusehen ist denn als eine vollständige Auseinandersetzung der Überzeugung des Schreibers. Daſs er, so wie er lautet, sozusagen nach einer Ergänzung

verlangt, hat der Autor von Kap. VII, 7—20 richtig gefühlt und durch seinen Zusatz zu beseitigen getrachtet.

VI. Nahum.

§ 75. Nahums Orakel wider Ninive. Die Heimat und die Lebenszeit des Propheten.

Der Inhalt der Prophetie Nahums wird richtig und vollständig angegeben in der ersten Hälfte der Aufschrift: מַשָּׂא נִינְוֵה, Orakel über Ninive[1]). Die Hauptstadt des assyrischen Reiches soll erobert und zerstört werden zur Strafe für die Missethaten, welche sie, insbesondere an dem Volke Jahwes, begangen hat.

Nahum zeichnet zuerst die Erscheinung Jahwes als Richters (Kap. I, 2—6), stellt demgegenüber die Treue, welche er an denjenigen übt, die sich zu ihm flüchten (Vs. 7), und verkündigt in Übereinstimmung damit den Untergang der Assyrier, welche sich wider ihn aufgelehnt hatten, sowie die Befreiung seines Volkes aus der Sklaverei, unter der es seufzte (Vs. 8—14). Juda und Jerusalem werden aufgemuntert, über Ninives Fall zu frohlocken (II, 1); darauf wird dieser mit lebhaften Farben geschildert (Vs. 2—11) und als Strafe für die Raubsucht ihrer Bewohner hingestellt (Vs. 12—14). Assur hat sich durch feige Gewinnsucht und Gewaltthaten diese Strafe zugezogen und wird denn auch bei seinem Untergang von niemandem beklagt noch getröstet werden (Kap. III, 1—7). Vergebens hofft Ninive dem Schicksale No-Amons zu entgehen (Vs. 8—11): Assyrien wird erobert, die Hauptstadt belagert, geplündert, eingenommen und zerstört, zur Freude aller, welche es mifshandelt hat (Vs. 12—19)[2]).

Nahums Prophetie ist ein Ganzes. Sie zeichnet sich nicht aus durch Reichtum an religiösen oder ethischen Ideen, besitzt aber nicht geringe litterarische Vorzüge. Die Schilderung der Belagerung Ninives, ihrer Eroberung und Plünderung ist anschaulich, die Darstellung ihrer Sünden und ihrer Erniedrigung flott und Eindruck machend, die Sprache rein[3]), das Ganze ursprünglich und frisch.

[1]) Über מַשָּׂא vgl. § 42 N. 10. Die Worte מַשָּׂא נִינְוֵה, welche ganz vereinzelt stehen, werden wohl später von einem Leser hinzugefügt worden sein, welcher es für wünschenswert hielt, dafs aufser dem Autor auch der Inhalt der Prophetie angezeigt wurde. Vs. 1*b* kann von Nahums Hand herrühren.

[2]) Die Erklärung des *Nahum* bietet hie und da Schwierigkeit teils infolge von Textverderbnis, teils wegen der schnellen und zuweilen nicht deutlich angegebenen Übergänge. Kap. I, 8 mufs das Suffix in מְקוֹמָהּ sich auf die noch nicht genannte Stadt Ninive beziehen; Vs. 9 werden die Assyrier angeredet,

Vs. 10 ist von ihnen in der dritten Person die Rede; in Vs. 12 lies ועברו ענתך; in Vs. 14 ist אשׂים קברך befremdend. Vgl. hierzu und zu andern schwierigen Stellen in Kap. II und III die Kommentare.

[3]) Damit stehen einzelne eigenartige Wörter und Formen, welche man im *Nahum* bemerkt, nicht im Widerspruch. מנזר und טפסר (III, 17) sind wahrscheinlich fremde Wörter; vielleicht auch das rätselhafte הצב (II, 8). Abweichend ist die Schreibweise מלאככה (II, 14), welche indessen nicht auf Rechnung des Autors selbst kommt; ferner שׂערה (I, 3, gewöhnlich סערה) und פוּשׂ (III, 18, gewöhnlich פוץ). Siehe ferner Hitzig-Steiner S. 245, wo indessen das eine und andere vorkommt, was nicht als abnormal betrachtet werden kann.

In der Aufschrift seiner Prophetieen heifst Nahum הָאֶלְקֹשִׁי, d. h. gebürtig aus Elkôsch. Ein Ort dieses Namens, in der Nähe des alten Ninive gelegen, wird von der Überlieferung als die Vaterstadt Nahums angegeben; aber diese Überlieferung datiert aus sehr junger Zeit und ist an und für sich verdächtig; die Identität des Elkôsch des Nahum und des assyrischen Alkusch ist höchst zweifelhaft; die Annahme, dafs der Prophet einer der im Jahre 722 weggeführten Ephraimiten gewesen sei, ist nicht wahrscheinlich und findet keine Unterstützung in seiner Weissagung, welche vielmehr Zeichen davon trägt, dafs sie in Juda geschrieben ist[4]). Damit läfst sich wohl in Übereinstimmung bringen der Bericht des Hieronymus, dafs Nahums Geburtsort, welchen er Elcese (Elcesi) nennt, in Galiläa gelegen war: von dort kann er zeitweise oder für immer nach Judäa übergesiedelt sein. Die gegen die Glaubwürdigkeit der Angabe des Hieronymus vorgebrachten Bedenken sind nicht schwerwiegend und geben uns kein Recht, sie zu verwerfen[5]).

[4]) Die oben angedeuteten Bedenken gegen Assyrien als Nahums Vaterland scheinen mir vollkommen entscheidend zu sein. Der Name אֶלְקוֹשׁ ist sicherlich ebenso wie Eleale, Elteke, Eltekon, Eltolad eine Zusammensetzung mit dem altsemitischen Namen Gottes El und kann also ohne Bedenken einer Stadt in Palästina zugesprochen werden. Dagegen scheint das assyrische *Allkusch* (القوش, vgl. *Lex. Geogr.* ed. Juynboll II, 459) aus dem arabischen Artikel und dem eigentlichen Namen des Ortes (Kusch oder Kôsch) zu bestehen, in welchem Falle es mit Elkôsch nichts zu thun hat. Es ist dabei gar nicht zu beweisen, dafs dieser Ort schon im VII. Jahrhundert v. Chr. bestand. Zwar zeigt man zu Alkûsch das Grab Nahums, doch erklärt sich dies sofort sowohl aus der Volksmeinung, welche diesen Namen mit Elkôsch identifizierte, als auch aus ihrer Lage in der Nähe der Stadt Ninive, gegen die Nahums Prophetie gerichtet ist; nicht weit von dort liegt *Nabi Junos* (d. h. *Prophet Jona*), was beweist, dafs man die beiden israelitischen Propheten, welche sich mit Ninive beschäftigt hatten, in ihre unmittelbare Umgebung gelegt hat. Dazu kommt nun 1) dafs Nahum nirgends die Rückkehr der zehn Stämme in ihr Vaterland

erwähnt — eine unerklärliche Erscheinung, falls er in ihrer Mitte lebte; 2) dafs die zehn Stämme nicht nach dem eigentlichen Assyrien fortgeführt sind, sondern nach anderen Gegenden fern von Ninive (vgl. 2 *Kön.* XVII, 6), weshalb man die Ansicht, dafs Nahum in dem assyrischen Alkusch geboren ist, für der Geschichte widersprechend halten mufs; den Berichten des Buches *Tobit* (Kap. I, 10; VII, 3; XIV, 4, 8, 10) können wir keinen historischen Wert zuerkennen; 3) dafs Nahum sich Kap. I, 4, 12 f.; II, 1 so ausspricht, als wenn er in Palästina lebte, und zwar bestimmter in Judäa.

[5]) Nicht allein Hieronymus (*in prologo comment. ad Nah.*), sondern auch Eusebius (*Onomast. in voce*), Cyrillus *Alexandrinus* (ad *Nah.* I, 1), Pseudepiphanius, Hesychius und andere erwähnen einen Flecken in Palästina, welchen sie Elcese, Ἐλκεσέ, Ἐλκεσεί, Ἐλκεσείν nennen und entweder nach Galiläa oder in das Transjordanland (dorthin: Epiphanius und seine Schüler) legen. Gegen den Bericht des Hieronymus, welcher offenbar der Hauptzeuge ist, hat man vorgebracht, dafs nach seiner eigenen Mitteilung die Ruinen von *Elcese* ihm von seinem Führer gezeigt sind (*a circumducente monstratus*), sodafs auf der Hand liegt, dafs man ihm gezeigt hat, was er zu sehen verlangte; dies wird näher bestätigt durch den Namen selbst, welchen er dem fraglichen Orte giebt: *Elcese* oder *Elcesi* ist nämlich nichts anderes als das *Nah.* I, 1 entnommene *gentile* und kann unmöglich der Name des Fleckens selbst sein. Doch kann der Bericht des Kirchenvaters Glauben verdienen, auch wenn er hinsichtlich des Namens des Ortes sich allzu streng an den Text von *Nah.* I, 1 gehalten hat. Überdies kann neben אֶלְקֹשׁ eine Form אֶלְקֹשָׁה in Gebrauch gewesen sein oder sonst an Stelle des erstgenannten in späterer Zeit in Gebrauch gekommen sein. Endlich: Hieronymus erzählt nicht, dafs er auf der Suche nach Nahums Vaterstadt sie auch gefunden hat, sondern dafs sie ihm gezeigt worden ist und bei den Juden bekannt war („quum Elcese usque hodie in Galilea viculus sit, parvus quidem et vix ruinis veterum aedificiorum indicans vestigia, sed tamen notus Judæis et mihi quoque a circumducente monstratus"): es giebt in der That keine Gründe, die Glaubwürdigkeit dieser Angabe zu bezweifeln. — In dem VII. Jahrhundert, in welchem, wie sich sogleich ergeben wird, Nahum lebte, war Galiläa ohne Zweifel teilweise bewohnt von Israeliten, Nachkommen derer, welche im Jahre 722 nicht weggeführt waren. Allenfalls darf man annehmen, dafs Nahum dort wohnhaft blieb. Doch hat seine Übersiedelung nach Judäa (vgl. N. 4) nichts befremdendes, am allerwenigsten unter der Regierung des Josia, welcher sich auch in dem früheren Reiche Israel behauptete (2 *Kön.* XXIII, 15 ff.) und ohne Zweifel viele Freunde hatte.

Die Lebenszeit des Nahum läfst sich aus seiner Prophetie ganz genau bestimmen. Als er schrieb, bestand das Reich Israel nicht mehr (Kap. II, 1), hatte Juda viel von den Assyriern zu leiden gehabt (Kap. I, 9, 11, 13; II, 1) und war No-Ammon, d. h. Thebe in Oberägypten, von den Assyriern erobert (Kap. III, 8—11). Letztgenanntes Ereignis fällt nach den assyrischen Urkunden in das Jahr 663 oder nicht weit davon[6]). Wie lange darnach Nahum seine Prophetie niederschrieb, geht aus Kap. III, 8—11 nicht hervor: die Thatsache

kann noch frisch im Gedächtnis gewesen sein, als er sich darauf berief, war aber auch bedeutend genug, um nach einigen Jahrzehnten noch in der Erinnerung fortzuleben [7]). Betrachten wir den ferneren Inhalt der Prophetie, so sehen wir zunächst, daſs der Fall von Ninive noch in der Zukunft liegt, aber andererseits wird es uns so gut wie gewiſs, daſs Nahum einen bestimmten Grund gehabt haben muſs, dieses Ereignis in Kürze zu erwarten. Wahrscheinlich veranlaſste ihn dazu ein Ansturm auf das assyrische Reich und seine Hauptstadt, welchen irgend ein mächtiger Feind unternommen hatte. Von den drei Ereignissen, unter denen wir wählen müssen, kommt das erste, die Unternehmung des medischen Königs Phraortes (c. 640), kaum in Frage, das dritte, der Einfall der verbündeten Meder und Babylonier (c. 607), überhaupt nicht in Betracht [8]). Dagegen entspricht das zweite, der Kriegszug des Cyaxares, Königs von Medien, allen Forderungen [9]). Mit der Annahme, daſs Nahum unter dem Eindruck davon geschrieben hat, stimmen seine Andeutungen über das damalige Verhältnis zwischen Assur und Juda wohl überein [10]). Ist diese Zeitbestimmung richtig, so hat sich seine Aussicht auf den Untergang Ninives nicht sogleich, aber doch einige Jahre später verwirklicht.

[6]) Die drei hier genannten *termini a quibus* unterstützen einander. 1) Das Stillschweigen über Nord-Israel läſst besonders bei einem aus Galiläa gebürtigen Propheten keine andere Erklärung zu. Kap. II, 3 macht keine Ausnahme davon: mit „Jakob" ist, wie es scheint, das damalige Juda, mit „Israel" das Volk Jahwes überhaupt gemeint. — 2) Die Meinung, daſs Kap. I, 9, 11 die Unternehmungen der Assyrier gegen Israel vorhergesagt werden, ist jetzt gänzlich veraltet. Welche Personen und Thatsachen Nahum deutlich vor Augen schweben, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Vielleicht bezieht sich I, 11 insonderheit auf Sanherib, vielleicht aber auf die assyrischen Könige im allgemeinen (vgl. יֹעֵץ בְּלִיָּעַל mit בליעל in II, 1). Siehe ferner N. 10. 3) Über die Einnahme von No-Amon vgl. Schrader, *KAT.*² S. 449—452; Meyer, *GdA.* I, 477 f.; Tiele, *Bab. Assyr. Gesch.* S. 356 ff. Schon Esar-Haddon hat die Egypter in ihrem eigenen Lande geschlagen, während die Eroberung Thebens das Werk seines Sohnes und Nachfolgers Asurbanipal (668—626) war. Das Jahr wird bestimmt durch die Mitteilung dieses Monarchen, daſs sein Zug gegen Urdamai, den Sohn Tirhakas, gerichtet war und kurz nach dem Tode des letzteren stattfand; wahrscheinlich fiel dieser in das Jahr 664 oder doch bald darauf.

[7]) Gegen Schrader l. c. Er hält es für nicht annehmbar, daſs Kap. III, 8—11 lange nach 663 geschrieben sein sollte: „handelt es sich ja hier lediglich um ein ein fremdes Volk treffendes, nicht um ein das Volk, zu dem der Prophet redet, selber unmittelbar angehendes Vorkommnis." Doch war das Ereignis nicht nur wichtig, sondern auch besonders geeignet, nicht in Egypten allein Eindruck zu machen. Indessen sollten wir *ceteris paribus* die Zeitbestimmung von Schrader — Nahums Prophetie geschrieben c. 660 — als

die wahrscheinlichste gelten lassen. Aber sie bringt es mit sich, dafs Ninives Fall angekündigt und beschrieben wurde, während Assur noch mächtig und scheinbar ganz ungestört war, und damit steht die ganze Anlage und der Ton von Nahums Orakel in Widerspruch. Siehe besonders Kap. II, 2, 4 ff.

[8]) Vgl. hierzu Meyer l. c. S. 553 ff.; Tiele l. c. S. 400 ff. Herodotus (I, 102 sqq.) ist in betreff der in Frage kommenden Ereignisse unser vornehmster Gewährsmann. Sein Bericht über die Unternehmung des Phraortes (646—625?) macht nicht den Eindruck, als ob Ninive dadurch in ernste Gefahr geraten wäre: sein Zug war zwar gegen die Hauptstadt gerichtet, aber bevor er sie erreichte, wurde er geschlagen und getötet. Die Ansicht von Ewald (*PdAB.* [2] II, 3 f.), dafs darin der Anlafs zu Nahums Prophetie gelegen habe, hat also geringe Wahrscheinlichkeit. Der letzte entscheidende Einfall, der des Cyaxares und des Nabopolassar, kommt indessen noch weniger in Betracht. Als dieser stattfand, vermutlich im Jahre 607, hatte Juda nichts mehr mit den Assyriern zu thun und war dem Necho unterworfen. Aus dieser Zeit stammt *Nah.* I, 13; II, 1 sicher nicht. Vgl. N. 10.

[9]) Cyaxares war nach Herodot l. c. noch kriegerischer als sein Vater, und unternahm den Kriegszug gegen Assur, erst nachdem er sein Heer reorganisiert und verstärkt hatte. Wann er die Belagerung Ninives begann, ist unsicher, weil die Berichte Herodots über den Einfall der Scythen und die Dauer ihrer Herrschaft dunkel und verwirrt sind und durch Mitteilungen anderer weder erklärt noch ergänzt werden (vgl. § 52 N. 12). Asurbanipal war offenbar bereits gestorben (626); das Jahr 623 kann nicht ganz unrichtig sein. Aus der Entfernung von dem Schauplatz der Ereignisse, in welcher sich Nahum befand, kann er die Scythen sehr wohl als eine neue Gefahr für Assur betrachtet und um so fester geglaubt haben, dafs die Vollstreckung des Urteils Jahwes bevorstand. Übrigens scheint er Kap. II, 2, 4 ff. einen einzigen Feind vor Augen zu haben. Über Kap. I, 9, welcher Vers von manchen zu Gunsten dieser Zeitbestimmung angeführt wird, siehe N. 10.

[10]) Um das Jahr 623, als Nahums Prophetie aufgezeichnet wurde, war Juda noch immer, ebenso wie während der ganzen Regierung Manasses, Assyrien unterworfen. Wahrscheinlich indessen begann es sich damals bereits frei zu machen oder wenigstens frei zu fühlen. Seit dem Jahre 626 neigte sich die assyrische Macht dem Untergange zu; in dieser Entfernung, in der sich Juda befand, erholte man sich zuerst; Josia, welcher kurz nach seiner Reformation aufserhalb der Grenzen seines Reiches sich als Herr und Meister aufspielte (vgl. N. 5) und im Jahre 609 den Zug Nechos durch Palästina als eine Verletzung seines Gebietes ansah (2 *Kön.* XXIII, 29), wird wahrscheinlich die Gelegenheit, sich unabhängig zu machen, sofort aufgegriffen haben. In diese Sachlage pafst nun Nahums Prophetie vollständig. Das Joch ist noch nicht abgeschüttelt, die Bande sind noch nicht zerrissen (I, 13). Aber im Namen Jahwes kann doch versichert werden, dafs die Unterdrückung sich nicht wiederholen werde (Vs. 12*b*), und Juda aufgefordert werden, ein Fest wegen des Unterganges seines Erbfeindes zu feiern (II, 1). Darauf deutet denn auch m. E. Vs. 9*b* hin: „nicht zweimal wird die Drangsal sich erheben" oder „eintreten". Dies scheint nämlich an Juda gerichtet zu sein; „die Drangsal" ist die Unterwerfung unter Assur, welche nun verschwindet und nach der Überzeugung des Propheten nicht wiederkehren wird. Andere, z. B. Hitzig-Steiner (S 24 f.

beziehen diese Worte auf Assur und sehen darin die Versicherung, dafs die Belagerung von Ninive seitens Cyaxares' nicht wie einige Jahre vorher die des Phraortes aufgehoben werden würde. Doch müfste dies anders ausgedrückt sein: diese „Drangsal" entstand wohl sicher jetzt zum zweitenmal. Wir müssen uns demnach an die zuerst vorgetragene Auffassung halten und darin die Bestätigung des Resultates sehen, welches wir in betreff der Lebenszeit Nahums gewonnen haben.

VII. Habakuk.

§ 76. Der Inhalt des Buches Habakuk und der Zusammenhang seiner Teile.

Der Festsetzung der Lebenszeit Habakuks mufs aus ähnlichen Gründen, wie sie in § 73 in Beziehung auf Micha angeführt sind, eine Untersuchung nach dem Inhalt des ihm zugeschriebenen Buches und dem Zusammenhang seiner Teile vorausgehen. Nachdem nämlich früher dieser Zusammenhang durch von Gumpach und de Goeje sehr schwach befunden und zur Wiederherstellung desselben die Verschiebung einer Anzahl von Versen vorgeschlagen war[1]), ist kürzlich von Stade der Satz verteidigt worden, dafs Kap. II, 9—20 und III nicht zu Kap. I, 2—II, 8 gehören und von einem jüngeren, nachexilischen Schreiber hinzugefügt seien[2]). Das Urteil über diese Hypothesen ist auch von Einflufs auf die Bestimmung der Lebenszeit Habakuks.

[1]) Von Gumpach sprach bereits im Jahre 1854 (*Abrifs der Babyl. Assyr. Gesch.* S. 187) die Behauptung aus, dafs Habakuks erste Prophetie nicht die Annäherung der Chaldäer, sondern die der Scythen ankündige, und entwickelte diese Ansicht des näheren in seinem Kommentar vom Jahre 1860 (oben S. 307). Sein Hauptbeweis, die Übereinstimmung zwischen *Hab.* I, 6—11 und Jeremias Beschreibung des Feindes aus dem Norden, besitzt nicht die geringste Kraft (vgl. § 52 N. 12); überdies nennt der Prophet die Chaldäer ausdrücklich (I, 6), und somit ist der Versuch von Gumpachs, seine Worte anders zu erklären, als gänzlich mifsglückt zu bezeichnen. Mit dieser unglücklichen Hypothese hängt nun seine Rekonstruktion von Habakuks Prophetieen eng zusammen. Sie sind nach seiner Ansicht zwei an der Zahl. Die erste verkündigt *den Einfall der Scythen in Judäa* und besteht aus Kap. I, 1—14 [Vs. 15—17 unecht]; II, 1—3; III, 16, 17; die zweite prophezeit *Judäas Befreiung* und ist enthalten in Kap. III, 1, 2; II, 4—20 [doch ist Vs. 12—14, 17*b* unecht]; III, 3—7, 15, 8—14, 18, 19. — De Goeje läfst in seiner bedeutsamen Kritik des von Gumpachschen Kommentars (1861; siehe oben S. 307) unentschieden, wer die von Habakuk angekündigten Feinde sind, übernimmt aber die Einteilung in zwei Prophetieen und setzt dieselben folgendermafsen fest: I. Kap. I, 1—14; II, 1—3; I, 5—11; III, 16, 17; — II. Kap. III, 2; I, 12—17; II, 4—20 [doch ist Vs. 12—14 unecht und der Text nicht unversehrt]; III, 3—7, 15, 8—14, 18, 19. — In der ersten holl. Ausgabe dieses Werkes sind beide Hypothesen näher beurteilt worden (S. 361 ff.). Jetzt mag es genügen, darauf

hinzuweisen und im Verlauf dieses Paragraphen eine eigene Ansicht vorzutragen, welche nur in zwei Punkten, der Anordnung von Kap. II, 18 und von III, 15, diesen beiden Vorgängern folgt.

²) Siehe *ZatW.* IV, 154—159. Die Erwägungen, auf welche Stades Behauptung aufgebaut ist, kommen in N. 4 ff. zur Sprache.

Habakuk klagt (Kap. I, 2—4) über das Unrecht, die Streitigkeiten, sowie die Bedrückungen, von denen er bereits lange Zeit Zeuge ist, und fleht Jahwe an, dazwischen zu treten. Als Antwort auf seine Bitte vernimmt er Jahwes Ankündigung der Erscheinung der Chaldäer, deren schreckenerregendes Auftreten und unbarmherzige Gewaltthaten beschrieben werden (Vs. 5—11). Der Prophet fragt, wie Jahwe, der Heilige, ihre Greuel dulden und sie also in ihrer Vermessenheit und in ihrer Abgötterei noch unterstützen kann (Vs. 12—17). Er wartet auf Jahwes Antwort (Kap. II, 1) und erhält den Befehl, sie aufzuzeichnen und vertrauend auf die baldige Verwirklichung zu warten (Vs. 2 f.). Der Chaldäer — so lautet sie — ist aufgeblasen, doch wird der Gerechte durch sein Vertrauen leben (Vs. 4); jetzt zeigt der Feind eine unersättliche Herrschsucht (Vs. 5), aber bald werden die Unterdrückten ein Spottlied auf ihn anstimmen (Vs. 6*a*): Wehe über den Gewaltthäter, welchen das Schicksal treffen wird, das er anderen bereitet hat (Vs. 6*b*—8). — Bis hierher ist der Gang der Prophetie regelrecht und giebt keinen Anlafs, an ihrer Echtheit und Unversehrtheit zu zweifeln[3]).

Auf das erste „Wehe!" (Vs. 6*b*—8) folgen in Kap. II noch vier andere (Vs. 9—11, 12—14, 15—18, 19 f.), welche denselben Umfang haben, falls wir uns erlauben, Vs. 18 zwischen Vs. 19 und 20 zu setzen, was der Sinn zwar nicht erfordert, aber doch zuläfst[4]). Diese vier Strophen passen sehr schlecht oder überhaupt nicht auf die Chaldäer, auf welche sie doch nach Vs. 6*a* sich beziehen müfsten[5]). Dies hat Hitzig erkannt und darum vorgeschlagen, die ersten beiden „Wehe" (Vs. 9—14) auf Jojakim, die beiden letzten (Vs. 15—20) auf die Egypter sich beziehen zu lassen. Aber auch damit steht der Inhalt in Widerspruch, und überdies würde solch eine Objektsveränderung, wie dabei angenommen wird, auf irgend welche Weise im Text angedeutet sein müssen, was nicht der Fall ist[6]). Demgemäfs mufs dahin erkannt werden, dafs Vs. 6*b*—8 in Vs. 9—20 nicht fortgesetzt wird, und dafs diese Verse also von einer andern Hand hinzugefügt worden sind[7]).

³) Kap. II, 1—3 mit der darauf folgenden Ankündigung des Strafgerichts über die Chaldäer (Vs. 4—8) setzt die Beschreibung ihrer Gewaltthaten (I, 5—11) und Habakuks bittere Klagen darüber voraus (Vs. 12—17). An Versetzung eines

oder mehrerer dieser Abschnitte (vgl. N. 1) kann also nicht gedacht werden. — Über den Text von Kap. II, 4 f. vgl. Houtsma, *ThT.* XIX, 180—183.

[4]) So von Gumpach, de Goeje. Dafs der Zusammenhang zwischen Vs. 19 und 20 diese Umstellung verbietet (Stade l. c. S. 156 f.) kann nicht zugegeben werden: die Gegenüberstellung von Jahwe und den stummen Götzen ist ebenso klar wie diejenige zwischen Jahwe und den Bildern ohne Leben. In jedem Fall ist der Gegenstand von Vs. 19 auch der von Vs. 18.

[5]) Vgl. hierzu Stade (l. c. S. 154—156). Man würde Vs. 9—11 sich auf den König der Chaldäer beziehen lassen können; aber auch von ihm kann schwerlich gesagt werden, dafs er ungerechten Gewinn für sein Haus erwirbt und eine Wohnung in der Höhe baut, um sich aus der Hand des Verderbers zu erretten (Vs. 9). Auch in Vs. 10, welcher übrigens dunkel und wahrscheinlich verdorben ist, wird „das Haus" des hier Angeredeten erwähnt, und darauf weist auch Vs. 11 hin. — In Vs. 12—14 sind drei Citate aneinandergereiht: Vs. 12 = *Micha* III, 10 (vgl. *Jer.* XXII, 13*b*); Vs. 13 = *Jer.* LI, 58 (es sei denn, dafs man hier das umgekehrte Verhältnis für wahrscheinlich hält oder dafs beiden Versen ein und dasselbe Original zu Grunde liegt); Vs. 14 = *Jes.* XI, 19*b*. Eine solche Zusammenstellung weist auf jüngeren Ursprung hin, und zwar um so mehr, als der Zusammenhang zwischen Vs. 13 und 14 sehr schwach ist. Vs. 12 pafst schlecht auf die Chaldäer oder den chaldäischen König. — Von Vs. 15—17 gilt dasselbe. In Vs. 17*b* wird Vs. 8*b* wiederholt; Vs. 17*a* würde sich auf unnötige, von den Chaldäern auf dem Libanon angerichtete Verwüstungen beziehen, von denen aber nichts bekannt ist; worauf Vs. 15 und der hiervon abhängige Vs. 16 sich beziehen, wissen wir nicht. — Vs. 19, 18, 20 passen schlecht in den Mund der Völker, welche nach Vs. 6*a* redend eingeführt werden. Man würde indessen annehmen können, dafs der Prophet ihnen seine eigenen Ideen leihe. Aber kann er selbst dem Chaldäer einen Vorwurf aus seinem Bilderdienst machen? Geht die Strophe nicht von der Annahme aus, dafs die hier gemeinten Götzendiener es besser wissen? Mit Vs. 20*b* vgl. *Zeph.* I, 7*a*.

[6]) Diese von Hitzig in der II. u. III. Auflage seines Kommentars verteidigte Ansicht wird von Steiner in der IV. Auflage für Vs. 9—14 aufrecht erhalten, aber für Vs. 15—20 aufgegeben. Steiner erkennt an (vgl. N. 5), dafs Vs. 9—14 nicht gegen die Chaldäer gerichtet sein können, und beruft sich mit Hitzig für die Beziehung auf Jojakim — welcher nach beider Ansicht in der Zeit regierte, in welcher Habakuk seine Prophetie aufzeichnete — auf die in der That beachtenswerte Parallele *Jer.* XXII, 13 ff. Aber er mufs selbst zugeben: „Die Beziehung der Verse 9—14 auf Jojakim reifst sie allerdings gänzlich aus dem Zusammenhang dieses Abschnitts heraus: indessen wäre nicht unmöglich, dafs Habakuk sie bei irgend einer besonderen Gelegenheit gesprochen und einzeln aufgezeichnet hätte. Erst später, müfste man weiter annehmen, wären sie dann in diesen Zusammenhang gestellt worden." Hiermit wird thatsächlich anerkannt, dafs Vs. 9—14 nicht die Fortsetzung von Vs. 6*b*—8 sind. Dazu kommt dann noch, dafs vielleicht bereits Vs. 10, sicherlich aber Vs. 13 nur auf gezwungene Weise mit Jojakim in Verbindung gebracht werden kann, sodafs Hitzigs Vorschlag, auch an und für sich betrachtet, für unannehmbar zu halten ist. — Die Anwendung von Vs. 15—20 auf die Egypter ist ganz willkürlich und mit dem vollsten Recht von Steiner verworfen worden. Aber die von ihm angenommene Rückkehr der Rede zu den Chaldäern ist nicht weniger sonderbar.

[7]) Die schwierige Frage, wann Vs. 9—20 hinzugefügt und an welche Person oder Personen sie gerichtet sind, kommt in § 77 noch zur Sprache. Auch wenn wir die Antwort darauf ganz schuldig blieben, würde doch damit für die Echtheit dieser Verse nichts gewonnen sein. Ebensowenig darf zu Gunsten davon angeführt werden, dafs das Spottlied der Heiden mit Vs. 8 nicht vollendet ist. Dies würde nämlich für Vs. 9—20 nichts entscheiden, kann aber überdies nicht zugegeben werden: das in Vs. 6*b*—8 enthaltene „Wehe!“ pafst nicht nur in den Mund der überwundenen Nationen, sondern enthält überdies, so kurz es auch ist, alles, was wir mit Recht erwarteten.

Hab. III ist ein Gedicht, welches mit einer eigenen Aufschrift versehen ist, in der es „ein Gebet Habakuks, des Propheten“ genannt wird und in der ferner durch על שגינות die Art der Ausführung oder die Melodie angegeben wird. Ebenso wie diese Aufschrift, so zeigen auch die Unterschrift, Vs. 19*b*, und die Zwischenbemerkung „Selah“ in Vs. 3. 9, 13 sehr grofse Übereinstimmung mit den Aufschriften und musikalischen Angaben im Psalmbuch. Wir folgern daraus, dafs *Hab.* III, so wie es jetzt vor uns liegt, aus einem Liederbuche genommen ist und zwar aus einer Sammlung nachexilischen Ursprungs. Demzufolge ist es zweifelhaft, ob die Aufschrift mit Recht Habakuk, den Autor von Kap. I, 2—II, 8, als Dichter nennt[8]). Die Zeitumstände, welche dort so deutlich zu Tage treten, finden wir in Kap. III nicht wieder: die Gemeinde der Frommen, welche redend eingeführt wird, klagt über ganz andere Nöte (vgl. Vs. 17) und ermutigt sich aus anderen Gründen und auf andere Weise als der Prophet, welchen wir aus Kap. I, 2—II, 8 kennen[9]). Dafs dieser nichtsdestoweniger einige Zeit vor oder nach der Aufzeichnung dieser Prophetie unseren Psalm gedichtet haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich[10]).

[8]) In Hauptstück XVI wird nachgewiesen werden, dafs die Aufschriften der Psalmen, nach Inhalt und Form zu urteilen, nachexilisch sind. Die Sammlung, welcher Kap. III entnommen ist, mufs dann wohl aus derselben Zeit datieren: mit dem Psalmbuch hat sie die Ausdrücke שגיון (vgl. *Ps.* VII, 1), סלה (71 mal in den Psalmen), המנצח (über 55 Psalmen) und בנגינות (vgl. *Ps.* IV, 1 und noch 5 mal) gemeinsam. Nun sind, wie auch in Hauptstück XVI dargethan werden soll, die Angaben der Namen der Dichter in den Psalmaufschriften unzuverlässig, nicht der Überlieferung entnommen, sondern das Resultat einer Theorie bezüglich des hohen Alters des Kultus, welcher in dem zweiten Tempel gehandhabt wurde. *Hab.* III, 1 ist also nicht nur wegen seines jüngeren Ursprunges unsicher, sondern auch wegen seiner Verwandtschaft mit gleichartigen Angaben in der Psalmensammlung verdächtig. Nur dann würde die Aufschrift als glaubwürdig anerkannt werden können, wenn der Inhalt des Gedichtes unzweideutig für Habakuk oder wenigstens für seine Zeit zeugte. Doch siehe N. 9.

Aus Kap. III, 19*b* hat man geschlossen, dafs der Dichter von *Hab.* III einer der levitischen Tempelsänger gewesen sei. Delitzsch (*Der Prophet Habakuk* S. 200 ff.) übersetzt: „Dem Vorsteher in Begleitung meiner Saitenspiele“; Hitzig-Steiner (S. 294): „Dem Sangmeister meiner Musikstücke.“ Beide Auffassungen, von denen die erste ohne Zweifel richtiger ist als die zweite, bringen es mit sich, dafs der Dichter selbst diese Bemerkung seinem Liede hinzugefügt hat. Dies ist an und für sich nicht wahrscheinlich, würde aber doch angenommen werden können, wenn Vs. 19*b* bei dieser Erklärung einen vernünftigen Sinn lieferte. Aber das ist nicht der Fall. War der Dichter einer von den levitischen Tonkünstlern, so brauchte er das Ansuchen nicht zu stellen, bei der Begleitung seines Liedes mitzuwirken; als Mitteilung an den Leser kann Vs. 19*b* ebensowenig aufgefafst werden, es sei denn, dafs man dem Dichter ein grofses Mafs von Eitelkeit unterschieben und dabei wenig Nachdenken zutrauen will, da er doch nach einigen Jahren die Ausführung seines Liedes anderen überlassen mufste. Nichts erscheint deutlicher, als dafs entweder בנגינות (Ewald und andere) oder mit LXX בנגינותיו gelesen werden mufs.

[9]) Der poetische Wert von *Hab.* III ist nicht gering und würde wahrscheinlich noch mehr hervortreten, wenn der Text überall unversehrt wäre (siehe besonders Vs. 9, 14); die Versetzung von Vs. 15 vor Vs. 8 (von Gumpach, de Goeje) ist eine wesentliche Verbesserung. Nun aber der Inhalt des Gedichtes. Es besteht eine grofse Ungleichmäfsigkeit zwischen der Behandlung des eigentlichen Gegenstandes und derjenigen der Zuthaten. Die übrigens erhabene Beschreibung der Theophanie geht von Vs. 3 bis 15. Über den Zweck des Auftretens Jahwes lehrt sie uns nichts, als dafs er ausgezogen ist, sein Volk zu erlösen und die Heiden in den Staub zu treten; alles übrige ist Bildersprache und Ausschmückung, welche zum Teil älteren Schriften entlehnt ist (vgl. die Kommentare). Über die Chaldäer kein einziges Wort. In Vs. 2 scheint der Dichter auf ein früheres — in Kap. II ff.? — angekündigtes Gericht zurückzusehen, und aus Vs. 16 kann man schliefsen, dafs Jahwe, d. h. Israel, angegriffen wird von einem Volke, welches an „dem Tage der Drangsal“, dem Tage Jahwes, bestraft werden wird. In Vs. 17 wird geklagt über Mifswachs und Verminderung des Viehstandes, wahrscheinlich in des Dichters Augen die Vorzeichen des bevorstehenden Gerichts. In Vs. 18 f. endlich läfst er die Gemeinde in bilderreicher Sprache ihr Vertrauen auf Rettung aussprechen. Man wird Stade (l. c. S. 157 f.) zustimmen müssen, dafs dies alles wenig konkret und verschwommen ist, und dafs Habakuk, falls er seine Zeitgenossen redend eingeführt hätte, ihnen andere Worte in den Mund gelegt haben würde.

[10]) Dies folgt aus N. 9 und überdies aus dem Sprachgebrauch von Kap. III. Die Übereinstimmungspunkte mit dem von Kap. I, 2—II, 8 fehlen. Auf die nachexilische Zeit weist insbesondere Vs. 13, sowohl ישע mit folgendem את, wie auch der Gebrauch von „euer Gesalbter“ für Israel hin (vgl. *Ps.* LXXXIV, 10); denn dafs damit ein König, ein Zeitgenosse des Dichters, gemeint sein sollte, ist nicht annehmbar.

§ 77. Habakuks Person und Lebenszeit.

Der Name des Propheten lautet in den Aufschriften (Kap. I, 1: III, 1) חֲבַקּוּק. Ob diese Aussprache, von welcher die der LXX Ἀμβακούμ bedeutend abweicht, die richtige ist, mufs unentschieden bleiben [1]). Zuverlässige Berichte über seine Person finden wir nicht. Aus Kap. III, 19*b* würde, selbst wenn Kap. III von seiner Hand wäre, nichts gefolgert werden können [2]). Die jüdischen und christlichen Sagen über ihn haben keinen historischen Wert [3]).

[1]) Vgl. Hitzig-Steiner S. 267. Ἀμβακούμ — des Wohllautes wegen statt Ἀμβακούκ? — weist auf die Aussprache חֲבַקּוּק zurück. Das Wort kann bezeichnen „innige Umarmung“ und findet sich als Eigenname im A. T. sonst nicht.

[2]) Vgl. § 76 N. 8. Man bringt die Worte „mit meinem Saitenspiel“ in Zusammenhang mit der Aufschrift über dem apokryphischen Anhang *Bel und der Drache* im Buche *Daniel*, welche — zwar nicht in der Übersetzung des Theodotion, aber — in LXX *Cod. Chisianus* also lautet: Ἐκ προφητείας Ἀμβακούμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί. Aber diese Aufschrift beweist nicht einmal, dafs eine solche προφητεία existiert hat, viel weniger dafs H. wirklich zum Stamme Levi gehörte.

[3]) Vgl. über diese Sagen Hamaker, *Comment. in libellum de vit. et mort. proph.* p. 188—202; Delitzsch, *De Hab. proph. vita atque aet.* p. 12 sqq. Dorotheus und Epiphanius (bei Hamaker l. c.) machen Habakuk im Widerspruch mit der in N. 2 besprochenen Bemerkung zu einem Simeoniten, nennen Beth-Zacharia (so scheint man lesen zu müssen) seinen Geburtsort und wissen zu erzählen, dafs er nach dem Jahre 586 nach Egypten verzogen und zwei Jahre vor der babylonischen Gefangenschaft gestorben sei. Auch diese Mitteilungen entbehren aller Sicherheit. Beachtenswert ist nur, dafs H. in der Sage eine relativ so bedeutende Rolle spielt.

Die Differenz zwischen den verschiedenen Ansichten über Habakuks Lebenszeit kann der Art der Sache nach nur wenige Jahre betragen. Ausgehend von der Stellung seiner Prophetieen vor denen des Zephanja, von Kap. I, 5 f. und von Kap. II, 20 vgl. mit *Zeph.* I, 7, hat vor allem Delitzsch die Ansicht vertreten, dafs er in der ersten Hälfte der Regierung Josias seine Prophetieen niedergeschrieben habe [4]). Wirklich würde Kap. I, 5 diese Zeitbestimmung zwar nicht fordern, aber doch mehr als die Ansicht derer, welche Kap. I, 2—II, 8 kurz vor oder nach der Schlacht bei Carchemis ansetzen, empfehlen [5]), falls der ganze Abschnitt Kap. I, 5—11 als Prophezeiung aufgefafst werden dürfte. Doch geht aus Kap. I, 12—17 und nicht weniger aus Kap. II, 1—5 aufs deutlichste hervor, dafs Habakuk das erste Erscheinen der Chaldäer in Judäa bereits hinter sich hat, und dafs sein Volk in

dem Augenblick, in welchem er schreibt, ihren Gewaltthaten ausgesetzt ist. Die Ankündigung ihres Kommens ist ein Teil des Dialogs zwischen Habakuk und Jahwe, und man mufs annehmen, dafs derselbe in einer Zeit stattgefunden hatte, welche bereits verstrichen war, als der Prophet Kap. I, 2—II, 8 aufzeichnete. Seine grofse Vorliebe für dramatische Einkleidung läfst ihn seine Betrachtung über die Ursachen des Erscheinens der Chaldäer vortragen in der Form einer Klage über die Verirrungen seines Volkes und einer Strafankündigung Jahwes als Antwort darauf (Kap. I, 2—11)[6]. Demzufolge schrieb Habakuk in einem der letzten Regierungsjahre Jojakims oder unter der kurzen Herrschaft seines Nachfolgers Jojachins[7].

Die Vergleichung seiner Prophetie mit den gleichzeitigen Weissagungen Jeremias beweist, dafs er mit diesem nicht ganz homogen ist, ohne dafs er darum zu den Propheten gehört, welche von Jeremia als Führer des Volkes auf dem Wege des Verderbens bekämpft werden[8].

[4]) *Der Proph. Hab.* S. IV—XVII, wo besonders aus den oben aufgezählten Erscheinungen die Folgerung abgeleitet wird, dafs der Prophet zwischen dem 12. und dem 15. Jahre des Josia aufgetreten sei. Mit Delitzsch stimmt Keil, *Einl.* § 95, in der Hauptsache überein, während Hävernick, *Einl.* II, 2 S. 386 ff., und andere noch höher hinaufsteigen und Habakuk unter Manasse stellen. Der Stellung seines Buches vor dem des Zephanja kann keine grofse Bedeutung beigelegt werden (vgl. § 65 N. 5); dafs *Zeph.* I, 7 eine Nachbildung von *Hab.* II, 20 sein mufs, wird nicht bewiesen; das Verhältnis kann ebensogut umgekehrt sein, wenn wirklich ein Zusammenhang vorhanden ist; auch die Vergleichung von *Hab.* I, 8 mit *Jer.* IV, 13; V, 6 liefert kein sicheres Resultat, sodafs nur Kap. I, 5 f. übrig bleibt. Vgl. N. 5.

[5]) Aus Kap. I, 5 leitet Delitzsch ab, dafs das Erscheinen der Chaldäer noch bevorsteht, dafs es innerhalb eines Menschenalters (בִּימֵיכֶם) erwartet wird, dafs es doch nicht nahe genug war, um von allen erwartet zu werden (vgl. Vs. 5*b*). Diese Bemerkungen sind richtig und würden uns in der That berechtigen, den Propheten unter Josia zu setzen; aber bereits Vs. 6 scheint zu einem anderen Schlusse zu führen: dort werden nämlich die Chaldäer nicht als ein unbekanntes, sondern als ein durch seine Eroberungen berüchtigtes Volk aufgeführt; in demselben Sinne wird die Schilderung in Vs. 7 ff. fortgesetzt. Indem die meisten Kritiker hiervon ausgehen (Ewald, Hitzig, Umbreit, Bleek, Veth u. s. w.), meinen sie, dafs Habakuk aufgetreten sei sehr kurz vor oder nach der Feldschlacht bei Carchemis, welche den Chaldäern den Zugang zum westlichen Asien öffnete; sie halten also Zephanja für älter als Habakuk und weisen u. a. darauf hin, dafs er die Chaldäer noch nicht nennt — was sehr befremdend sein würde, falls Habakuk sie schon so ausführlich beschrieben hätte. Der Widerspruch zwischen Vs. 5 und Vs. 6 ff. scheint mir nur in der Hypothese, welche in N. 6 entwickelt werden wird, eine ganz befriedigende Lösung finden zu können. Mufs sie als unannehmbar abgewiesen werden, so steht es den Auslegern vollkommen frei, entweder Vs. 5 oder

Vs. 6 ff. das meiste Gewicht beizulegen; die Differenz läfst sich dann um so weniger heben, als in Vs. 12 ff. und wiederum in Kap. II, 1—8 die Gewaltthaten der Chaldäer vorausgesetzt werden: versetzt der Prophet sich dort in die Zukunft — wie sowohl Delitzsch als Ewald c. s. annehmen müssen — dann kann man diese Zukunft mit nicht geringerem Recht als eine ferne denn als eine in kurzem bevorstehende betrachten.

[6]) Man kann nicht behaupten, dafs Habakuks Prophetie bei dieser Auffassung ein *vaticinium ex eventu* wird. Ihr Thema ist: das Gericht über die Chaldäer, welches Kap. II, 1—8 vorausgesagt wird. Der Prophet selbst nennt die Verkündigung des Urteils (Kap. II, 2 f.) das חָזוֹן, welches ihm von Jahwe gezeigt wird, nach dessen Verwirklichung er verlangend ausschauen mufs (חַכֵּה־לוֹ), welches sicherlich und zwar in kurzer Zeit eintreffen wird (כִּי־בֹא יָבֹא לֹא יְאַחֵר), wenn es auch zu verziehen scheint. Mit dieser ganz unzweideutigen Erklärung des Autors selbst läfst sich Kap. I, 2—11 nur auf die oben angedeutete Weise in Übereinstimmung bringen. Ein anderer Prophet würde vielleicht das Erscheinen der Chaldäer erklärt haben, indem er auf die Sünden des Volkes hingewiesen und die Notwendigkeit der Strafe daraus gefolgert hätte; Habakuk kleidet dieselbe Auffassung des Gottesplanes in die Form einer Unterredung zwischen ihm und Jahwe ein. Seine Zeitgenossen konnten seine Meinung nicht mifsverstehen: was hinderte ihn dann, in der Wahl seiner Formen seiner natürlichen Anlage zu folgen?

[7]) Weiter als ins Jahr 597 dürfen wir nicht hinabsteigen, denn in Habakuks Prophetie fehlt jede Anspielung auf die Wegführung des Jojachin und der judäischen Aristokratie ins Exil.

[8]) Vgl. § 53. Der Unterschied besteht darin, dafs bei Jeremia aller Nachdruck auf die Volkssünden fällt und demgemäfs die Chaldäer fast ausschliefslich als die Vollstrecker der Strafgerichte Jahwes betrachtet werden, während Habakuk zwar nicht blind ist für Judas Verirrungen, aber doch einen viel tieferen Eindruck von den Gewaltthaten der Chaldäer empfangen hat und darum ihre Züchtigung für die erste Forderung der Gerechtigkeit Jahwes hält. Die Gegenüberstellung ist also nicht so scharf, wie J. H. T. de Vogel in seiner Abhandlung über *de strekking* (Tendenz) *van Habakuk's prophetie* (*Godg. Bijdr.* voor 1865, S. 897—927) behauptet hat; mit Unrecht wird denn auch (ibid. S. 915 ff.) Habakuks Prophetie als eine Streitschrift gegen Jeremia aufgefafst und mit der Vorlesung von dessen Weissagungen in Jojakims 5. Jahre in unmittelbare Verbindung gebracht.

Das Obige gilt nach § 76 nur von Kap. I, 2 — II, 8. Das Alter von Kap. II, 9—20 und von Kap. III, welche nicht unter einander zusammenhängen, ist nicht deutlich erkennbar. Es erscheint zweifelhaft, ob Kap. II, 9—20 wider eine bestimmte Person gerichtet ist und nicht vielmehr als eine freie Ausspinnung von Vs. 6*b* — 8 betrachtet werden mufs; in beiden Fällen ist der Abschnitt nachexilisch[9]). So verhält es sich auch mit Kap. III; jedoch wie lange nach dem Exil es entstanden ist, bleibt unsicher[10]).

[9]) Stade (l. c. S. 158 f.) bringt die beiden Stücke mit einander in Verbindung und kennzeichnet sie als „eine Schilderung eines späteren heidnischen oder heidnisch gesinnten Gegners der Gemeinde“, auslaufend „in einen Bittgesang der Gemeinde, welche im Vertrauen auf Gottes Weissagungen diesen um seine Hilfe bittet“. „Die Veranlassung“ — so fährt er fort — „und die Berechtigung, die alte Weissagung zur Unterlage dieser späteren Ausführungen zu benutzen, können nur darin gefunden werden, dafs damals die Gemeinde in einer Lage war, deren Ab- und Vorbild diese alte Weissagung zu sein schien. Wie jener alte Prophet erwartete auch sie Jahwes Erscheinen zum Gericht über einen heidnischen Feind und Bedrücker, durch welchen Gott ein Gericht hatte vollstrecken lassen; sie befand sich in Armut und Not, als wäre sie vom Chaldäer ausgeplündert, und hatte ihren Trost an jenem Worte des alten Propheten, dafs der Gerechte durch seine Treue lebt.“ Dies ist eine sehr anziehende Vorstellung, welche ich gerne übernehmen würde, wenn nicht 1) die liturgischen Bemerkungen zu Kap. III den Beweis lieferten, dafs dieses Gedicht aus einem Liederbuch genommen ist, aus welchem Kap. II, 9—20 unmöglich entlehnt sein kann, und 2) Übereinstimmungspunkte zwischen beiden Abschnitten vollständig fehlten, sodafs sich durchaus nicht ergiebt, dafs die Nöte, von denen die Klagen in Kap. III ausgehen, etwas mit dem viermal wiederholten „Wehe!“ in Kap. II, 9—20 gemeinsam haben. — Was nun das letztere Stück selbst betrifft, so stimmt Stades Inhaltsangabe desselben mit Vs. 9—11, 12, 15 wohl überein: dieselben Verse können gerichtet sein an einen Glücksucher, welcher sich irgendwo in Palästina niedergelassen hatte und von seinem Platze aus die Israeliten beunruhigte; aus Vs. 17 würde man dann noch folgern können, dafs er sich am Libanon vergriffen hätte. Aber pafst auf einen solchen „Raubritter“ auch Vs. 13 f. und 18—20? Sind dies nicht vielmehr allgemeine Sentenzen, von welchen die Heiden getroffen werden? Ist dies so, dann drängt sich uns von selbst die Vermutung auf, dafs ein nachexilischer Leser der Prophetie Habakuks, welcher von Kap. II, 6*b*—8 nicht befriedigt war, Strafandrohungen wider Frevler von mancherlei Art hinzugefügt hat, welche er fast sämtlich älteren Propheten entlehnte (über Vs. 9—11, 12—14 vgl. § 76 N. 5, 6; in Vs. 18—20 Nachbildung von *Jes.* XL ff.). In der That ist die sehr geringe Selbständigkeit von Vs. 9—20 ein wesentliches Bedenken wider die Annahme, dafs diese Verse von den Zeitverhältnissen eingegeben sind und auf bestimmte Personen und Thatsachen Bezug haben.

[10]) Vgl. § 76 N. 9, 10. Mit Vs. 10—15 stimmt *Ps.* LXXVII, 17—20 so sehr überein, dafs der eine Abschnitt von dem anderen abhängig sein mufs. Gegen Delitzsch (*Der Proph. Hab.* S. 119 ff.), welcher in *Ps.* LXXVII das Original sieht, erklärt sich mit Recht u. a. Hupfeld (*Psalmen* [1] III, 345 ff.; ed. Nowack II, 256 f.). Daraus folgt, dafs *Hab.* III in jedem Fall nicht zu den jüngsten nachexilischen Gedichten gehört, was doch bereits sowohl aus der Form als auch aus der Aufnahme in das Buch der Prophetieen Habakuks gefolgert werden dürfte; es kann sehr wohl in das V. oder sonst in das IV. Jahrhundert gehören.

VIII. Zephanja.

§ 78. Zephanjas Lebenszeit und Prophetieen.

Die Genealogie Zephanjas wird in der Aufschrift Kap. I, 1 bis auf Hiskia, wahrscheinlich den bekannten König dieses Namens[1], hinaufgeführt. Diese Aufschrift besagt ferner, dafs er prophezeite „in den Tagen des Josia, des Sohnes Amons, des Königs von Juda". Diese Zeitbestimmung findet in den Stellen, aus denen sich der historische Standpunkt der Propheten ableiten läfst, teils keinen Widerspruch, teils sogar ihre Bestätigung[2]). Weiter ergiebt sich aus den Mitteilungen über die religiösen Verhältnisse des Reiches Juda, dafs er vor der Reformation im 18. Jahre des Josia aufgetreten ist; aus Kap. I, 4 und 8 hat man mit Unrecht geschlossen, dafs seine Thätigkeit in eine spätere Zeit falle[3]). Ob seine Erwartung eines bald zu vollziehenden Strafgerichts mit den Zeitverhältnissen zusammenhängt, mufs sich aus der Kritik des nach ihm genannten Buches ergeben, welche uns zugleich lehren wird, ob es ihm ganz zuerkannt werden kann[4]).

[1]) Die Frage, ob Zephanja zu der Davidischen Familie gehörte, läfst sich nicht mit Sicherheit beantworten: dem Namen seines Urahnen Hiskia wird nicht hinzugefügt, dafs dieser König von Juda gewesen sei. Hieraus wird von manchen die Folgerung gezogen, dafs er diese Würde denn auch nicht bekleidet hat. Wenn dem aber so ist, was bewegt dann den Autor der Aufschrift, von dem gewöhnlichen Usus abzugehen, und nicht den Namen des Vaters allein anzugeben? Und warum bleibt er bei seinem höher Hinaufgehen bei Hiskia stehen, wenn dieser nicht eine allgemein bekannte Person ist? Die Lebenszeit Zephanjas giebt zu keinem Bedenken Anlafs: zwar liegt zwischen ihm und dem König Hiskia ein Geschlecht mehr als zwischen letztgenannten und Josia, dem Zeitgenossen des Zephanja, aber „man bedenke, dafs auf Manasse, obwohl er 55 Jahre regierte, ein Sohn von 22 Jahren (2 *Kön.* XXI, 1, 19) folgte: dieser war also ein Sohn des Alters, ein Umstand, welcher es begreiflich macht, dafs Josia, der Enkel des Manasse, ein Zeitgenosse Zephanjas, des Urenkels von Manasses Bruder Amarja war" (*Bijb. Woordenb. vor het Chr. gezin* III, 650).

[2]) Über die Vorwürfe der Abgötterei und Sittenlosigkeit siehe N. 3. Aus der Strafankündigung an Philistäa (Kap. II, 4—7), Moab und Ammon (Vs. 8—11 und die Kuschiten (Vs. 12) läfst sich nichts folgern. Es kann unter Josias Regierung eine bestimmte Veranlassung gegeben haben, über sie Klage zu führen und die Erwartung zu hegen, dafs Jahwe sie strafen werde; überdies kann der Prophet der Ansicht gewesen sein, dafs ihre frühere Schuld noch nicht gebüfst war; Sicherheit haben wir indessen in dieser Frage nicht. Dagegen pafst die Prophezeiung der Zerstörung Ninives, Kap. II, 13—15, in Verbindung mit dem Stillschweigen über den Feind, welcher die Stadt erobern wird, vollkommen in Josias Zeit.

[3]) Wir haben uns natürlich vor der irrigen Vorstellung zu hüten, als ob Josias Reformation den religiös-sittlichen Zustand des Reiches wie mit einem Zauberschlage verändert habe, denn auch aus den Prophetieen Jeremias geht das Gegenteil hervor. Wir würden aber bezweifeln müssen, ob sie wohl etwas ausgerichtet hätte, wenn *Zeph.* I, 4—6, 8 f., 12; III, 1—5 darnach geschrieben wären. Ist der *textus receptus* von Kap. I, 4 in Ordnung, so wird dort vorhergesagt, dafs Jahwe „den Rest Baals" (d. h. der Abgötterei) ausrotten werde, und man würde hierbei denken können an die götzendienerischen Dinge und Gebräuche, welche nach Josias 18. Jahre noch übrig geblieben waren. Indessen würde es dann noch annehmbarer sein, „den Rest der Abgötterei" mit Ewald aufzufassen als „die Abgötterei bis zum allerletzten Reste". Es weisen aber *τὰ ὀνόματα τοῦ Βάαλ* der LXX auf die Lesart הבעל (besser: שם) שמות hin, welche wohl ursprünglich sein wird (vgl. *Hos.* II, 19; *Sach.* XIII, 2). — Die in Kap. I, 8 erwähnten „Söhne des Königs" würden auf eins der späteren Jahre der Regierung Josias hinweisen, wenn damit die Söhne dieses selbigen Königs gemeint waren; jedenfalls waren in seinem 18. Jahre die beiden Ältesten, Jojakim und Joahas, erst 12 und 10 Jahre alt (2 *Kön.* XXIII, 36, 31), sodafs es einige Jahre zuvor schwerlich eine Veranlassung gab, ihnen Strafe anzukündigen. Aber es hindert uns nichts, בני המלך in weiterem Sinn aufzufassen und z. B. an Brüder des Josia zu denken; neben השרים passen sie sogar besser als die eigenen Kinder des regierenden Fürsten.

[4]) Gegen die Echtheit von Kap. II, 7—11; III, 14—20 sind von Oort in *Godg. Bijdr.* für 1865 S. 812—825 Bedenken geäufsert worden. Über Kap. III sagt Stade (*GdVI.* I, 644 N. 3): „Die Herleitung von Z. macht Schwierigkeiten, da manche Gedanken dieser Weissagung in jüngere Zeit zu weisen scheinen, so z. B. die Vorstellung, dafs Jahwe, um Zion zu belehren, vergeblich Völker gezüchtigt hat, die Hoffnung, dafs sich alle Heiden zu Jahwe bekehren und dieser als König und Heiland auf Zion thronen werde. Auch in C. 2 giebt übrigens einzelnes zu Bedenken Veranlassung, namentlich V. 1—3, V. 11." Diese Bedenken werden im Verlauf des Paragraphen Beachtung finden.

Das Thema der dem Zephanja zuerkannten Prophetie ist die Ankündigung des Tages Jahwes, d. h. des Gerichts über Juda und die Völker (Kap. I, 7, 14—16; vgl. 18; II, 2 f.). Er beginnt mit der Prophezeiung einer allgemeinen Vertilgung (Kap. I, 2 f.) und wendet sich dann an die Bewohner von Juda und insbesondere von Jerusalem, um ihnen die Strafe anzukündigen, welche sie wegen ihres Götzendienstes, ihrer Nachahmung fremder Sitten und Gewaltthaten treffen soll (Vs. 4—9). Schon ist er im Geiste Zeuge des Unheils, welches über die Bürger der Hauptstadt losbrechen wird (Vs. 10—13): nahe und unabwendbar ist der Tag, an dem Jahwes Zorn über alle Sünder sich ergiefsen wird (Vs. 14—18). Deshalb ermahnt er sein Volk, sich zu bekehren, auf dafs es im Gerichte bewahrt bleibe (Kap. II, 1—3), und darum zeichnet er die Vollstreckung des Urteils an den Philistern (Vs. 4—7), den Moabitern und Ammonitern (Vs. 8—11),

den Kuschiten (Vs. 12) und den Assyriern (Vs. 13—15). Soweit zeigt die Rede des Propheten einen regelmäfsigen Fortgang, und es giebt keine Gründe, an ihrer Authentie zu zweifeln [5]). Aber auch der folgende Abschnitt, Kap. III, 1—13, mufs ihm zuerkannt und als Fortsetzung derselben Rede betrachtet werden. Er wendet sich darin aufs neue an seine Mitbürger, beschreibt ihre vielfältigen Sünden und Unbufsfertigkeit (Vs. 1—7) und ermahnt sie, sich auf das allen Nationen bevorstehende Gericht vorzubereiten (Vs. 8); die Frucht davon wird sein, dafs sie einträchtig Jahwe dienen (Vs. 9 f.), und dafs Israel nach Ausrottung aller Hoffärtigen und Übertreter seinem Gotte anhangt, auf ihn vertraut und Ruhe und Sicherheit geniefst (Vs. 11—13). Zwar kehrt der Prophet hier zu dem Gegenstand von Kap. I, 2—II, 3, der Strafankündigung Judas, zurück; doch ist dies durchaus nicht befremdlich, vielmehr in Verbindung mit dem, was er über die Wirkung des Gerichts bei den Heiden und bei seinem Volke hinzusetzt, vollständig motiviert. Auch stimmen die Erwartungen, welche er in Hinsicht dessen ausspricht, mit den in Kap. II gegebenen Andeutungen völlig überein, und auch der Sprachgebrauch des Abschnittes spricht keineswegs für verschiedene Autoren [6]).

Einigermafsen anders steht es mit Kap. III, 14—20. Hier wird Jerusalem vor allem ermuntert, sich zu freuen über die Aufhebung des Gerichts, die Rückkehr der Verstreuten und den hohen Rang, welcher Israel unter den Völkern angewiesen ist. So konnte Zephanja zu seinen Zeitgenossen unmöglich sprechen. Die Annahme, dafs er sich in die Zukunft versetze und das Wort an das durch die Züchtigung gereinigte Israel richte, ist nicht unbedenklich [7]). Beachten wir ausserdem, dafs der Sprachgebrauch des Abschnittes für seine Einheit mit dem Vorhergehenden nicht spricht, und dafs er grofse Übereinstimmung mit manchen Deutero-Jesajanischen Prophetieen zeigt, so werden wir dazu geführt, ihn für eine jüngere Nachschrift zu halten, welche wahrscheinlich aus den ersten Jahren der nachexilischen Zeit herrührt [8]).

[5]) Auch nicht an der Authentie von Kap. II, 7—11 (Oort) oder von Kap. II, 1—3, 11 (Stade). Oort fand Bedenken besonders in שב שביתם (Vs. 7), erkennt aber nun selbst an (*ThT.* XIV, 157), dafs diese Formel bedeute: „er wird ihr Los wenden“, und nicht „er wird ihre Gefangenen zurückführen“, sodafs sie auch von Zephanjas Zeitgenossen gebraucht werden konnte; ferner in der Bedrohung Moabs und Ammons, zu der es in Josias Zeit keine bestimmte Veranlassung gegeben haben soll; doch siehe oben N. 2. — Welche Bedenken Stade gegen Kap. II, 1—3 hat, sagt er nicht; in Vs. 11 hindert ihn wahrscheinlich die Vorstellung, dafs Jahwe alle Götter der Erde vernichte und alle Küstenbewohner ihn anrufen werden, eine Erwartung, welche seiner

Ansicht nach der vorexilischen Zeit fremd ist. Doch siehe hiergegen § 42 N. 8, S. 38.

[6]) Die in N. 4 mitgeteilten Bedenken Stades sind nicht entscheidend. Warum der Prophet nicht klagen kann, dafs Juda sich durch die an anderen Nationen vollzogenen Strafgerichte nicht hat sagen lassen, vernehmen wir nicht von ihm. Über die Bekehrung der Heiden zu Jahwe (Vs. 9 f.) siehe N. 5. Die deutlichen Nachweise für die Echtheit wiegen m. E. sehr schwer. Kap. III, 6, 8 beziehen sich auf die Ankündigung des יום יהוה in I, II zurück; — Kap. III, 9 f. sind parallel mit II, 11; — III, 12 erinnert uns an II, 3. Vgl. ferner III, 6 (פנותם) mit I, 16; — III, 8*c* mit I, 18*b*; — III, 10 (כושׁ) mit II, 12; — III, 11 (עליזי גאותך) mit II, 10, 15; — III, 13 (שׁארית, ירעו ורבצו) mit II, 7, 9.

[7]) Das Bedenken liegt darin, dafs der Autor von Kap. III, 14—20 seine ermutigende Rede mit dem noch herrschenden sündigen Zustand nicht derartig in Verbindung bringt, wie wir das von Zephanja auf Grund von Kap. I, 2—III, 13 erwarten würden. Das einzige „Jahwe hat eure Gerichte (die Gerichte über euch) beseitigt“, Vs. 15*a*, würde in der Schätzung dieses Propheten unzureichend gewesen sein. Dagegen kann man nicht vorbringen, dafs der Abschnitt, wenn er von Z. herstammt, nicht allein dasteht, sondern mit all dem Vorhergehenden oder wenigstens mit Kap. III, 1—13 eng zusammenhängt. Denn wäre dem so, so würde der Anfang anders, weniger abrupt, lauten. Vgl. ferner Oort l. c. S. 822 f.

[8]) Die einzigen Berührungspunkte mit der echten Prophetie finden sich in Vs. 15 (יהוה בקרבך) vgl. mit III, 5, und in Vs. 20 (בשׁובי את־שׁבותיכם) vgl. mit II, 7. Die ll. pp. aus *Jes.* XL—LXVI sind LII, 1 ff.; LIV, 1 ff.; LX, 1 ff. u. s. w. Es ist ein und derselbe Ton, welcher hier und dort angeschlagen wird, wahrscheinlich also auch ungefähr dieselbe Zeit. Siehe oben § 49.

In Verbindung mit den Resultaten der vorhergehenden Untersuchung darf nun als höchst wahrscheinlich angenommen werden, dafs Zephanja aus Anlafs des Nahens der scythischen Räuberhorden aufgetreten ist (§ 52 N. 12). Diese Annahme rechtfertigt einesteils seine Überzeugung, dafs „der Tag Jahwes“ in kurzem anbrechen werde, anderenteils die Unbestimmtheit der Vorstellung, welche er sich von diesem Tage bildet[9]). Seiner Erwartung hinsichtlich der Zukunft hat demgemäfs die Wirklichkeit nicht entsprochen. Doch hat er seinen Zweck nicht verfehlt; denn wenn unsere Zeitbestimmung richtig ist, so hat seine Predigt zur Bereitung des Bodens für Josias Reformation das Ihrige beigetragen[10]).

[9]) Nichts ist deutlicher, als dafs Z. auf einer gegebenen Grundlage fortbaut. Sein „Tag Jahwes“ ist keine neue Vorstellung, sondern bereits von früheren Propheten angekündigt, in deren Fufsstapfen er tritt. Hie und da zeigt sich denn auch, dafs er ihnen folgt, z. B. Kap. I, 13 (*Am.* V, 11); I, 18 (*Jes.* X, 23; XXVIII, 22); II, 8, 10 (*Am.* I, 13; *Jes.* XVI, 6); III, 10

(*Jes.* XVIII, 1, 7) u. s. w. Nichtsdestoweniger wird er wohl nicht auf die Idee gekommen sein, dafs nun bald dieser Tag anbrechen werde, ohne dafs die Verhältnisse darauf hinzuweisen schienen. Das — wahrscheinlich übertriebene — Gerücht von dem Einfall der Scythen und den von ihnen angerichteten Verwüstungen kann diese Überzeugung in ihm geweckt haben. Kap. I, 12 f., 16 steht ihm offenbar ein feindliches Heer vor dem Geiste; so auch in Kap. II, 4 ff. Indessen nennt er den Feind nirgends, und er hat sicherlich nicht nachgedacht über die gröfsere oder geringere Wahrscheinlichkeit, dafs die Scythen gerade die von ihm genannten Völker überfallen werden: Jahwe wird Gericht halten, ein allgemeines Gericht (Kap. I, 2 f.), und dafs dies nun bald geschehen wird, das folgert er aus dem, was ihm über die Scythen zu Ohren gekommen ist. Bei dieser Annahme sind die Bedenken hinfällig, welche u. a. Straufs (*Vat. Zeph.* p. XVII—XXIII) und Delitzsch (*Der Proph. Habakuk* S. XVII f.) gegen die Erklärung der Prophetie Zephanjas aus dem scythischen Einfall vorgebracht haben.

[10]) Die Prophetie wird immer zu den nicht erfüllten gehören, auch wenn man sie anders auffafst, als oben geschehen ist, und dabei an die Chaldäer als die Ausführer des Rates Jahwes denkt. Haben sie denn die Philister und Moab und Ammon ausgerottet oder weggeführt zum Vorteil Judas, wie Kap. II, 7, 9 prophezeit wird? Vielmehr beachte man, dafs Zephanjas Bedrohungen bedingungsweise stattfinden und die Bekehrung Judas und Jerusalems im Auge haben (Kap. II, 2 f.; III, 8). In Verbindung mit der Thatsache, dafs Josias Reformation offenbar gegen die Gebräuche gerichtet war, welche der Prophet Kap. I, 4—6, 8 f. bekämpft, ist also der Satz, dafs er wenigstens bis zu einem gewissen Grade sein Ziel erreicht habe, völlig gerechtfertigt.

IX. Haggai.

§ 79. Haggai; die Zeit seines Auftretens und der Inhalt seiner Prophetieen.

Nach der Rückkehr der jüdischen Gefangenen in ihr Vaterland (536 v. Chr.) wurde der Wiederaufbau des jerusalemischen Tempels zwar geplant und vorbereitet, aber wahrscheinlich infolge des Gegenwirkens der Samaritaner nicht begonnen (vgl. Teil I, 2 S. 174 f.). Im 2. Jahre der Regierung des Darius Hystaspis (520 v. Chr.) traten zu Jerusalem die Propheten Haggai und Zacharia ben Iddo auf und wufsten durch ihre Ansprachen das Volk zu bewegen, Hand an das Werk zu legen, mit dem Erfolge, dafs der Tempel vier Jahre später (516 v. Chr.) vollendet wurde (*Esra* IV, 24; V, 1 f.; VI, 14 f.).

Von Haggai sind uns in dem nach ihm genannten Buche chronologisch geordnet folgende vier Prophetieen erhalten:

I. Kap. I, 1—15 [Kap. I, 1—II, 1]. Am 1. Tage des 6. Monats des 2. Jahres des Darius tritt Haggai als Prophet auf und ermahnt

Serubbabel, Josua und das ganze Volk, den Tempelbau nicht länger liegen zu lassen, denn die Vernachlässigung des Werkes ist Schuld an dem Miſswachs und der Hungersnot, mit der die junge Kolonie zu kämpfen hat (Vs. 1—11). Das Wort des Propheten findet Eingang: das Volk beginnt, von ihm dazu ermuntert, die Arbeit am 24. Tage desselben Monats (Vs. 12—15 [II, 1]).

II. Kap. II, 1—9 [II, 2—10]. Diejenigen, welche den Tempel Salomos geschaut hatten, werden bei dem Anblick des zweiten, viel unansehnlicheren Gotteshauses durch die Prophezeiung getröstet, daſs seine Herrlichkeit die des ersten übertreffen werde, wenn erst die Heiden von Jahwe zu der Religion Israels bekehrt sein werden [1]). Die Prophetie datiert vom 21. Tage des 7. Monats desselben Jahres.

III. Kap. II, 10—19 [II, 11—20]. Die Opfer des unreinen Volkes waren selbst unrein und hatten demzufolge Jahwe nicht gefallen; deshalb hatte er sie mit Mangel an Lebensmitteln heimgesucht; von nun an aber wird er sie segnen. Ausgesprochen am 24. Tage des 9. Monats desselben Jahres.

IV. Kap. II, 20—23 [II, 21—24]. An demselben Tage richtet der Prophet das Wort an Serubbabel und ermutigt ihn mit der Aussicht, daſs Jahwe, wenn er die bestehende Ordnung der Dinge umkehrt (vgl. Kap. II, 6 f.), ihn, den er auserkoren habe, beschirmen werde [2]).

Diese Ansprachen sind ohne Zweifel von Haggai selbst — von dessen Person wir übrigens nichts wissen [3]) — aufgezeichnet und geordnet worden. Sie sind einfach und kunstlos, ohne groſsen Schwung. Aber hervorgegangen aus den Verhältnissen und berechnet auf die Bedürfnisse der Zeit, haben sie ihre Wirkung nicht verfehlt [4]).

[1]) Daſs diese Prophezeiung sich nicht erfüllt hat, braucht kaum in Erinnerung gerufen zu werden. Die Bekehrung der Heiden soll nach Haggais Erwartung (Kap. II, 6 f., 21 f.) infolge eines Eingreifens Jahwes in den natürlichen Lauf der Dinge stattfinden. Diese Überzeugung war ohne Zweifel die Frucht des Lesens früherer Propheten; in der Wirklichkeit, in der der Prophet lebte, fand sie keinen Anknüpfungspunkt und lebte trotzdem fort.

[2]) Aus Vs. 23 geht hervor, daſs Haggai die Umkehrung der Dinge in kurzem, wenigstens zu Serubbabels Lebzeiten, erwartet. Diesem wird hier derselbe hohe Rang zuerkannt, welcher in manchen vorexilischen Prophetieen von einem zukünftigen König aus Davids Geschlecht eingenommen wird.

[3]) Aus Kap. II, 3 folgert Ewald (*PdAB.* [2] III, 178), daſs Haggai selbst einer jener wenigen war, welche den Salomonischen Tempel geschaut hatten. Das ist möglich, aber unbeweisbar. Die sonderbare Meinung einiger Kirchenväter (vgl. Hieronymus ad Cap. I, 13), daſs Haggai ein Engel gewesen sei, ist aus Miſsverständnis von Kap. I, 13 hervorgegangen.

[4]) Insbesondere benutzt Haggai in seiner ersten und dritten Prophetie den in Judäa herrschenden Mifswachs, welchen er vom religiösen Gesichtspunkte aus betrachtet und für eine Offenbarung der Unzufriedenheit Jahwes hält. Letztere Weissagung, Kap. II, 10—19, ist an die von den Priestern auf Haggais Fragen gegebene Antwort angeknüpft (Vs. 11—13) und dadurch lebendiger und anschaulicher als die übrigen. — Vgl. ferner über Haggais Stil und Sprache Köhler, *Die nachexil. Propheten* I, 26—31; über die Aufschriften von *Ps.* CXXXVIII, CXLV—CXLVIII und noch etlicher anderer Psalmen in einigen alten Übersetzungen, in denen Haggai mit Sacharja als Dichter genannt wird, ebd. S. 32 f. und unten Hauptstück XVI.

X. Sacharja.

§ 80. Die Teile des Buches Sacharja. Inhalt und Eigenartigkeit des ersten Teiles, Kap. I—VIII.

Die 14 Kapitel des Buches *Sacharja* sind Jahrhunderte lang einem einzigen Autor, Sacharja ben Berechja ben Iddo (Kap. I, 1, 7 vgl. VII, 1, 8) zuerkannt worden, welcher nach Kap. I, 1, 7; VII, 1 im 2. und im 4. Jahre des Darius Hystaspis thätig war und also ohne Zweifel mit Sacharja ben Iddo zu identifizieren ist, von dem wir aus *Esra* V, 1 f.; VI, 14 f. wissen, dafs er in erstgenanntem Jahre mit Haggai den Anstofs zum Bau des jerusalemischen Tempels gab.

Wirklich sind, wie sich sogleich näher ergeben wird, Kap. I—VIII von diesem Propheten geschrieben. Doch unterscheiden sich Kap. IX—XI und XII—XIV, welche mit besonderen Aufschriften (Kap. IX, 1; XII, 1) versehen sind, in denen kein Autor genannt wird, in auffallender Weise von Kap. I—VIII und können unmöglich von ein und derselben Hand herrühren. Ob sie zusammen ein und denselben Autor haben, und wann sie entstanden sind, darüber gehen die Ansichten vorläufig noch weit auseinander[1]). Auf die gesonderte Behandlung der drei Teile (§ 80—82) folgt die Zusammenfassung der gewonnenen Resultate und das Endresultat in betreff des Ganzen (§ 83).

[1]) Die Geschichte der kritischen Untersuchung der Bestandteile des Buches *Sacharja* wird dargestellt u. a. von Hengstenberg, *Beitr. zur Einl. ins A. T.* I, 361 ff.; von Ortenberg, *Die Bestandteile des Buches Zach.* S. 1—13; Bleek, *Einl.* S. 553 f.; Wright (vgl. S. 308) p. XXV sqq. Die Anführung von *Sach.* XI, 12 als eines Ausspruches Jeremias bei dem Evangelisten *Matthäus* (Kap. XXVII, 9) veranlafste den englischen Theologen Joseph Mede († 1638), Kap. IX—XI dem Sacharja abzusprechen und dem Jeremia zuzuerkennen. Ihm folgten darin nach seine Landsleute Hammond,

Kidder, Whiston und Newcome († 1800), von denen einige auch die Echtheit von Kap. XII—XIV in Zweifel zogen. In Deutschland wurde die kritische Frage aufgeworfen von B. G. Flügge (*Die Weiss., welche bei den Schriften des Proph. Sacharja beigebogen sind, übersetzt und krit. erläutert*, 1784) und seit dieser Zeit von sehr vielen, wenn auch in verschiedenem Sinne beantwortet. Die Echtheit des ganzen Buches ist vertreten worden aufser von Hengstenberg, Hävernick, Keil, M. Baumgarten, W. Neumann, noch von F. B. Koester, Burger (vgl. S. 307); de Wette, *Einl.*[6] S. 372 ff.; Umbreit, *Prakt. Comment.* IV, 2 S. 351 ff.; Stähelin, *Einl.* S. 320—328; Wright und anderen. Dagegen werden Kap. IX—XIV vor das Exil gelegt und zwei verschiedenen Propheten zuerkannt u. a. von Ewald (*PdAB.*[2] I, 248 ff.; II, 52 ff.); Hitzig-Steiner (S. 367 ff.); Bunsen (*Gott in der Gesch.* I, 449 ff.); Bleek (S. 308 genannt und *Einl.*[4] S. 438—449); von Ortenberg (a. a. St.); Reufs (*Gesch.* S. 266 ff.; 332 ff.); Duhm (*Theol. der Proph.* S. 141 ff.; 225 ff.); von Orelli; Schultz (*Altt. Theol.*[4] S. 64, 224) und vielen anderen. Einigen früheren Kritikern folgend, vertritt Stade in seiner wichtigen Abhandlung *Deuterosacharja, Eine kritische Studie* (*ZatW.* I, 1—96; II, 151—172, 275—309) die These, dafs *Sach.* IX—XI und XII—XIV von einer einzigen Hand herrühren und in die nachexilische Zeit, genauer in die griechische Periode, gehören. Seine Ansicht fand bei vielen völlige oder teilweise Zustimmung, u. a. bei Wellhausen (*Encycl. Brit.*[9] art. *Zechariah*; vgl. was er bereits früher schrieb *Proll.*[3] S. 422, 438); Robertson Smith (*Proph.* S. 412); Cheyne (*Jewish Quart. Rev.* I, 76—83). Siehe ferner § 81, 82.

Der erste Teil des Buches *Sacharja*, Kap. I—VIII, besteht aus drei Abteilungen von sehr ungleichem Umfang. Die erste, Kap. I, 2—6, enthält eine ernste Ermahnung zur Bekehrung, welche sich gründet auf das, was die früheren Propheten zu den Vorfahren geredet, und was diese letzteren zu ihrem eigenen Unglück vernachlässigt hatten. Diese Rede gehört in den 8. Monat des 2. Jahres der Regierung des Darius (Kap. I, 1). Die zweite Abteilung, Kap. I, 7—VI, 8, wozu Kap. VI, 9—15 als Anhang gehört, datiert vom 24. Tag des 11. Monats desselben Jahres (Kap. I, 7). Sie enthält acht prophetische Gesichte, welche die nächste und die entferntere Zukunft der Theokratie betreffen; der Anhang berichtet von einer symbolischen Handlung des Propheten, welche die Ankündigung des Erscheinens des Messias zum Zweck hat[2]). Die dritte Abteilung, Kap. VII, VIII, wird von der Aufschrift (Kap. VII, 1) für den 4. Tag des 9. Monats des 4. Jahres des Darius angegeben und enthält die Antwort des Propheten auf eine Frage über das fortdauernde Feiern der Fasttage, welche seit der Zerstörung Jerusalems in Gebrauch gekommen waren (Vs. 2 f.). Sacharja erklärt, auf welche Weise Jahwe sich gedient wissen will, und warnt vor Wiederholung der Sünden der Väter, welche so traurige Folgen gehabt hatten (Kap. VII, 4—14); darnach schildert

er bis ins Einzelnste die Messianische Zeit, in der das Fasten in Freude verkehrt werden wird (Kap. VIII, 18 f.), und die Heiden sich getrieben fühlen werden, die Gemeinschaft mit Israel zu suchen (Vs. 20—23); mit Ermahnungen zur Rechtschaffenheit und Aufrichtigkeit wechseln diese Zusagen ab (Vs. 16, 17).

[2]) Hier folge eine ausführlichere Übersicht über den Inhalt der acht Visionen und des daran angeknüpften Abschnittes, Kap. VI, 9—15. I. Kap. I, 8—17. Ein Mann, welcher auf einem roten Pferd sitzt, der Anführer vieler anderer Reiter, berichtet von seinem Zuge durch die Heidenwelt: alles ist dort ruhig (Vs. 8—11); wird denn Jahwe sich nimmermehr über sein Volk erbarmen (Vs. 12)? Sicherlich wird er sich Israels annehmen, die behagliche Ruhe der Heiden stören und Jerusalem, wo jetzt seine Wohnung aufgerichtet wird, verherrlichen (Vs. 13—17). — II. Kap. II, 1—4 [I, 18—22]. Vier Hörner, Sinnbilder der Feinde, welche Israel miſshandelt und zertreut haben, werden von vier Schmieden, welche symbolisch die göttlichen Strafgerichte darstellen, niedergehauen. — III. Kap. II, 5—17 [II, 1—13]. Ein Engel mit einer Meſsschnur geht aus, Jerusalem zu messen: die Stadt wird stark ausgebreitet werden, nachdem Jahwe über ihre Feinde Gericht gehalten hat, und viele von ihnen sich ihm unterworfen und ihren Einwohnern sich angeschlossen haben. — IV. Kap. III. Der Hohepriester Josua erscheint vor Jahwes Angesicht, beladen mit den Sünden des Volkes, und wird von dem Satan angeklagt, aber auf göttlichen Befehl gereinigt (Vs. 1—5); darauf wird er ermutigt durch die Aussicht auf das Erscheinen des Messias, welcher hier (vgl. *Jes.* XI, 1; *Jer.* XXIII, 5; XXXIII, 15) als צֶמַח, Sproſs (Vs. 6—10) angekündigt wird. — V. Kap. IV, 1—7 und 8—14 sind zwei Teile ein und derselben Vision: es ist die von dem goldenen Leuchter mit den sieben Lampen und den daneben stehenden Olivenbäumen. Der Sinn ist folgender: der Tempelbau wird, von Jahwes Geist geleitet, rasch gefördert werden; die Priesterschaft und das Stammhaus Davids (Josua und Serubbabel) sind von Gott dazu bestimmt, seinen Geist — welcher in der Vision durch das in den Lampen brennende Öl dargestellt wird — auf Israel zu übertragen und zu nähren. — VI. Kap. V, 1—4. Eine fliegende Rolle von groſser Ausdehnung, welche von dem Propheten geschaut wird, ist mit Verfluchungen über Diebe und Meineidige beschrieben. — VII. Kap. V, 5—11. Eine Epha, in welcher die Sünden des Volkes verschlossen sind, wird von zwei fremden Gestalten aufgenommen und nach dem Lande Sinear fortgeführt. — VIII. Kap. VI, 1—8. Vier Wagen, mit Pferden von verschiedener Farbe bespannt, überbringen die Urteile Jahwes nach den verschiedenen Gegenden des Erdbodens. — Kap. VI, 9—15. Drei zu Babel wohnhafte Juden, Cheldai (so lese man auch in Vs. 14 statt Chelem), Tobia und Jedaja hatten eine Pilgerfahrt nach Jerusalem gemacht und waren bei Josia ben Zephanja eingekehrt; infolge des von Jahwe erteilten Befehles nimmt der Prophet das von ihnen mitgebrachte Silber und Gold in Empfang, läſst davon Kronen verfertigen und setzt dieselben auf das Haupt (Serubbabels und ?) Josuas (Vs. 10 f.); dabei verkündigt er das Erscheinen des Messias (צמח vgl. III, 8), welcher in Pracht herrschen und mit den Priestern Frieden halten wird; darnach müssen die Kronen in dem Tempel aufbewahrt werden als Denkzeichen der Teilnahme, welche die Männer aus Babylon und

ihr Gastfreund zu Jerusalem (welcher hier, in Vs. 14, Chen ben Zephanja genannt wird) an den Tag gelegt haben (Vs. 14), und als Sinnbild des Zulaufs der entferntesten Völker, welche einmal nach Jerusalem heraufziehen werden (Vs. 15). — Über die Lesart und Erklärung von Vs. 11 und 13 herrscht grofse Meinungsverschiedenheit, wie überhaupt hinsichtlich der Bedeutung der prophetischen Gesichte, Kap. I, 7—VI, 8, nicht selten auch infolge der Dunkelheit der Symbolik Sacharjas, sehr weit auseinandergehende Meinungen vorgetragen werden.

Die Reden des Sacharja an das Volk und seine Anführer zur Erregung ihres Interesses am Tempel und des Eifers, denselben aufzubauen (vgl. *Esra* V, 1 f.), sind uns nicht bewahrt geblieben. Die Prophetieen, welche wir besitzen, haben nicht allein eine andere Tendenz, sondern werden auch durch ihre Aufschriften (Kap. I, 1, 7; VII, 1) in die Zeit gelegt, in der der Tempelbau bereits begonnen hatte, d. h. sie fallen später als auf den 24. Tag des 6. Monats des 2. Jahres der Regierung des Darius (*Hagg.* I, 15). Nichtsdestoweniger stehen einige unmittelbar und andere mittelbar mit dem grofsen Werke in Zusammenhang: unmittelbar die prophetischen Aussprüche über Josua und Serubbabel, die Anführer des Volkes (Kap. III, IV); mittelbar die Messianischen Prophetieen, sofern diese bestimmt und geeignet waren, den Mut der Juden lebendig zu erhalten. Aber während der Tempelbau der eigentliche Gegenstand der Prophetieen Haggais ist, geht Sacharja vielmehr davon aus, und die Ankündigung der Zukunft ist für ihn Hauptsache.

Die Prophetieen Sacharjas sind in mehr als einer Hinsicht eigenartig. Beachtung verdient vor allem, dafs er sich eng an die früheren Propheten anschliefst, auf die er sich ausdrücklich beruft Kap. I, 4—6; VII, 7, 12, und deren Gedanken er übernimmt und näher ausarbeitet [3]). Dieser Mangel an Selbständigkeit läfst uns schon vermuten, dafs seine Schrift viel eher das Produkt ruhigen Nachdenkens und stiller Überlegung ist als das eines prophetischen Enthusiasmus. Diese Vermutung wird völlig bestätigt durch den Stil seiner Weissagungen, welcher keine auffallenden Mängel zeigt — wie auch seine Sprache relativ sehr rein ist [4]) — sich aber auch kaum über die gewöhnliche Prosa erhebt [5]). Vor allem aber tritt die Eigentümlichkeit seiner Prophetieen in der zweiten Abteilung (Kap. I, 7—VI, 8) zu Tage. Noch in unserer Zeit wird die Ansicht vertreten, dafs Sacharja dort einfach wiedergiebt, was ihm in nächtlichen Visionen oder Träumen (Kap. I, 8) von Jahwe gezeigt ward [6]). Doch alles spricht auch hier — ebenso wie bei manchen älteren Propheten, besonders bei Ezechiel (§ 60 N. 11—13) — für die Annahme, dafs

der Prophet die visionäre Form als Einkleidung benutzt. Dazu werden wir geführt, wenn wir einerseits auf den Charakter der von Sacharja geschilderten Szenen, und auf ihr Verhältnis zu dem darin ausgedrückten prophetischen Gedanken, andererseits auf die bedeutende Rolle achten, welche darin die Engel spielen. Ebenso natürlich, wie sich dies alles aus dem Zeitalter und der Subjektivität des Propheten erklärt, ebenso unmöglich erscheint die Ableitung aus unmittelbarer, göttlicher Offenbarung[7]). Die ausdrückliche Erklärung des Sacharja, dafs er mitteilt, was er geschaut hatte, würde nur dann eine wesentliche Einwendung gegen diese Auffassung bedeuten, wenn man nachweisen könnte, dafs für den Propheten selbst nicht der Inhalt, sondern die Form seiner Prophetieen Hauptsache war. War er sich bewufst, dafs er „das Wort Jahwes" verkündigte — dies spricht er zu wiederholten Malen aus[8]) — so konnte er mit vollständiger Freiheit für dasselbe eine Form wählen, welche ihm die geschickteste zu sein schien[9]). In seiner Wahl liefs er sich leiten von dem Geist der Zeit, von seiner eigenen Anlage und von dem Beispiel des Ezechiel, mit dem er die spätere Entwicklung des israelitischen Prophetentums vergegenwärtigt.

[3]) Man vgl. Kap. I, 12 mit *Jer.* (XXV, 11 f.); XXIX, 10; — Kap. II, 17 mit *Hab.* II, 20; — Kap. III, 2 mit *Am.* IV, 11; — Kap. III, 8; VI, 12 mit *Jes.* XI, 1; *Jer.* XXIII, 5; XXXIII, 15; — Kap. III, 10 mit *Micha* IV, 4; — Kap. VIII, 4 mit *Jes.* LXV, 20; — Kap. VIII, 13 mit *Zeph.* III, 16; — Kap. VIII, 19 mit *Jer.* XXXI, 13; — Kap. VIII, 21 mit *Jes.* II, 3; *Micha* IV, 2; — Kap. VIII, 23 mit *Jes.* IV, 1. Die Zahl der Parallelstellen liefse sich leicht vermehren. Mehr als ihre Anzahl aber verdient ihr Charakter unsere Aufmerksamkeit. Wenn Sacharja Kap. III, 8; VI, 12 das Wort צֶמַח als Eigennamen des Messias gebraucht, oder Kap. III, 10 mit wenigen Worten auf Michas bekannte Prophetie hinweist, so zeigt er, dafs er in anderer Art und Weise die Schriften seiner Vorgänger benutzt als die Propheten einer früheren Periode.

[4]) Vgl. Köhler a. a. O. II, 26 f. Die Reinheit der Sprache des Sacharja mufs sicherlich zum Teil auch aus seiner Abhängigkeit von früheren Mustern erklärt werden.

[5]) Nur hin und wieder, z. B. Kap. II, 10—17; VII, 9 f., ist seine Rede rhythmisch. Gewöhnlich bedient er sich einfach der Prosa, nicht nur, wenn er die Visionen erzählt, sondern auch in der ersten und der dritten Abteilung seiner Schrift. Die Dunkelheit seiner Prophetieen entsteht nicht aus dem dichterischen Schwung, welcher sie kennzeichnet, sondern vielmehr aus dem nicht immer natürlichen Zusammenhang zwischen dem Bilde und dem durch dasselbe ausgedrückten Gedanken; zuweilen auch aus der mangelhaften Unterscheidung der Personen, welche redend eingeführt werden (Kap. I, 9—11; II, 7 f.; vgl. auch IV, 11—14; VI, 12, Stellen, bei denen die Unsicherheit in der Erklärung offenbar auf Rechnung des Propheten selbst kommen mufs).

[6]) U. a. von Köhler a. a. O. II, 22 ff., 42 ff. Als Gründe, aus denen Jahwe sich in der Form von Visionen dem Sacharja offenbarte, nennt er (S. 50): 1) Jahwe wollte seinem Diener etwas anderes und etwas mehr mitteilen als einzelne und fragmentarische „Belehrungen"; 2) er wollte sie zugleich für die Uneingeweihten gleichsam einhüllen. Das Eigentümliche der Vision besteht nämlich darin, dafs sie in eine Überfülle von Gedanken und Wahrheiten umgesetzt werden kann, aber — nur von denen, welche fähig sind, die Verborgenheiten des Königreichs Gottes zu verstehen.

[7]) Wer die Gesichte Sacharjas ohne Vorurteil verfolgt, kann schwerlich leugnen, dafs ihn die supranaturalistische Erklärung derselben unbefriedigt läfst. Sie schreibt nicht allein die prophetischen Gedanken, sondern auch ihre Einkleidung Jahwe zu und sieht sich infolge dessen genötigt, alle ihr anklebenden Mängel zu bestreiten, und hier zu bewundern, was sie sonst als Produkt eines früheren Jahrhunderts würdigen, aber sicherlich nicht unbedingt gutheifsen würde. Dazu kommt, dafs der Zusammenhang zwischen Sacharjas Eigenart und der Zeit, in welcher er auftrat, unverkennbar ist; für den Supranaturalisten ist dieser Zusammenhang ganz zufällig, höchstens eine göttliche Accommodation; die organische Auffassung des Prophetismus versteht den Zusammenhang und findet darin eine kräftige Stütze. — Die Erscheinungen, auf welche oben die Aufmerksamkeit gelenkt wurde, fallen beim Lesen der zweiten Abteilung deutlich ins Auge; wir nennen darum nur einige Beispiele. 1) Wie fanatisch und tückisch Sacharjas Visionen sind, mag aus Kap. V, 5—11 sich ergeben. Den dort ausgesprochenen Gedanken, dafs Jahwe die Sünden seines Volkes beseitigen werde, lassen wir in seiner Bedeutung bestehen. Wozu aber die sonderbare Einkleidung dieser einfachen Idee? Die Gottlosigkeit, als Frau dargestellt, welche in der Epha sitzt und vermittelst eines bleiernen Deckels darin eingeschlossen ist? Die beiden Frauen mit Storchflügeln? Die Überbringung der Epha nach dem Lande Sinear? 2) Mit gleichem Rechte, wie wir Kap. V, 5—11 phantastisch nennen, können wir Kap. IV mit dem Namen einer sehr gesuchten und unnatürlichen Vorstellung belegen. Man vergleiche vor allem Köhler a. a. St. II S. 137 ff.: trotz seinem durchgängigen Bestreben, die hier angewandte Symbolik zu rechtfertigen und ihren tiefen Sinn zu Tage zu fördern, gerät er offenbar hie und da bei der Erklärung der Einzelheiten in Verlegenheit. 3) Sacharjas Angelologie ist relativ sehr entwickelt. Man vergleiche seine Aussprüche über „den Engel Jahwes", Kap. I, 11; III, 1, 3, 5 f.; über „den Engel, welcher in ihm sprach," Kap. I, 9, 13; II, 2, 7; IV, 1, 4 f.; V, 5, 10; VI, 4; über den Satan, Kap. III, 1, 3. Auf einer Linie mit diesen Stellen — welche hier nicht näher erklärt werden können — stehen Kap. III, 9; IV, 10 (die sieben Augen Jahwes), insofern auch dort spätere Vorstellungen, welche wahrscheinlich unter dem Einflufs des Pârsismus sich entwickelt haben, von dem Propheten zur Einkleidung seiner Gedanken benutzt werden.

[8]) Die Formeln, durch welche der göttliche Ursprung des prophetischen Wortes gewöhnlich angedeutet wird, kommen bei Sacharja in grofser Menge vor. Vgl. Kap. I, 3 (dreimal), 4 (zweimal), 14, 16 f.; II, 9 f., 12, 14 u. s. w. Auch der Gedanke, dafs der Erfolg seine Sendung von Jahwe bestätigen werde, wird öfters ausgesprochen, Kap. II, 13, 15; IV, 9; VI, 15.

[9]) Vgl. oben § 40 N. 8—10.

§ 81. Der zweite Teil des Buches Sacharja, Kap. IX—XI und XIII, 7—9.

Sach. IX—XI läfst sich in drei einzelne Prophetieen zerlegen. Die erste, Kap. IX, enthält die Ankündigung eines Gerichtes über Damaskus, Tyrus, Sidon und die Philister (Vs. 1—8), des Messias als Friedefürsten (Vs. 9 f.) und der Rückkehr der ins Exil weggeführten Israeliten in ihr Vaterland, wo Jahwe, nachdem er sie über ihre Feinde hat triumphieren lassen, sie ferner beschirmen und segnen wird (Vs. 11—17). Die zweite Prophetie, Kap. X, — welche mit der ersten verwandt und nach Ansicht einiger damit zu verbinden ist — enthält nach einer Ermahnung, Jahwe anzurufen und nicht auf die Teraphîm zu vertrauen (Vs. 1 f.), die Beschreibung einesteils des Sieges, welchen Juda, angeführt von neuen Führern, in Verbindung mit Ephraim über seine Feinde davonträgt (Vs. 3—7), andernteils der Rückkehr der verbannten Ephraimiten und die Erniedrigung von Assur und Egypten (Vs. 8—12). Die dritte Prophetie, Kap. XI, beginnt mit der Ankündigung einer Verwüstung der nördlichen Gegenden des Landes (Vs. 1—3), welche auch als ein selbständiges Stück betrachtet werden kann, und beschreibt darnach in eigentümlicher sinnbildlicher Form zuerst die Lösung des Bandes zwischen Jahwe und seinem Volke (Vs. 4—14), darnach die Bestrafung eines thörichten Hirten, welcher das Volk vernachlässigt und mifshandelt hatte (Vs. 15—17)[1]).

Mit dem letzten Unterteil der dritten Prophetie, Kap. XI, 15—17, ist der Abschnitt Kap. XIII, 7—9 so nahe verwandt, dafs wir ihn als Fortsetzung von Kap. XI betrachten müssen, auch wenn wir nicht imstande sind, von seiner Umstellung hinter Kap. XIII Rechenschaft zu geben, welche um so mehr befremdet, da er weder mit Kap. XIII, 2—6 noch mit Kap. XIV auch nur scheinbar zusammenhängt. Der Abschnitt prophezeit den Tod eines Hirten und die Ausrottung von zwei Dritteln des Volkes, welcher die Bekehrung des Restes zu Jahwe folgt[2]).

[1]) *Sach.* IX—XI bietet den Auslegern nicht geringe Schwierigkeiten. Für die nähere Erwägung obiger Übersicht lenke ich nur auf das Hauptsächlichste die Aufmerksamkeit. Übrigens vergleiche man die Kommentare und die Monographieen über diese Kapitel (oben S. 307 f.), insbesondere in der Abhandlung von Stade die „Analyse des Inhaltes von *Zach.* 9—14“ (*ZatW.* I, 14 ff.).

Kap. IX. Ist der Text von Vs. 1 unverdorben, so mufs דְּבַר־יְהוָה mit dem Folgenden verbunden werden. Das Gericht beginnt im Norden — über Hadrach vgl. Schrader, *KAT.*[2] S. 453 — und bewegt sich weiter in südlicher Richtung. Die Suffixe in Vs. 7 können sich beziehen auf מַמְזֵר in Vs. 6, oder

auf die Philister, welche dann als ein Ganzes betrachtet und darum durch das *pron.* 3 *p. s.* bezeichnet werden; statt אַלֻּף, Stammhaupt, lies אֶלֶף, Stamm; in Vs. 8 statt מִצָּבָה (d. h. מִצָּבָא) מַצָּבָה, „verstärkter Posten". Der Übergang von Vs. 9 f. zu Vs. 11 ist sehr abrupt; letztgenannter Vers ebenso dunkel wie Vs. 12. In Vs. 13 der Volksname יון; Beachtung verdient der doppelte Vokativ: „deine Söhne, Zion, gegen deine Söhne, Jawan," wonach in Vs. 13*b* wiederum Zion angeredet wird. In Vs. 14—16 findet sich mehr als eine Schwierigkeit.

Kap. X. Man bringt die Bitte um Segen in Vs. 1 gewöhnlich in Verbindung mit der Verheifsung eines Überflusses in IX, 17, welche indessen auf die Zukunft Bezug hat. Vs. 1 f. bereiten uns nicht auf die Strafankündigung an die Hirten Vs. 3 vor. An ihre Stelle treten Vs. 4 andere Führer, welche entweder von Jahwe gesandt oder aus dem Volke selbst hervorgegangen sind je nach dem Sinne, welchen man ממנו beilegen zu müssen meint. Wie in Vs. 3 „das Haus Juda" als Jahwes Herde bezeichnet wird, so steht es auch in Vs. 6 im Vordergrund: das Haus Joseph mufs noch gerettet, zurückgeführt (lies: והשׁבותים wie in Vs. 10) und wiederhergestellt werden, als ob Jahwe es nicht verstofsen hätte (זנח). In Vs. 7 ff. finden wir eine nähere Beschreibung der Rückkehr aus Egypten und Assur, sowie eine Ankündigung der Erniedrigung dieser Reiche; in Vs. 10*b* werden Gilead und der Libanon genannt als die Länder, wohin Jahwe die Gefangenen führen wird.

Kap. XI. Vs. 1—3 müssen in eigentlichem Sinne verstanden werden: der Libanon und Basan werden verwüstet. Wenn diese Prophetie mit Vs. 4 ff. zusammenhängt, dann in der Art, dafs sie Jahwes Gericht über die Heiden als Einleitung zu seinen Fügungen betreffs Israel beschreibt (vgl. IX, 1—8 mit Vs. 9 ff.). — Vs. 4—14 ist eine sinnbildliche Schilderung des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke, augenscheinlich Nord-Israel. Auf Befehl Jahwes und als sein Vertreter mufs der Prophet auftreten als Hirt des „Schlachtviehes", welches von seinen Besitzern, Verkäufern und Hirten mifshandelt wurde: die Zeit der Schonung ist vorbei, und ein allgemeiner Streit bricht aus (Vs. 4—6). Der Prophet beginnt seine Arbeit für „die Kanaaniten der Herde", d. h. für die früher genannten Besitzer, welche Handel damit treiben, sie verschachern [Hebr. Text Vs. 7 לכן עניי הצאן, Vs. 11 כן עניי הצאן: weder dort, noch hier giebt כן einen guten Sinn, und überdies steht die Teilung der Herde in עניים, „Bedrückte" und andere, welche das nicht sind, im Widerspruch mit der ganzen Allegorie; nach den LXX mufs die Wortteilung geändert werden; der Ausdruck „die Kanaaniten der Herde" ist befremdend, aber in der obigen Auffassung nicht unerklärlich; nach Stade (S. 26 N. 2) heifsen die Obrigkeiten des Volkes „Kananäer nach dem Vorgange von *Hos.* 12, 8, weil sie sich des Namens der Israeliten unwürdig gemacht haben"]. Er nimmt zwei Stäbe, welche er „Huld" und „Verbindung" (lies חֹבְלִים) nennt; entledigt sich „der drei Hirten" in einem einzigen Monat und zerbricht seinen Stab „Huld", zum Zeichen, dafs der Bund Jahwes mit allen Völkern, kraft dessen sie gegen Israel gutgesinnt waren, abgelaufen ist (Vs. 7—11). Darnach läfst er sich als Hirt abbezahlen (Vs. 12 f.) und zerbricht nun auch den zweiten Stab, zum Zeichen, dafs die Brüderschaft zwischen Juda und Israel zu bestehen aufgehört hat (V. 14). — Die Einkleidung von Vs. 15—17 ist derjenigen von Vs. 4—14 verwandt (vgl. עוד in Vs. 15): der Prophet selbst mufs das Auftreten eines

thörichten Hirtens symbolisch darstellen; danach wird über diesen das „Wehe" ausgerufen.

[3]) Der Vorschlag, Kap. XIII, 7—9 hinter Kap. XI zu setzen, ist von Ewald ausgegangen und von vielen Auslegern angenommen worden. Dafür spricht, dafs Kap. XI jetzt eines befriedigenden Schlusses entbehrt und dagegen das Versprechen, in welches Kap. XIII, 7—9 ausläuft, solch einen Schlufs liefert, ferner dafs in XIII, 7 das Bild eines Hirten festgehalten wird, und dafs dieser Vers mit XI, 17 grofse Übereinstimmung zeigt. Demgegenüber steht nun der oben bereits erwähnte Einwand: wenn Kap. XIII, 7—9 einmal auf XI folgten, woran sie sich gut anschliefsen, warum sind sie dann an eine Stelle versetzt worden, wo sie isoliert stehen und sehr schlecht passen? Wären Kap. IX—XI und XII—XIV von einer einzigen Hand, so würden wir auf Grund dieses Bedenkens den Abschnitt lassen müssen, wo er einmal steht, und annehmen, dafs der Autor ihn später als Kap. XI aufgesetzt und versäumt hat, ihn damit zu verbinden. Doch dies ist nicht der Fall, weshalb wir nun zur Erklärung seiner gegenwärtigen Stellung den Zufall zu Hülfe nehmen müssen. Siehe § 83 N. 10.

Mit der Übersicht des Inhalts des zweiten Teils vor uns erklären wir es uns sofort, dafs in betreff des Alters der darin aufgenommenen Prophetieen noch immer eine grofse Meinungsverschiedenheit besteht. Die Stellen, aus denen der historische Hintergrund erkannt werden mufs, sind häufig rätselhaft und stehen, wie es scheint, mit einander im Widerspruch. In die Jahre, welche dem Jahre 722 v. Chr. vorausgehen, versetzen uns Kap. XI, 1—14 (vgl. IX, 10, 13), woraus wir schliefsen, dafs das ephraimitische Reich noch besteht, und Kap. X, 10 f., wo Assur und Egypten als Israels Feinde genannt werden; vielleicht in dieselbe Zeit, in jedem Falle aber vor die babylonische Gefangenschaft, versetzen uns Kap. X, 1 f., wo die Teraphîm und die Wahrsager Jahwe gegenüber stehen und Kap. IX, 9 f., Verse, welche die Aussicht auf das Kommen des Messias als des Friedefürsten öffnen[3]). Dagegen scheint in Kap. IX, 11 f. und besonders in X, 6—9 die Wegführung wenn nicht des ganzen Israel, so doch Ephraims vorausgesetzt zu werden, und es treten in Kap. IX, 13 „die Söhne Jawans" als Hauptfeinde des Volkes Jahwes auf den Schauplatz, was sie erst nach der Eroberung Palästinas durch Alexander den Grofsen geworden sind[4]). Gleich befremdend wie dieser Mangel an Übereinstimmung zwischen den historischen Daten ist der höchst mangelhafte Zusammenhang zwischen den aufeinanderfolgenden Versen sowohl in Kap. IX als in Kap. X[5]). An Versuchen, diese Bedenken zu heben, hat es nicht gefehlt. Doch wird durch eine andere als die oben angenommene Erklärung der betreffenden Stellen der beabsichtigte Zweck nicht erreicht[6]), und die Hypothese, dafs der nachexilische Verfasser mit Absicht seine Ideen

in archaistische Formen gekleidet habe, läfst sich nicht vollkommen rechtfertigen, sondern ist gewichtigen Bedenken unterworfen. Es kann ja doch nicht zugegeben werden, dafs dieser Verfasser ganz unselbständig sei und das, was er vorträgt, fast Wort für Wort älteren Propheten entnommen habe[7]); noch auch, dafs solch eine Abhängigkeit von den Vorgängern Rechenschaft von der oft sonderbaren Aufeinanderfolge der Gedanken ablege[8]). Vielmehr wird bei der Annahme eines solchen Ursprungs mehr als ein Abschnitt vollständig unerklärlich[9]). Vorläufig mufs eine andere Hypothese für annehmbarer erklärt werden. Sie kommt darauf hinaus, dafs uns in Kap. IX—XI; XIII, 7—9 wirklich alte, vorexilische Fragmente aufbewahrt sind, welche meistenteils aus dem VIII. Jahrhundert v. Chr. stammen, aber von einem nachexilischen Redactor in zuweilen ungeschickter Weise aneinandergereiht und mit Zuthaten von seiner eigenen Hand bereichert worden sind[10]). Ganz befriedigend ist diese Auffassung nicht, aber sie wird doch nicht von den unüberwindlichen Bedenken gedrückt, welche die Annahme der Einheit von Kap. IX—XI; XIII, 7—9 in ihren verschiedenartigen Formen unannehmbar machen[11]). Mit den Resultaten der Untersuchung des dritten Teils und des ganzen Buches *Sacharja* läfst sie sich, wie sich später näher zeigen wird, sehr wohl vereinigen[12]).

[3]) Zur Erläuterung diene das Folgende. Als Kap. XI, 4—17 geschrieben wurde, bestanden die beiden Reiche Juda und Israel, und es war zwischen ihnen noch kein Krieg ausgebrochen (Vs. 14 vgl. 2 *Kön.* XV, 37 ff.); eins von beiden Reichen hat der Autor im Auge, wahrscheinlich Israel, dessen Zustand in den Jahren nach dem Tode Jerobeams II (2 *Kön.* XV, 8 ff.) in Vs. 5 ff. deutlich gezeichnet wird; ebenso in Vs. 8, denn wenn wir auch „die drei Hirten", welche in einem Monat ausgerottet oder abgesetzt wurden, nicht mit Namen angeben können, so herrscht doch eine unverkennbare Übereinstimmung zwischen dieser Thatsache und dem in 2 *Kön.* l. l. — gewifs nicht vollständig — beschriebenen Zustand. Der ganze Abschnitt läfst sich ungezwungen auf die Jahre 745 ff. beziehen; seine Form erinnert uns an *Hos.* I und III. Der in Vs. 6 genannte König ist nicht ein idealer, sondern ein wirklich regierender Fürst. Auch Kap. IX, 10 („ich werde die Streitwagen aus Ephraim ausrotten") und 13 („ich habe Ephraim wie einen Bogen mit einem Pfeil gefüllt", parallel mit: „ich habe mir Juda wie einen Bogen gespannt") deuten auf ein noch bestehendes Reich Israel hin. — Auch Kap. IX, 10 f. sind unzweideutig. Assur und Egypten stehen hier nebeneinander gerade so wie bei Hosea, Kap. VII, 11; IX, 3; XI, 11; XII, 2. — In Kap. X, 2 wird der mannigfache Gebrauch von Teraphîm und das öftere Zurateziehen von Wahrsagern vorausgesetzt — das eine wie das andere ist vor dem Exil ebenso gewöhnlich wie in der nachexilischen Zeit befremdend. — Die Parallelen zu Kap. IX, 9 f. finden wir nicht bei Schriftstellern nach dem Exil, sondern bei Jesaja (Kap. IX, 5 f.; XI, 1 ff.) und bei Micha (Kap. V, 1—5).

[4]) Kap. IX, 11 f. sind nicht ganz verständlich; insbesondere bleibt der Sinn von Vs. 12*b* zweifelhaft: bei מגיד fehlt das Subjekt. Aber so viel scheint doch sicher, dafs auf eine mehr als partielle Wegführung hingedeutet wird. So auch in Kap. X, 6—9 auf die Gefangenschaft nicht einzelner Ephraimiten, sondern von ganz Ephraim; man achte insbesondere auf die Worte והיו כאשר לא־זנחתים, welche doch besagen, dafs die Verstofsung wirklich stattgefunden hat. — Über Javan, Kap. IX, 13, vgl. Stade l. c. II, 275 ff. und *De populo Javan parergon* (Gissae, 1880). Auch diejenigen, welche meinen, dafs Javan (Ἰάονες) Israel vor der Gefangenschaft bekannt war, werden zugeben müssen, dafs es so wie in IX, 13 erst in der griechischen Periode genannt werden konnte: Javan ist dort offenbar der Feind κατ᾽ ἐξοχήν, dessen Niederlage mit dem Anbruch der Messianischen Zeit zusammenfällt. Wenn der Text von IX, 13 rein ist, dann ist der Vers nicht älter als das III. Jahrhundert v. Chr. Siehe ferner N. 1 und 6. Sonst wird Javan in Kap. IX—XI nicht erwähnt.

[5]) Hierauf wurde bereits in N. 1 hingewiesen. Insbesondere achte man auf den sonderbaren Übergang von Kap. IX, 9 f. zu Vs. 11 ff.: nachdem dort die Herrschaft des Friedefürsten vorausgesagt ist, folgt hier die Ankündigung der Rückkehr der Exulanten, und zwar als Ansprache an — Zion? oder Israel? von denen keins genannt oder im Vorhergehenden angedeutet worden; auch auf den in Vs. 13 ff. geschilderten Streit hatte Vs. 9 f. uns nicht vorbereitet. — In Kap. X läfst die Aufeinanderfolge der Gedanken ebensosehr zu wünschen übrig: der Zusammenhang zwischen der Bestrafung der Hirten, Vs. 3, und dem Kriege von Vs. 5, 6*a*; zwischen Vs. 6*b*—8 und der erneuten Ankündigung der Rückkehr in Vs. 9 f. ist nicht deutlich.

[6]) An vollständige Aufzählung und Beurteilung der abweichenden Erklärungen ist nicht zu denken. Als Proben nenne ich die Auffassung von Kap. XI, 4—14 seitens derjenigen Ausleger, welche diesen Abschnitt nach der Gefangenschaft setzen, u. a. seitens Umbreit (S. 432 ff.) und Hengstenberg (*Christ. d. A. T.* III, 1 S. 410—473); aber auch seitens Stade (l. c. I, 271, nach dem man die Absetzung der drei Hirten (Vs. 8) „noch am besten bezieht auf die Vernichtung der drei Weltreiche, welche das Gottesreich bisher anzubrechen verhindert haben". „Wie" — so fügt er hinzu — „wie בירח אחד hierbei zu deuten sei, ist mir freilich dunkel." — Nicht weniger unbefriedigend ist Stades Erklärung von „Assur" und „Egypten" in Kap. X, 10 f. (l. c. II. 290—296), worunter er die Reiche der Seleuciden und Lagiden verstehen zu dürfen meint; aber wenn auch hierfür einzelne ll. pp. angeführt werden können (*Ps.* LXXXIII, 9; nach *St.* auch *Jes.* XXVII, 12 f.), so ist für *Sach.* X (vgl. Vs. 1 f. und die wiederholte Erwähnung Ephraims) diese Auffassung doch durchaus nicht nachgewiesen. — Aber auch die bedeutendste Beweisstelle für den nachexilischen Ursprung, Kap. IX, 13, läfst keine andere Erklärung zu (vgl. N. 4). Hier ist indessen die Lesart nicht über alle Bedenken erhaben (vgl. N. 1). Doch ist Steiners Vermutung: על־בני הגוים (Hitzig-Steiner S. 381 f.) von Stade mit Recht zurückgewiesen worden (l. c. II, 152 n.), denn die Veränderung ist paläographisch nicht zu verteidigen, und der Ausdruck „die Söhne der Heiden" ist wenigstens in einem vorexilischen Stücke unerhört. Besser wäre dann noch eine Änderung in der Wortteilung: עַל־בְּנֵי כִיֻּן, denn wenn Kewân auch *Am.* V, 26 vorkommt und zwar als ein von den Assyriern verehrter Gott (vgl. Schrader, *KAT.*[2] S. 442 f.), so wage ich doch nicht

u behaupten, dafs sie „die Söhne von Kewân“ heifsen konnten, ebenso wie . B. die Moabiter Söhne von Kamos (*Num.* XXI, 29), und darum kann ich liese Konjektur auch nicht empfehlen.

[7]) Stades „Untersuchung des Verhältnisses, in welchem der Inhalt)euterozacharja's zu der übrigen a. t. Weissagung steht“ (l. c. I, 41—90), ins- esondere die erste Hälfte, welche Kap. IX—XI; XIII, 7—9 betrifft (S. 41—75), st noch nicht gehörig geprüft und kann auch nicht an dieser Stelle vollständig eurteilt werden. M. E. ist die Ursprünglichkeit keines einzelnen Abschnittes les A. T. einer solchen Analyse, wie *St.* sie hier anwendet, gewachsen. Man ese z. B. S. 68—70 über Kap. XI, 1—3 vgl. mit *Jer.* XXV, 34—38. Den echs Verszeilen von *Jer.* Vs. 34 f. entsprechen die sechs von *Sach.* Vs. 1 f. — doch setzt er an die Stelle der Hirten, welche Jeremias zu weinen auffordert, ie Cypressen (des Libanon) und die Eichen Basans, und wiederholt dem- ntprechend die Aufforderung zum Weinen. Sie weinen aber darüber, dafs ndere Baumriesen gefällt worden sind. Der Libanon selbst wird aufgefordert, eine Thore zu öffnen, damit das Feuer seine Cedern verzehre. Alle diese Züge at Deuterozacharja bei Jeremias nicht vorgefunden.“ Was bleibt dann, so fragt ıan, von seiner behaupteten Abhängigkeit von Jeremia übrig? Dennoch wird ie nicht aufgegeben, vielmehr noch verstärkt durch die damit verbundene ıachbildung von *Jes.* II, 13; X, 34; *Ez.* XVII, 3; XXXI, 3; *Nah.* I, 4; *es.* XXIX, 17; *Richt.* IX, 5, welche die Abweichung des Jeremia erklären oll. *Sach.* Vs. 3*a* ist = *Jer.* Vs. 36*a*, *b*, welche zwei Zeilen in eine inzige zusammengezogen werden. „Statt des weggelassenen zweiten Ausrufes ויללת אדירי הצא bringt er aufserdem einen zweiten in קול שאגת כפירים ach. Die Wahl von שׂ׳כ׳ aber ist durch das *Jer.* XXV, 38*b* folgende עזב ככפיר סכ veranlafst worden. Die dort weiter folgende Begründung כי היתה ארצם לשמ: ersetzt Deuterozacharja durch כי שדד גאון הירדן.“ Indessen st er auch in dieser Ersetzung (!) nicht ursprünglich: siehe *Jer.* XII, 5; LIX, 19, besonders erstgenannte Stelle, denn dafs Deuterozacharja sie vor ugen hatte, geht daraus hervor, dafs er Vs. 4 צאן ההרגה erwähnt, was aus *er.* XII, 3 entnommen ist, wo wir lesen: התקם כצאן לטבחה והקדשם ליום הרג:. Ebenso sehen wir nun, warum *Jer.* XXV, 34 ff. und XII, 3—5 eide nachgeahmt und verflochten wurden: *Jer.* Vs. 34*b* lautet כי־מלאו ימיכם לטב:. Man entrinnt dem nicht, wie wir sehen; denn wie der Autor uch schreiben möge, es steht fest, dafs er es aus allen Ecken zusammengesucht at. Die Möglichkeit, dafs er in gangbaren Worten und Formeln seine eigenen deen ausgesprochen, oder auch dafs dieser oder jener ihn nachgebildet haben onnte, wird überhaupt nicht in Betracht gezogen. Er dürfte nichts als *ἅπαξ εγόμενα* gebraucht haben, wenn er vor diesem Richterstuhle bestehen wollte. iehe ferner die Beweisführung selbst, worin die Behandlung von Kap. XI, 1—3 eder eine Ausnahme zu der Regel, noch ein besonders starkes *specimen* er hier von Stade befolgten Methode bildet.

[8]) Kap. XI; XIII, 7—9 können in dieser Hinsicht aufser Betracht bleiben; s sind Kap. IX und X, welche Bedenken bieten. Von welcher Art diese sind, eht am besten hervor aus Stades Schilderung „des zeitlichen Verlaufes der reignisse“, verglichen mit der Aufeinanderfolge der Besonderheiten in diesen eiden Kapiteln. „Gott nimmt das ganze Land, welches sein Volk in den

Zeiten seiner gröfsten Ausdehnung besessen hat, nebst Aramäa und den phönizisch-philistäischen Küstenländern in einem Kriegszuge in Besitz, welcher von Aramäa aus südwestwärts sich erstreckt, IX, 1—8. In Juda angelangt, befreit er sein Volk Juda von seinen Oberen und setzt eine neue Obrigkeit ein, unter deren Führung Juda seine heidnischen Feinde überwindet, X, 3—6. Ephraim aber führt Gott, nachdem er es auf wunderbare Weise vermehrt hat, heim. Es besiedelt sein ganzes früheres Land nebst Tyrus. Assyrien und Egypten werden gedemütigt, X, 6—12. Hierauf erfolgt die endgültige Besiegung der Weltmacht, IX, 13 ff., die Befreiung aller gefangenen Glieder des Bundesvolkes, IX, 11, 12, der Einzug des siegreichen Messiaskönigs in Jerusalem und der Anbruch des Messianischen Friedensreiches, IX, 9, 10." Abgesehen von der Frage, ob hier der Inhalt jedes Abschnittes ganz richtig wiedergegeben ist, läfst diese Schilderung sich sehr wohl hören — so lange man nämlich nicht auf die zwischenein gefügten Zahlen und Verse achtet. Im Hinblick darauf aber müssen wir fragen, was den Autor bewogen haben kann, die Ereignisse, welche er ankündigen wollte, in dieser Weise durcheinander zu werfen, dafs wir die Reihenfolge ganz und gar abändern müssen, um ein zusammenhängendes Ganze zu erhalten. Dies bleibt ein Rätsel, selbst wenn ihm jede Spur von Ursprünglichkeit abgesprochen und seine Arbeit auf die Ineinanderschachtelung der von weit und breit gesammelten Fragmente beschränkt wird.

[9]) Was in aller Welt den angeblichen nachexilischen Autor bewogen haben kann, das Gemälde Kap. XI, 4—14 zu entwerfen und, um nur einen Zug zu nennen, darin das „Zerbrechen der Brüderschaft zwischen Juda und Israel" (Vs. 14) aufzunehmen oder auch vorauszusagen, dafs Jahwe (nach LXX: der Messias) die Streitwagen aus Ephraim und die Rosse aus Juda vertilgen werde (Kap. IX, 10) — ist völlig unerklärlich. Wenn Stade sich hiervon Rechenschaft gegeben hätte, so würde er wohl in seiner Abhandlung gegenüber Bleek, von Ortenberg u. s. w. einen anderen Ton angeschlagen haben.

[10]) Die Genesis dieser Annahme ist im Vorhergehenden klargelegt. Sie ist nicht hervorgegangen aus der Wahrnehmung, dafs in Kap. IX—XI, XIII, 7—9 zusammengehörende ältere Stücke durch jüngere Einschiebsel von einander geschieden sind, sondern ein Resultat der zweifachen Thatsache, dafs die historischen Daten nicht auf ein und dieselbe Zeit hinweisen, und dafs der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Teilen so viel zu wünschen übrig läfst. Nun würde doch *a posteriori* die Trennung der älteren und der jüngeren Bestandteile sich als möglich erweisen können. Aber das ist nicht der Fall. Wie der nachexilische Redactor zu Werke gegangen ist, läfst sich nicht mit dem Finger nachweisen. Zwar ergiebt sich aus N. 3 ff., welche Abschnitte er fast unverändert übernommen haben mufs, aber in Bezug auf ihren ursprünglichen Zusammenhang bleiben wir ebensosehr im Ungewissen wie hinsichtlich des Planes und des Zieles, welche der Redactor sich setzte. — Das Alter der meisten Fragmente ist in N. 3 ff. angedeutet. Kap. IX, 1—8 kann ins VIII. Jahrhundert gesetzt werden, vielleicht mit Ausnahme von Vs. 6 (und 7, falls dort auf die gemischte Bevölkerung Asdods im V. Jahrhundert angespielt wird (vgl. *Neh.* XIII, 23 f.). Kap. IX, 11 ff. und X, 6 ff. müssen jünger als 722 sein. — Der Prophet, von dem die ältesten Stücke herstammen, war wahrscheinlich ein Judäer; vgl. IX, 5 ff.; 9 f.; X, 3; das Interesse an

Reiche Israel, wovon besonders Kap. XI, 4—14 zeugt, findet dann in dem Auftreten des Amos zu Bethel seine Parallele.

[11]) Warum nicht ganz befriedigend, geht aus der in N. 10 erkannten Unsicherheit hervor. Die Einwendungen gegen die Einheit des Ursprungs brauchen nicht aufs neue angegeben zu werden. Der vorexilische Ursprung des Ganzen — mit wie grofsem Talente er auch von Bleek und anderen verteidigt wird — steht doch im Widerspruch mit Kap. IX, 13 und den anderen Stellen, welche in das VIII. Jahrhundert nicht passen.

[12]) Vgl. § 82 und 83; in diesen Paragraphen wird auch das Sprachargument behandelt werden.

§ 82. Der dritte Teil des Buches Sacharja, Kap. XII, 1—XIII, 6; XIV.

Der dritte Teil des Buches *Sacharja* enthält zwei Prophetieen. Die erste (Kap. XII, 1—XIII, 6) schildert einen Angriff der vereinigten Völker auf Jerusalem: von Jahwe gestärkt, vertilgen die Judäer ihre Feinde; die Stadt wird gerettet und von Jahwe beschirmt (XII, 2—9); darnach giefst er seinen Geist aus über das Haus Davids und die Bürger Jerusalems; sie demütigen sich und wehklagen über einen von ihnen begangenen Mord (Vs. 10—14); ihre Sünden werden ihnen vergeben (XIII, 1), die Abgötterei und der Prophetismus ausgerottet (Vs. 2—6). Die zweite Prophetie (Kap. XIV) prophezeit die Eroberung von Jerusalem und die Ausrottung eines Teiles ihrer Bewohner, worauf das Erscheinen Jahwes zum Gerichte erfolgt: für Jerusalem brechen bessere Zeiten an; die Heiden empfangen ihre Strafe und nehmen, soweit sie nicht ausgerottet sind, an der Feier des Laubhüttenfestes zu Jerusalem teil; entziehen sie sich dem, so entzieht ihnen Jahwe den Regen, während er die Egypter auf eine andere Weise bestraft; ganz Jerusalem weiht sich seinem Dienste[1]).

[1]) Vgl. aufser den Kommentaren Stade l. c. I, 32—40. Hier mögen noch einige Einzelheiten stehen, welche unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen dürfen. Kap. XII, 1—XIII, 6. In dem Heere der Heiden (Vs. 2 alle Völker ringsumher; Vs. 3 alle Nationen der Erde), welches Jerusalem umzingelt, befinden sich auch die Judäer (Vs. 2, wo על vor יְהוּדָה gestrichen werden mufs); wenn Jahwe die Pferde und ihre Reiter schlägt, dann erkennen die Fürsten der Judäer, dafs die Bewohner Jerusalems in ihm ihre Stärke haben (Vs. 5 lies אמצא לְישְׁבֵי וגו), und wenden sie sich gegen die Heiden (Vs. 6), so wird Juda vor der Hauptstadt gerettet und kann diese sich ihm gegenüber nicht rühmen (Vs. 7). Die in der Inhaltsangabe erwähnte Demütigung wird Vs. 10—14 bis ins Einzelnste beschrieben. Dafs sie einen in Jerusalem

begangenen Mord betrifft, lehrt Vs. 10 trotz der Unsicherheit der Lesart: אֵלַי kann nicht richtig sein, denn es folgen zwei pron. 3. p. s. m.; wie es jedoch verbessert werden mufs, ist zweifelhaft; weder אֵלָיו noch אֱלֵי befriedigt, besonders da nicht אשׁר, sondern את אשׁר folgt. Auf Vs. 11 und den ganzen Abschnitt kommen wir noch in N. 2, 5 zurück. Kap. XIII, 1 hängt eng damit zusammen. Vs. 2—6 sind sehr beachtenswert: neben den „Namen der Götzen“ und dem „Geiste der Unreinheit“ stehen hier „die Propheten“ ohne irgendwelche Einschränkung (Vs. 2); nach Vs. 3 reden sie „im Namen Jahwes Lügen“. Siehe ferner N. 3, 5. — Kap. XIV. Die Eigentümlichkeit der hier ausgesprochenen Erwartungen fällt ohne weiteres in die Augen. Auch hier wird zwischen Juda und Jerusalem unterschieden (Vs. 14). Die Beschreibung des an den Heiden zu vollziehenden Gerichtes und des Segens, welchen Jahwes Erscheinung seinem Volke bringen wird, ist in Vs. 15 beendigt. Über das Hinaufziehen der übriggebliebenen Heiden nach Jerusalem und die Bestrafung der Widerspenstigen handeln Vs. 16—19; die Lesart von Vs. 18 ist unsicher, aber die Tendenz nicht zweifelhaft. In Vs. 20 f. finden wir die Ankündigung: „und es wird an diesem Tage kein Kanaanit mehr in dem Hause Jahwes sein“ — wahrscheinlich im Hinblick auf die fremden Tempelsklaven, die Nethinim (vgl. *Ez.* XLIV, 6 ff. u. s. w.) geschrieben.

Die Behauptung, dafs diese beiden Prophetien vorexilisch sind und aus einem der letzten Jahre des Königreichs Juda datieren, würde scheinbar Unterstützung finden in der wiederholten Erwähnung des Hauses Davids (Kap. XII, 7, 10, 12; XIII, 1); in dem Hinweis auf „die Trauer von Hadad-rimmon in dem Thale von Megiddo“, wenn damit die Wehklage über Josias Tod gemeint ist (Kap. XII, 11); im gewissen Sinn auch in der Hindeutung auf das Erdbeben unter Usia, woran die Erinnerung sicher nicht verloren ging, so lange das Reich fortbestand (Kap. XIV, 5). Indessen sind diese Stellen als Beweise für diese Zeitbestimmung nicht entscheidend: Kap. XII, 11; XIV, 5 sind auch in einem nachexilischen Stück sehr erklärlich, und Kap. XII, 7, 10, 12; XIII, 1 sprechen sogar eher gegen als für das Bestehen des Königtums [2]). Dagegen sind die Erwägungen zu Gunsten des nachexilischen Ursprungs entscheidend. Darauf weist das Urteil über den Prophetismus hin, welches Kap. XIII, 2—6 zu Grunde liegt [3]), und vor allem des Schreibers Erwartungen in betreff der Zukunft. Diese sind nämlich einesteils abhängig von der älteren, vorexilischen und exilischen, Prophetie und andernteils ganz in Übereinstimmung mit dem Stil der jüngeren phantastischen Eschatologie [4]). Aus Kap. XII, 10—XIII, 1 folgt, dafs für den Autor in einem zu Jerusalem geschehenen Morde ein bestimmter Anlafs bestand, das Erscheinen Jahwes zum Gericht in kurzem zu erwarten. Das Ereignis selbst, worauf er anspielt, ist unbekannt und kann also nicht für die

nähere Bestimmung seiner Lebenszeit helfen[5]). Aus dem ferneren Inhalt der beiden Prophetieen läfst sich herleiten, dafs der Autor aufserhalb Jerusalems wohnte; aber es geht nicht daraus hervor, wie lange nach dem Ende des Exils er lebte[6]). Wenn wir ihn ungefähr in das Jahr 400 v. Chr. setzen, so geschieht das auf Grund des Verhältnisses seiner Erwartungen zu denen anderer Schriftsteller aus derselben Zeit[7]). Bestimmte Gründe, tiefer bis zur griechischen Periode herabzugehen, giebt es nicht[8]).

[1]) Die Meinung, dafs *Sach.* XII—XIV aus den letzten Jahren des Königreichs Juda datiere, sei es aus der Regierungszeit des Jojakim, sei es aus der des Zedekia, ist eine Zeit lang sehr verbreitet gewesen und darum hier oben zum Ausgangspunkt gewählt worden. Hitzigs Zeitbestimmung — unter Manasses Regierung; Kap. XII, 10 eine Anspielung auf Jesajas Martertod; Vs. 11 auf die Wehklage über das Sterben des Gottes Adonis — vorgetragen in der II. und III. Auflage seines Kommentars, ist von Steiner in der IV. Auflage (S. 371 ff.) preisgegeben worden. Höher als zum Jahre 722 steigt keiner von den neueren Auslegern hinauf, aus den allerdings entscheidenden Gründen, weil der Autor im Unterschiede von Kap. IX—XI Ephraim überhaupt nicht nennt und auch in der Grenzbestimmung Kap. XIV, 10 ausschliefslich Juda vor Augen hat.

Hinsichtlich der hier oben genannten Stellen mag das Folgende bemerkt werden. 1) Hitzigs oben angeführte Erklärung von Kap. XII, 11 hat eine ausführliche Beurteilung und m. E. auch Widerlegung durch Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgeschichte* I, 293—325, erfahren. Auch Baudissin erklärt sich für die gangbare Ansicht, dafs auf die Trauerklage nach Josias Tod angespielt werde; vgl. 2 *Chron.* XXXV, 24 f. Das Jahr 609 ist also der *terminus a quo* für die Entstehung der Prophetie. Doch würde aus Kap. XII, 11 dann nur folgen, dafs sie kurz nach dem genannten Jahr geschrieben war, insofern es feststand, dafs die Wehklage über Josia bald in Vergessenheit geraten war. Das Gegenteil geht aus 2 *Chron.* l. c. hervor, ein Zeugnis bestimmt vor der nachexilischen Zeit, denn 2 *Chron.* XXIII erwähnt die Trauer über Josia nicht. — 2) Bewiese Kap. XIV, 5 etwas, so würde es zuviel beweisen, nämlich dafs die ersten Leser selbst das Erdbeben erlebt hätten — was doch unmöglich wahr sein kann. Wir haben also in den Worten „wie ihr geflüchtet seid u. s. w." eine kommunikative Redeweise zu sehen und können sie dann — da es hier eine allgemein bekannte Thatsache gilt, vgl. *Am.* I, 1 — ebensogut nach der wie vor die Gefangenschaft setzen. Das Attribut „der König von Juda" zu dem Namen des Usia spricht sogar für die Annahme, dafs das Königtum nicht mehr bestand. — 3) Ein noch regierender König von Juda wird in Kap. XII, 1—XIII, 6; XIV nirgends erwähnt. Dafs die Formel „Haus Davids" — merke wohl, nicht „Haus des Königs" — den regierenden Fürst mit einschliefsen und also soviel bedeuten sollte wie „der König und sein Haus", darf im Hinblick auf *Jes.* VII, 2, 13; *Jer.* XXI, 12 nicht unmöglich genannt werden. Hier jedoch wird diese Auffassung durch nichts gefordert, sondern sogar ausgeschlossen durch Kap. XII, 12—14, wo „das Geschlecht des Hauses

Davids“ neben andere Geschlechter gestellt wird, wenn auch voran — geradeso wie wir das in der nachexilischen Zeit erwarten würden (*Esra* VIII, 2; 1 *Chron.* III, 17—24).

[3]) Vgl. N. 1. Kap. XIII, 2—7 kann doch nicht geschrieben sein, als der Prophetismus noch allgemein als eine Gabe Jahwes an sein Volk galt, und z. B. ein Mann wie Jeremia als Prophet wirkte. Man übersehe nicht, dafs der Verfasser keineswegs die falschen von den wahren Propheten unterscheidet; „wenn jemand noch als Prophet auftritt“, so verdient er den Tod und mufs selbst von seinen Eltern den Tadel hören: „du hast Lügen geredet im Namen Jahwes“ (Vs. 3); hängt er den rauhen Mantel um, so geschieht dies, „um zu betrügen“ (Vs. 4). So konnte erst, und zwar höchstens von etlichen, in der Zeit der Sopherim geurteilt werden, nachdem Semaja, Noadja und „der Rest der Propheten“ wider Nehemia (und Esra) sich verschworen (*Neh.* VI, 10—14) und den Untergang hatten.

[4]) Die Abhängigkeit von älteren Prophetieen ist von Stade (I, 75—90) beleuchtet worden, zwar nicht ohne Übertreibung, aber doch im allgemeinen der Wahrheit gemäfs. Indessen steht dem gegenüber, dafs der Autor von Kap. XII, 1—XIII, 6; XIV, in geringerem Mafse als der des zweiten Teils, aber doch stellenweise Ideen vorträgt, welche ihm persönlich eigen sind, und dafs er durchaus nicht als unselbständiger Nachbildner betrachtet werden kann. Daher kommt es, dafs m. E. sein nachexilischer Standpunkt mit gröfserer Sicherheit aus dem Charakter seiner Erwartungen als aus seinem Verhältnis zu den Vorgängern geschlossen werden kann. Weder in Kap. XII noch in Kap. XIV wird mit einem einzigen Wort angedeutet, welche Nationen gegen Jerusalem hinaufziehen werden (Kap. XII, 2—4, 6, 9; XIV, 2 f., 12 f., 16 ff.); es sind die Völker, welche es belagern und sich so selbst den Untergang bereiten werden. Wie wenig reell die Vorstellung des Verfassers ist, geht ferner aus der Verschiedenheit zwischen Kap. XII und XIV hervor: dort Vertilgung der Feinde, bevor sie sich Jerusalems haben bemächtigen können; hier Eroberung und Plünderung der Stadt, Wegführung der Hälfte ihrer Bewohner und erst darnach das Erscheinen Jahwes zum Gerichte (Vs. 1 ff.); auch Kap. XII, 4—6 und XIV, 12—14 sind unvereinbar. Ferner achte man auf einzelne Züge wie XIII, 1; XIV, 5*b*, 8 (und die nähere Ausspinnung dessen in Vs. 10), die hohe Würdigung des Kultus in XIV, 16—19 und in Vs. 20 f. u. s. w. Vergebens sucht man für dies alles Parallelen bei den vorexilischen Propheten: das Thema ist angegeben von Ezechiel, insbesondere in Kap. XXXVIII f.; in den Variationen desselben trifft der Autor zusammen mit *Jes.* XXIV—XXVII und *Joel.*

[5]) In N. 2 wurde bereits daran erinnert, dafs Hitzig glaubte, in Kap. XII, 10 sei der Mord von Jesaja gemeint; er berief sich u. a. darauf, dafs dieser nach der (zwar viel jüngeren) Legende auf Befehl von Manasse getötet worden wäre und der Zahlenwert von את, welches auf אֵלַי (lies אֵלָי) folgt, dem von ישׁעיהו gleich sei. Diese Hypothese verdient nur als Kuriosum Erwähnung. Annehmbarer wäre bei der Anerkennung des vorexilischen Ursprungs die Vermutung von v. Ortenberg (S. 83), dafs vor את eingeschaltet werden müsse ושׁאלו oder ein Wort von derselben Bedeutung, und dafs der Verfasser den Uria ben Semaja im Auge hätte, welcher in der That (*Jer.* XXVI, 20—24) auf Befehl des Königs getötet ist, und zwar sicherlich in Übereinstimmung mit dem Wunsch der Priester, welche Urias Gesinnungsgenossen, Jeremia, verfolgten

(ebenda Vs. 7 f., 11, 16); daraus erklärt es sich dann, daſs neben dem Geschlecht Davids auch das Geschlecht Levi sich demütigt (Kap. XII, 13*a*), sowie auch, daſs Jerusalem von unserem Verfasser so nachdrücklich wegen dieses Mordes zur Verantwortung gezogen wird; denn Uria war ein Landbewohner (aus Kirjath-jearim), ebenso wie er selbst (vgl. N. 6). Von dem Standpunkte v. Ortenbergs aus könnte indessen hiergegen vorgebracht werden, daſs der Autor von Kap. XIII, 2—6 dem Tode eines Propheten wohl nicht so groſse Bedeutung beigelegt haben würde, am wenigsten dem eines Mannes wie Uria, sofern dieser „prophezeite nach allen Worten Jeremias" (*Jer.* XXVI, 20), von dem er nach Kap. XII und XIV sich bedeutend unterschied. Nun wir aus entscheidenden Gründen Kap. XII später setzen müssen, ist natürlich seine Hypothese ganz hinfällig, und können wir die Frage, worauf Kap. XII, 10—14 sich beziehe, nicht beantworten. Bei unserer höchst unvollständigen Kenntnis der Geschichte der nachexilischen Zeit ist indessen dieses Unvermögen sehr natürlich.

[6]) In Kap. XII, 2, 5—7 hat offenbar jemand das Wort, welcher gegen die Hauptstadt und für die Judäer Partei ergreift, was sich alsbald erklärt, wenn er selbst zu den Letztgenannten gehörte; von Kap. XIV, 14 gilt vielleicht dasselbe. Der Mangel an historischen Anspielungen ist die Kehrseite des in N. 4 näher beschriebenen Charakters der hier vorgetragenen Eschatologie.

[7]) Eine auf diesem Wege gewonnene Zeitbestimmung bleibt immer mehr oder weniger unsicher, besonders in diesem Falle, da der Autor von *Sach.* XII, 1—XIII, 6; XIV seine persönlichen Überzeugungen und Erwartungen ausspricht, nicht die seiner Zeit oder des Kreises, in welchem er verkehrte. Mit dem sich hieraus ergebenden Vorbehalt meine ich ihn stellen zu müssen nach Deuterojesaja (vgl. § 49), und ungefähr in dieselbe Zeit wie *Jes.* XXIV—XXVII (vgl. § 46 N. 14 ff.) und das Buch *Joel* (vgl. § 68 f.). Damit stimmt m. E. wohl überein, daſs zu seiner Zeit das Geschlecht Davids in Jerusalem noch immer in Ansehen stand (vgl. N. 2) und vorexilische Ereignisse in der Erinnerung fortlebten (siehe ebendaselbst); vgl. auch Kap. XIV, 21*b* und dazu N. 1.

[8]) Unsern Kapiteln selbst wird, soweit ich sehen kann, für ihr Entstehen in der griechischen Periode kein einziger Beweis von irgendwelcher Bedeutung entnommen. Wer sie so spät setzt, thut dies auf Grund der Annahme, daſs sie ein und denselben Autor mit Kap. IX—XI haben. Siehe dagegen § 83 N. 4, 5. Kap. XIV, 16—19 spricht sicherlich nicht für diese Zeitbestimmung. Der Schreiber erwähnt Egypten besonders, ausschlieſslich deshalb, weil die Fruchtbarkeit des Landes nicht von dem Regen abhängt, und deutet auf keinerlei Weise an, daſs seine Bewohner, deren Pilgerfahrt nach Jerusalem er prophezeit, die Beherrscher Judäas sind. Dies paſst m. E. voll und ganz nur in die Perserzeit.

§ 83. Resultat hinsichtlich des Buches Sacharja.

Das Facit der in § 80—82 angestellten Untersuchung ergiebt, 1) daſs *Sach.* I—VIII und IX—XIV nicht von einer Hand herrühren und 2) daſs auch Kap. IX—XI und XII—XIV verschiedenen Autoren zuerkannt werden müssen. Beide Behauptungen müssen nun näher geprüft werden.

1) Bei der ersten brauchen wir nicht lange stille zu stehen. Die Übereinstimmungspunkte in Sprachgebrauch und Ideen, welche man zwischen Kap. I—VIII und IX—XIV bemerkt, sind höchst unbedeutend und entbehren aller Beweiskraft[1]). Dagegen ist die Differenz sowohl in Inhalt als Form auffallend grofs[2]). Ohne Übertreibung darf man behaupten, dafs niemand daran denken würde, *Sach.* I—VIII und IX—XIV ein und demselben Autor zuzuschreiben, wenn sie uns nicht als Teile eines Buches überliefert wären. Aber diese Überlieferung selbst verliert durch die Aufschriften Kap. IX, 1; XII, 1 viel von ihrer Bedeutung[3]).

[1]) Vgl. Koester, *Melet.* etc. (S. 308) p. 46 sqq.; Hengstenberg, *Beitr.* I, 370 f.; Hävernick, *Einl.* II, 2, S. 420 ff.; Stähelin, *Einl.* S. 322 f. Sie weisen hin auf den Gebrauch von מעבר ומשב Kap. VII, 14; IX, 8 [doch siehe auch *Ex.* XXXII, 27; *Ez.* XXXV, 7]; — von העביר, „wegthun" Kap. III, 4; XIII, 2 [aber auch 2 *Sam.* XII, 13; XXIV, 10; *Job.* VII, 21; 1 *Kön.* XV, 12; 1 *Chron.* XXI, 8; 2 *Chron.* XV, 8; *Pred.* XI, 10]; — auf die Erwähnung von Jahwes Auge und Augen Kap. IX, 1, 8 und III, 9; IV, 10 [Stellen, welche indessen wenig oder nichts mit einander gemein haben]; — von der „Tochter Zions" in Kap. II, 14; IX, 9 [eine Formel, welche mehr als 20mal im A. T. vorkommt; auch die an Zion gerichtete Aufforderung, sich über ihre Zukunft zu freuen, ist sehr gewöhnlich]; — auf die Übereinstimmung zwischen Kap. XI, 11 und II, 13, 15; IV, 9; VI, 15 [welche aber sehr unbedeutend ist: dort wird eine Handlung des Hirten anerkannt als eine Ankündigung des Rates Jahwes, hier das Vertrauen ausgesprochen, dafs Sacharjas Sendung seitens Jahwe durch die Zukunft bestätigt werden wird]; — zwischen Kap. I, 11; III, 1, 3, 5 f. und XII, 6 [nicht wesentlich parallel]; — zwischen Kap. VIII, 14 und XIV, 5 [wo man sie auch beim besten Willen nicht bemerken kann]. Es ist ohne weiteres klar, dafs eine so geringe Zahl von Parallelen nichts beweisen würde, auch wenn sie wirklich alle untereinander gleichlautend wären; so nun kommen sie überhaupt nicht in Betracht. Andere Übereinstimmungspunkte beruhen auf reiner Einbildung, z. B. die behauptete „Bezeichnung der Theokratie durch Haus Juda und Israel oder Ephraim oder Joseph" sowohl in Kap. I—VIII als auch in IX—XIV, wofür Keil (*Einl.* § 103 N. 2) sich auf Kap. IX, 13; X, 6; XI, 14 und I, 12; II, 2, 16; VIII, 13 beruft — ohne zu erwähnen, dafs Ephraim und Joseph in Kap. I—VIII nicht vorkommen, dafs Israel neben Juda auch Kap. I, 12; II, 16 nicht genannt wird, dafs Kap. II, 2; VIII, 13 handeln über die Vergangenheit oder die Zerstreuung der Bewohner beider Reiche unter die Völker, während ausschliefslich in Kap. IX—XI ihr Fortbestehen angenommen wird.

Für die Einheit von Kap. I—VIII und IX—XIV werden aufser diesen sogenannten direkten Beweisen auch indirekte angeführt, mit denen man nachzuweisen sucht, dafs Kap. IX—XIV nachexilisch seien und also dem Verfasser von Kap. I—VIII zuerkannt werden können. In betreff Kap. XII, 1—XIII, 6; XIV stimmen wir dem vollkommen bei (§ 82), und auch Kap. IX—XI; XIII, 7—9 besitzen wir in einer nachexilischen Redaktion (§ 81). Übrigens sind die Spuren

jüngeren Sprachgebrauchs, welche man hier bemerken will, zum Teil sehr unbedeutend. Kap. IX, 8 steht צבה nicht für צבא, sondern es muſs מַצָּבָה, in einem Worte, gelesen werden; X, 6 ist והושׁבותים eine durch Verschreiben entstandene Miſsgestalt; XI, 13 ist היוצר statt האוצר zu erklären aus der Aussprache des *aleph* zwischen zwei Silben wie *jod*, wovon wir in דויג (1 *Sam*. XXII, 18, 22) neben דאג (1 *Sam*. XXI, 8; XXII, 9; *Ps*. LII, 2) ein zweites Beispiel haben. So bleiben dann nur übrig: בחל, Kap. XI, 8; auch *Spr*. XX, 21 und גרע, Kap. XIII, 8, sehr gewöhnlich in *P*[2] und in anderen nachexilischen Stücken, aber auch *Kl*. I, 19, offenbar also ein poetisches Wort, welches später in die Prosa überging. Man wird zugeben müssen, daſs man aus diesen beiden Fällen nichts ableiten kann.

[2]) In Kap. IX—XIV fehlen Zeitbestimmungen wie sie in Kap. I, 1, 7; VII, 1 stehen; auch wird das Wort Jahwes kein einziges Mal in der Form einer Vision vorgetragen, so wie durchgängig in Kap. I, 7—VI; ferner entbehren wir die im ersten Teil immer wiederkehrenden Formeln: „so spricht Jahwe Zebaôth" (§ 80 N. 8); „ihr sollt erkennen, daſs Jahwe Zebaôth mich gesandt hat" (ibid.); „das Wort Jahwes geschah zu" (Kap. I, 7; IV, 8; VI, 9; VII, 1, 4, 8; VIII, 1, 18); „ich hob meine Augen auf und sah" (Kap. II, 1, 5; V, 1; VI, 1). — Der Stil von Kap. I—VIII unterscheidet sich fortlaufend von dem der folgenden Kapitel: dort kein Parallelismus, es sei denn sporadisch in Kap. VII f., hier dagegen regelmäſsiger Gebrauch dieser Form in dem zweiten Teil, mit Ausnahme des erzählenden Abschnittes Kap. XI, 4—14, und mannigfache Anwendung davon im dritten Teil. Übrigens möge sich der Leser hierüber ein eigenes Urteil bilden, indem er Kap. I—VIII und IX—XIV hintereinander liest. — Bei dem Unterschied in den Vorstellungen braucht kaum stillgestanden zu werden. Auch da, wo Kap. I—VIII und IX—XIV zusammentreffen — was natürlich nicht ausbleiben konnte — ist die Auffassung und Vorstellung ganz anders. Man vgl. z. B. Kap. III, 8; VI, 12 f. mit XI, 9 f.; Kap. II, 5—17 mit X, 6 ff. u. s. w.

[3]) Auch in dem ersten Teil wird der Anfang eines neuen Stückes durch eine Aufschrift angezeigt, Kap. I, 7; VII, 1; doch unterscheidet sich die Form dieser Aufschriften wesentlich von Kap. IX, 1; XII, 1. Es lassen sich gar keine Gründe erdenken, warum der Autor von Kap. I—VIII, wenn auch Kap. IX—XIV von seiner Hand wären, hier von der dort befolgten Gewohnheit abgewichen sein sollte. Siehe ferner N. 6 ff.

2) Es kann uns nicht befremden, daſs schon sehr bald, nachdem sich die Augen für die Erkenntnis der Verschiedenartigkeit von *Sach*. I—VIII und IX—XIV geöffnet hatten, die Notwendigkeit sich geltend machte, letztgenannte Kapitel zwei verschiedenen Autoren zuzuerkennen. Anlaſs dazu giebt schon sogleich die Aufschrift Kap. XII, 1. Ferner wird diese Teilung bestimmt gefordert durch das gegenseitige Verhältnis von Kap. IX—XI; XIII, 7—9 einerseits zu XII, 1—XIII, 6; XIV andrerseits. Die Übereinstimmung, welche wir würden erwarten dürfen, falls sie von einer einzigen Hand wären, fehlt; dagegen zeigen sich sowohl in Sprache und Stil, wie auch in den Ideen Abweichungen,

welche einen einheitlichen Ursprung ausschliefsen[4]). Demgegenüber kann dem behaupteten inneren Zusammenhang zwischen den beiden Teilen, auf den besonders Stade zu Gunsten ihrer gemeinsamen Abkunft sich berufen hat, keinerlei Beweiskraft zuerkannt werden[5]).

[4]) Was erstens die Form anbetrifft, so gehört zu den Idiotismen des dritten Teils der mehrfache Gebrauch von ביום ההוא (Kap. XII, 3 f., 6, 8 f., 11; XIII, 1 f., 4; XIV, 4, 6, 8 f., 13, 20 f.), was in dem zweiten Teile nur ein paarmal vorkommt (Kap. IX, 16; XI, 11). Das Wort מצור wird Kap. IX, 3 in einem anderen Sinne gebraucht als XII, 2; so auch אדרת Kap. XI, 3 anders als XIII, 4. Der Stil des zweiten Teils hat mit dem des dritten nicht die geringste Übereinstimmung; Kap. XIII, 7—9 mufs u. a. deshalb mit Kap. XI verbunden werden, weil es von seiner jetzigen Umgebung so schroff absticht. Noch viel deutlicher spricht aber zweitens der Inhalt der beiden Teile. Wir bemerkten früher, dafs die beiden Prophetieen des dritten Teils auch untereinander verschieden sind (§ 82 N. 4); doch ist der Kontrast zwischen Teil II und III von ganz anderer Art. Dort kein Sturmlaufen der Völker gegen Jerusalem, keine Spur von Eifersucht zwischen der Hauptstadt und dem Lande, kein Widerwille gegen den Prophetismus, keine Aussicht auf Bekehrung der Heiden; hier kein Wort über Ephraim oder über die Rückkehr der Gefangenen, keine Strafankündigung an die Hirten des Volkes, kein Messias. Dies sind doch fürwahr keine Kleinigkeiten. Freilich war der angenommene eine Autor von Kap. IX—XIV nicht verpflichtet, in jedem Unterteile seiner Schrift dasselbe zu sagen; aber undenkbar mufs es erscheinen, dafs er innerhalb einer einzigen, relativ kleinen Schrift so mit sich selbst in Widerspruch geraten sein sollte, um dann doch wieder in jedem der beiden Unterteile sich selbst gleich zu bleiben.

[5]) Es ist in der That zu bedauern, dafs Stade, statt mit einer Vergleichung zwischen Teil II und III zu beginnen, sie *a priori* unter dem Namen Deuterozacharja zusammengefafst und im Laufe seiner Abhandlung diese Zusammenkoppelung mit Argumenten gerechtfertigt hat, welche nicht leicht jemanden für seine Meinung gewinnen werden. Hätte es ihm beliebt, die Arbeit der „Kritiker“ mit etwas mehr Wohlwollen zu beurteilen, so würde er nicht in diesen Fehler verfallen sein. Seine Erwägungen zu Gunsten der Einheit finden sich vor allem l. c. I, 90—96; II, 307—309. Nach den erstgenannten Seiten wollte der eine Verfasser von Kap. IX—XIV die noch nicht erfüllten älteren Prophetieen wiederholen und sie in einer einzigen Schilderung der Zukunft Israels zusammenfassen. Demgemäfs erweist er sich — und dies ist ein Hauptbeweis für seine Einheit — von Anfang bis zu Ende ebenmäfsig abhängig von seinen Vorgängern. Was er von ihnen übernimmt, ist sicherlich so wie es in Kap. IX—XIV uns vorliegt, kein Ganzes, keine regelmäfsig sich entwickelnde Schilderung. Doch lassen sich die einzelnen Scenen anders anbringen und so chronologisch ordnen. — Hat Stade selbst gefühlt, dafs dergleichen Allgemeinheiten nicht zu einem festen Resultate führen können? „Dafs Zach. 9—14“ — so lesen wir II, 307 — „von einem Verfasser stammen müssen, läfst sich selbstverständlich nicht erweisen. Aber dafs diese Annahme recht wahrscheinlich sei, das glaubt der Verfasser dargethan zu haben.“ Was hier

„selbstverständlich“ genannt wird, ist es in der That. Aber in so vollkommenem Sinne, wie es St. aufgefafst sehen will, nur dann, wenn man von den Erscheinungen absieht, auf welche in N. 4 hingewiesen wurde. Was St. das Hauptkennzeichen Deuterozacharjas nennt — und nicht ohne grofse Übertreibung darstellt — kann sehr wohl mehr als einem Schriftsteller eigen gewesen sein. Indem er ihm die Absicht zuschreibt, die noch nicht erfüllten Weissagungen zu sammeln, bahnt er sich den Weg dazu, ihn auch die widerspruchvollsten Ideen vortragen zu lassen. Die Freiheit, mit der er die Aufeinanderfolge der Scenen bestimmt, geht weit über die Grenzen des Erlaubten hinaus.

Warum Kap. IX—XIV hinter I—VIII gestellt und so dem Autor dieser Kapitel zuerkannt worden sind, ist ungewifs. Es sind indessen zur Erklärung dieser Zusammensetzung Vermutungen geäufsert worden, welche einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen.

Der Autor von Kap. I—VIII heifst *Esra* V, 1; VI, 14 Sacharja bar Iddo, *Sach.* I, 1 jedoch Sacharja ben Berechja ben Iddo. Die gewöhnliche Auffassung, nach welcher die letzte Angabe genauer ist als die erste und demnach im Buche *Esra*, gleichviel aus welchen Gründen, Sacharjas Grofsvater an Stelle seines Vaters genannt wird, ist an und für sich nicht unannehmbar, läfst sich aber mit *Neh.* XII, 4, 16 — wo Iddo und Sacharja wiederum unmittelbar aufeinander folgen — nicht gut vereinigen[6]). Die Richtigkeit der Genealogie in *Sach.* I, 1, 7 erweist sich also nicht über allen Zweifel erhaben. In Verbindung damit verdient es Beachtung, dafs Sacharja ben Jeberechja (= Berechja) von Jesaja als Zeitgenosse, vermutlich als Prophet[7]) genannt wird (Kap. VIII, 2). Dieser ältere Sacharja kann der Autor der Prophetieen sein, von denen uns in Kap. IX—XI; XIII, 7—9 Fragmente aufbewahrt sind (§ 81). Die Hypothese, dafs die in Frage stehenden Prophetieen wirklich seinen Namen trugen, rechtfertigt sowohl ihre Verbindung mit Kap. I—VIII, wie auch die Verschiedenheit in den genealogischen Angaben: der Redactor liefs sich durch den gleichen Namen der beiden Sacharja verleiten, sie für eine einzige Person zu halten, machte demzufolge die Genealogie in *Sach.* I, 1, 7, wie er meinte, durch die Einschaltung von ben Berechja vollständig und verband Kap. I—VIII und IX—XI; XIII, 7—9 zu einer einzigen Sammlung[8]).

[6]) Die 22 Namen in *Neh.* XII, 1—7 sind die der Priesterklassen zur Zeit Jesuas, des Zeitgenossen Serubbabels. Vermutlich sind diese Klassen damals auch erst gebildet worden und wurden sie nach den Häuptern der Familie genannt, welche allein oder mit anderen eine Klasse bildete. Daraus würde folgen, dafs Iddo (Vs. 4) Jesuas Zeitgenosse war. Nun geht aus Vs. 16 hervor, dafs Sacharja an der Spitze der Klasse Iddo stand zur Zeit Jojakims, des

Sohnes und Nachfolgers von Jesua — woraus sich mit großer Wahrscheinlichkeit ergiebt, daſs er nicht der Enkel, sondern der Sohn des Iddo war.

[7]) Siehe besonders *Jes.* VIII, 16, wo „die getreuen Zeugen" von Vs. 2 „Lehrlinge Jahwes" heißen. Einer von ihnen war Uria „der Priester"; dem anderen, Sacharja, wird dieser Titel nicht gegeben. Liegt es nun nicht nahe zu vermuten, daſs dieser in seiner Eigenschaft als Prophet zu den „von Jahwe Gelehrten" gerechnet wird?

[8]) So Knobel, *Proph. d. Hebr.* II, 173 f.; von Ortenberg l. c. S. 17 ff. und viele andere. Die Differenz zwischen Jeberechja und Berechja bildet kein Bedenken; vgl. Jechonia und Chonia; Jekabzeel (*Neh.* XI, 25) und Kabzeel (*Jos.* XV, 21) u. s. w.

Dem Redactor von *Sach.* IX—XI; XIII, 7—9 muſs wahrscheinlich die Zusammenstellung des ganzen Buches *Sacharja* und die Sammlung der zwölf kleinen Propheten zugleich zugeschrieben werden. Dies folgt aus *Sach.* XII, 1; *Mal.* I, 1 vgl. mit *Sach.* IX, 1. Daſs diese Aufschriften unter einander zusammenhängen, läſst sich nicht leugnen. Ihre Übereinstimmung wird am besten erklärt durch die Annahme, daſs Kap. IX, 1 das Original ist, welches in Kap. XII, 1; *Mal.* I, 1 wenig glücklich nachgebildet ist, und zwar von dem, welcher Kap. IX—XI hinter I—VIII stellte und darauf Kap. XII—XIV und die Prophetieen des „Maleachi" folgen lieſs. Den Autor von Kap. XII—XIV kannte er nicht, und darum verband er diese Kapitel mit Kap. I—VIII; IX—XI; den Verfasser der — gleichfalls namenlosen — Prophetieen, welche man jetzt dem Maleachi zuzuschreiben pflegt, glaubte er angedeutet zu finden in *Mal.* III, 1, weshalb er in die Aufschrift dieser Prophetieen einen Autornamen aufnahm und sie so von dem Buche *Sacharja* abtrennte[9]). Ob die Umstellung von Kap. XIII, 7—9 gleichzeitig mit der Zusammenstellung der Sammlung oder wohl später stattfand, ist ebensowenig auszumachen, wie wir bestimmen können, was den Anlaſs dazu gab[10]).

[9]) Der enge Zusammenhang zwischen den drei Aufschriften fällt sofort in die Augen, wenn wir sie untereinander stellen:

(*Sach.* IX, 1) מַשָּׂא דְבַר־יְיָ בְּאֶרֶץ הַדְרָךְ
(*Sach.* XII, 1) מַשָּׂא דְבַר־יְיָ עַל־יִשְׂרָאֵל
(*Mal.* I, 1) מַשָּׂא דְבַר־יְיָ אֶל־ (lies עַל־) יִשְׂרָאֵל

Nun kommt die Verbindung von מַשָּׂא und דְבַר־יְיָ sonst nicht vor und ist nicht nur ungewöhnlich, sondern auch befremdend. Wir sind also verpflichtet nach einer diesbezüglichen Erklärung zu suchen. *Sach.* IX, 1 ist nicht nur die Aufschrift, sondern auch der Anfang der Prophetie: דְבַר־יְיָ hängt unmittelbar mit dem folgenden בְּאֶרֶץ zusammen, und das pron. suff. in מְנֻחָתוֹ bezieht sich darauf zurück. Hiermit ist indessen die Form des Verses nicht ganz aufgeklärt. Das alleinige מַשָּׂא, ohne daſs darauf das Objekt der Prophetie folgt (vgl. § 42 N. 10), ist keine vollständige Aufschrift, sodaſs die darauf folgenden Worte noch als Apposition des מַשָּׂא gefaſst werden müssen. Dieses Bedenken läſst

sich nicht beseitigen, denn der Vers ist wahrscheinlich verstümmelt. Wenn, wie oben vermutet wurde, Kap. IX—XI ursprünglich den Namen des Sacharja ben Berechja trugen, dann ist es sogar sicher, dafs der Redactor ihre Aufschrift nicht vollständig aufnahm, sondern das fortliefs, was ihm nach Kap. I, 1, 7 überflüssig erschien. Doch mufs die Aufschrift ihm Anlafs gegeben haben, die seinige zu formulieren so — oder ungefähr so — wie sie jetzt lautet, und darf demnach Kap. IX, 1 insofern ursprünglich genannt werden. Kap. XII, 1; *Mal.* I, 1 können nur für eine Kopie gehalten werden: sie stehen für sich allein und werden demnach nicht erklärt oder gerechtfertigt durch ihren Zusammenhang mit den Prophetieen, welche sie ankündigen. Der Redactor kam von selbst auf den Gedanken, sie in die durch Kap. IX, 1 angegebene Form zu bringen, weil die drei kleinen Sammlungen zu gleicher Zeit in seine Hände kamen und in dieselbe gröfsere Sammlung aufgenommen werden mufsten. Indessen müssen dann auch Kap. XII—XIV eine besondere Sammlung gewesen sein: warum er diese Kapitel mit einer Aufschrift versehen haben sollte, wenn er sie als Fortsetzung von Kap. IX—XI vorfand, ist nicht erklärlich (gegen Stade l. c. II, 309). Auf die Einschaltung von ביד מלאכי in *Mal.* I, 1 kommen wir § 84 N. 15 noch zurück.

[10]) Davon, dafs die drei Verse früher hinter Kap. XI ihre Stelle gehabt haben, ist nirgends eine einzige Spur übrig geblieben; insofern liegt es nahe, anzunehmen, dafs bereits der erste Sammler sie dahin gestellt hat, wo wir sie jetzt finden. Es kann dabei ein Zufall im Spiele gewesen sein, dem wir vergeblich nachspüren würden.

XI. Maleachi.

§ 84. Das Buch Maleachi; sein Inhalt und Alter; der Name des Autors.

Das Buch *Maleachi*[1]) enthält sechs kleinere Teile, welche jedoch nicht völlig von einander abhängig sind, sodafs der erste mit dem zweiten und der vierte mit den beiden letzten verbunden werden kann.

I. Kap. I, 2—5. Die von manchen angezweifelte Liebe Jahwes zu Israel ist ersichtlich an der Verschiedenheit des Schicksals Israels und Edoms: vergeblich hoffen Esaus Nachkommen auf Verbesserung ihres Zustandes.

II. Kap. I, 6—II, 9. Strenge Zurechtweisung der Priester, welche im Widerspruch zu ihrer erhabenen Bestimmung (Kap. II, 4—7) sich in der Befolgung der Opfervorschriften nachlässig zeigten und dadurch den Mangel an Ehrerbietung gegen Jahwe, den Herrn und Vater seines Volkes, an den Tag legten: demgemäfs sind ihre Gaben Gott nicht wohlgefällig und werden sie selbst von ihm aufs tiefste erniedrigt werden[2]).

III. Kap. II, 10—16. Die Heiraten mit fremden Frauen verdienen Mifsbilligung, nicht minder aber das Verstofsen der rechtmäfsigen israelitischen Frau [3]).

IV. Kap. II, 17—III, 6. Denjenigen, welche über Hinausschiebung des Gerichts klagen, verkündigt der Prophet das Nahen des Gerichtstages, an dem die Gottlosen im Volke bestraft werden sollen [4]).

V. Kap. III, 7—12. Die Nachlässigkeit des Volkes in dem Aufbringen der Zehnten wird von Jahwe mit Mifswachs und anderen Schicksalsschlägen bestraft; zeigt sich Israel darin recht eifrig, so wird es von Jahwe mehr als die übrigen Völker gesegnet werden.

VI. Kap. III, 13—24 [III, 13—IV, 6]. Jetzt klagen viele, dafs kein Unterschied gemacht werde zwischen Gottlosen und Frommen (Vs. 13—15); aber der Tag kommt, an dem Jahwe sich des Schicksals der Seinen annimmt und diese Klagen verstummen läfst (Vs. 16—18); dann werden die Gottlosen gestraft (Vs. 19), die Gerechten hoch erhoben (Vs. 20 f.). Die Ermahnung, das Mosaische Gesetz zu halten, und die Ankündigung des Erscheinens Elias, welcher das Volk auf den Gerichtstag vorbereiten wird (Vs. 23 f.), beschliefsen diese Prophetie [5]).

[1]) Über diesen Namen und seine Bedeutung siehe N. 13—15.

[2]) Die Einteilung des Buches *Maleachi* in sechs kleinere Abschnitte wird vertreten von Hengstenberg, de Wette, Maurer, Reinke (*Der Proph. Mal.* S. 33 ff.). Dagegen werden der erste und zweite, wie auch die letzten drei Abschnitte von Ewald, Hävernick und Umbreit miteinander verbunden. Kap. I, 2—II, 9 giebt erstgenannter die Überschrift: „Jahwe, der liebende Vater und Herr seines Volkes.“ Aber obwohl beide Abschnitte mit diesem Gedanken einigermafsen zusammenhängen, drückt derselbe ihren Inhalt nur mangelhaft aus. Vgl. Kap. II, 10. Richtiger Umbreit: „wider die Priester, welche den Altar des treuen Bundesgottes der Liebe besudeln“ — sodafs Kap. I, 2—5 die Einleitung wird und keinen andern Zweck hat, als einen historischen Beweis für die Liebe Jahwes zu seinem Volke zu liefern. Über Kap. I, 11, 14 vgl. die Kommentare.

[3]) Nach Ewald läfst sich der Hauptgedanke dieses Teils ausdrücken in den Worten: „Jahwe, der einige Gott und Vater.“ Es verdient Beachtung, dafs die von den Israeliten dadurch an den Tag gelegte Unbarmherzigkeit, dafs sie ihre Frauen verstiefsen, von dem Propheten noch schärfer gerügt wird als die Verbindungen mit heidnischen Frauen. Kap. II, 15 ist schwierig und noch nicht völlig aufgeklärt.

[4]) Wahrscheinlich mufs Kap. III, 1 aus Vs. 23 erklärt werden und ist also der Prophet Elia, dessen Kommen hier angekündigt wird, derselbe wie „der Bote Jahwes“, welcher in Vs. 1*a* genannt wird (vgl. N. 5). Von diesem mufs מַלְאַךְ הַבְּרִית (Vs. 1*b*) unterschieden werden. Einige denken dabei an

den Messias, aber es ist nicht recht deutlich, wie der Prophet ihn „den Boten des Bundes“ nennen kann. Man denke vielmehr an den „Engel Jahwes“, welcher der Bote des Bundes heifst nach *Ex.* XXIII, 20—23. Jahwe selbst erscheint in diesem Engel, welcher ihn vergegenwärtigt und darstellt. Darum konnte Maleachi sagen: „plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, *den ihr sucht* (d. i. Jahwe), und der Bote des Bundes, *an dem ihr ein Wohlgefallen habet*, sehet, er kommt.“ Ohne Not ändert Hitzig הַבְּרִית nach Vs. 2 in הַבְּרִית um.

[5]) Nicht unrichtig ist die Überschrift von Ewald zu Kap. II, 17—III, 24: „Jahwe, der Richter.“ Wirklich hängen der vierte und der sechste Abschnitt nach Kap. II, 17 und III, 18 miteinander zusammen. Kap. III, 7—12 kann also für eine Episode gehalten werden, als Anwendung der von dem Propheten ausgesprochenen allgemeinen Wahrheiten auf eine bestimmte Verkehrtheit, welche sich unter seinen Zeitgenossen zeigte.

Böhme (*ZatW.* VII, 210—217) sieht in Kap. III, 22—24 einen jüngeren Zusatz. In der That unterscheidet sich, wie er deutlich nachweist, die Ausdrucksweise in diesen Versen einigermafsen von Maleachis gewöhnlichem Stil. Doch würde dies nur dann Bedenken gegen die Echtheit erregen, wenn zugegeben werden müfste, was Böhme ferner behauptet, dafs die Ankündigung von Elias Kommen (Vs. 23) entweder auf Mifsverständnis von Vs. 1*a* beruhe oder als etwas Neues betrachtet werden müsse, worauf Vs. 1 ff. den Leser nicht vorbereite. Dem stelle ich die in N. 4 vorgetragene Erklärung von Vs. 1 gegenüber, nach welcher „mein Bote“ dem Kommen Jahwes vorhergeht, ebenso wie Elia dem Tage Jahwes, und also mit diesem identifiziert werden darf. Auch Vs. 22 — die Ermahnung, an die Thora des Moses zu denken — erscheint mir als Zusammenfassung der vorhergehenden einzelnen Ermahnungen, besonders am Schlusse des Buches, sehr passend und darum auch echt, wenn auch sonst Moses in dem Buche nicht genannt wird. Sind die drei Verse nichtsdestoweniger hinzugefügt, so ist es doch bereits sehr früh geschehen, denn Jesus ben Sirach fand sie in seinem Exemplar vor (Kap. XLVIII, 10).

Ebenso wie die Prophetieen des Maleachi mehr als einen höchst bemerkenswerten und eigenartigen Gedanken enthalten (Kap. I, 11, 14; II, 10 ff.; III, 1, 23 f.), ist auch ihre Form nicht alltäglich. Vor allem kennzeichnen sie sich durch die Art und Weise, in welcher der Prophet das Volk jedesmal fragend einführt und den ihm gemachten Einwurf beantwortet (Kap. I, 2, 6; II, 17; III, 7, 13)[6]). Übrigens nehmen wir in seinem Stil nur wenig Schwung wahr, um so mehr aber einen ruhigen, gemütvollen Ernst; seine Sprache ist relativ rein, rechtfertigt aber doch sogleich das Urteil des Sammlers, welcher durch die Stellung, die er seiner Schrift anweist, deutlich zeigt, dafs er ihn unter die nachexilischen Propheten rechne.

[6]) Die Bemerkungen von Ewald (*PdAB.*[2] III, 215 f.) zu diesen Fragen und Antworten sind nicht frei von Übertreibung. Er sieht darin etwas Schulmäfsiges und gebraucht sie zum Beweise dafür, dafs der Prophetismus allmählich

einen mehr gelehrten Charakter angenommen habe. Wirklich bildet Maleachi den Übergang vom Propheten zum Schriftgelehrten, doch ergiebt sich dies mehr aus Kap. III, 22 und im allgemeinen aus der Art der von ihm behandelten Gegenstände, als aus der von ihm gewählten Form, welche mir eine ganz persönliche Eigenart zu sein scheint.

Das Buch *Maleachi* ist ohne Zweifel nach der babylonischen Gefangenschaft (Kap. I, 8) und der Vollendung des zweiten Tempels (Kap. I, 10; III, 1, 10) geschrieben. Dies geht nicht weniger aus der Art der darin behandelten Gegenstände und der bei dem Propheten zu Tage tretenden Anschauungsweise hervor, als aus dem kümmerlichen Zustand des Volkes, welcher hier durchgängig vorausgesetzt wird[7]. Die Ansicht, dafs er ein jüngerer Zeitgenosse von Esra und Nehemia sei und kurz vor und während des Aufenthaltes des letzteren in Judäa prophezeit habe[8]), findet ihre Empfehlung in Kap. II, 10—16; III, 8—10 vgl. mit *Neh.* XIII, 23 ff.; 10—12, 31[9]), wird durch Kap. I, 8 nicht widerlegt[10]) und verdient den Vorzug vor der Meinung Hitzigs und anderer, welche den Propheten noch vor Nehemia auftreten lassen[11]). Nach Nehemia dürfen wir ihn nicht stellen[12]).

[7]) Der Prophet bespricht absichtlich die Pflichten der Priester und zeigt dabei, dafs er sie sehr hoch schätzt; sein strenges Urteil über ihre Verkehrtheiten ist die Kehrseite dieser Eingenommenheit (Kap. I, 6—II, 9). Anderswo schärft er die Verpflichtung, die Zehnten zu bezahlen, dem Volke ein (Kap. III, 8—12), und zwar mit so viel Nachdruck, dafs wir sofort den Gesinnungsgenossen von Esra und Nehemia darin erkennen. Auch seine Klagen über die Ehen mit nicht-israelitischen Frauen (Kap. II, 10 ff.) sind erst nach dem Exil an der Tagesordnung; vor dieser Zeit finden wir wenigstens keine Spur davon. — Man sehe ferner Kap. I, 7, 8, 14; II, 17; III, 8 ff., 14 — lauter Stellen, aus denen deutlich hervorgeht, dafs Maleachis Zeitgenossen, weit entfernt von Überflufs, am Notwendigen Mangel hatten und viel leiden mufsten; derartig war in der That ihre Lage unter persischer Oberhoheit.

[8]) So C. Vitringa, *Observ. sacr.* II, 333 sqq.; Jahn; Rosenmüller; Bertholdt; de Wette; Hengstenberg, *Christol.* III, 1 S. 582 ff.; Hävernick; Keil; Stähelin. Dagegen wird er für einen Zeitgenossen eines der Vorgänger Nehemias gehalten von Maurer, Ewald, Hitzig, Bleek, und später als Nehemia angesetzt von Herbst (*Hist.-krit. Einl.* II, 2 S. 169 f.) und Reinke (*Der Proph. Mal.* S. 29—32). H. Venema, *Comment. in Mal.* p. 12 sqq., setzt Kap. I vor Nehemias erste Ankunft in das 20. Jahr des Artaxerxes, Kap. II f. in die Zeit, welche zwischen seiner Abreise und seiner Rückkehr vergangen ist.

[9]) Die Übereinstimmung zwischen diesen Stellen ist unverkennbar. Ganz dieselben Verkehrtheiten werden von Nehemia abgeschafft, von Maleachi bekämpft. Zwar erwähnt Nehemia nichts von einer Mitarbeit eines Propheten, doch ist das kein entscheidendes Bedenken wider unsere Zeitbestimmung. Wir besitzen in *Neh.* XIII nur einen Auszug aus der Schrift des Nehemia selbst;

überdies liegt es nicht im Charakter dieses Landvogtes, seine eigenen Verdienste mehr oder weniger in den Schatten zu stellen durch Namhaftmachung seiner Mitarbeiter.

[10]) Auf diese Stellen berufen sich Hitzig und andere zum Beweise dafür, dafs Maleachi kein Zeitgenosse des Nehemia gewesen sein kann: dieser rühmt sich doch. Kap. V, 14 ff., dafs er keine Abgaben von seinen Landsleuten angenommen, sondern selbst für seinen Unterhalt, sowie den der Seinigen, gesorgt habe. Man beachte indessen 1) dafs Maleachi den Landvogt gleichsam als Beispiel nennt: „so grofs — will er sagen — ist eure Geringschätzung Jahwes, dafs ihr ihm Opfertiere darbringt, welche ihr eurem Landvogt anzubieten nicht wagen würdet.“ So konnte er sprechen, auch während Nehemia Landvogt war; 2) dafs Nehemia ein Anspruchsrecht auf die Abgaben hatte und sich deshalb rühmen kann, dafs er freiwillig davon Abstand genommen habe; die Verpflichtung, sie aufzubringen, bestand fort; 3) dafs *Neh.* V, 14 ff. auf Nehemias erste Statthalterschaft Bezug hat, denn nach seiner Rückkehr waren die Umstände, auf die er selbst an dieser Stelle hinweist, nicht mehr ganz dieselben.

[11]) Gegen diese Zeitbestimmung bildet Kap. III, 8—10 ein entscheidendes Bedenken. Nach diesen Versen unterliefs es das Volk, die Zehnten nach den Vorratskammern des Hauses Jahwes, d. h. den Leviten und den Priestern, zu bringen — eine Verpflichtung, welche erst im Priestergesetz (*Num.* XVIII, 21 ff.) auferlegt und in der grofsen Versammlung von *Neh.* VIII—X von dem Volke übernommen war (*Neh.* X, 38 f.). Gleich deutlich spricht Kap. II, 10—16: die strenge Mifsbilligung der Heiraten mit fremden Frauen. *Esra* IX f. stellt die Mafsregeln Esras gegen diese Heiraten ohne Zweifel als etwas Neues dar und schliefst eine frühere Bekämpfung fast aus. Wenn wir Maleachi vor dem 7. Jahre des Artaxerxes (*Esra* VII, 8) auftreten lassen und ihn also nicht zu einem Geistesverwandten und Schüler, sondern zu dem Vorgänger Esras machen, so geraten wir in Widerspruch mit der jüdischen Überlieferung, welche diesen Priester und Schriftgelehrten den zweiten Moses und den Wiederhersteller der Thora nennt. — Demgegenüber würde man sich auf Stellen berufen können, wo Maleachi viel eher dem *Deut.* als dem Priestergesetze folgt: Kap. III, 22 (Horeb; Einsetzungen und Rechte), 3 (die Söhne Levis als מגישי המנחה); II, 4 ff. (das Bündnis mit Levi; vgl. *Deut.* XXXIII, 8—11). Nichts aber ist natürlicher als dieses Sichanschliefsen an das ältere Buch der Thora, wenn Maleachi sogleich nach der Ausfertigung von P^2 aufgetreten ist, bevor noch die darin aufgenommenen neuen Bestimmungen in das Volksleben übergegangen waren und den Sprachgebrauch beherrschten.

[12]) Reinke (a. a. St.) mufs annehmen, dafs die Verkehrtheiten, welche durch Nehemia abgeschafft wurden, sich später noch einmal gezeigt haben. Unmöglich ist dies sicher nicht, aber ebensowenig wahrscheinlich. Nehemias Mafsregeln (Kap. XIII) waren durchgreifend und scheinen ihren Zweck erreicht zu haben. Auf „die Tage Nehemias“ sieht der Chronikaschreiber, *Neh.* XII, 47, wie auf eine goldene Zeit zurück. Wäre sein Einflufs nur ganz vorübergehend gewesen, so würde derselbe wohl nicht später so hoch geschätzt worden sein. Auch aus *Neh.* XIII, 14, 31 dürfen wir folgern, dafs er im allgemeinen seinen Zweck erreicht hat.

Wer die Aufschrift Kap. I, 1 dem Propheten selbst zuerkennt, mufs auf Grund dessen annehmen, dafs dieser den Namen מַלְאָכִי trug, welcher dann wohl für eine Abkürzung von מַלְאָכְיָה, d. h. der Bote Jahwes, gehalten werden müfste [13]). Indessen ist die Ansicht, dafs der Prophet in der Aufschrift nicht seinen Eigennamen genannt, sondern sich selbst den Ehrentitel „mein (d. h. Jahwes) Bote“ gegeben haben sollte, unhaltbar [14]). Doch ist der Gebrauch von מלאכי oder מלאכיה als Eigenname an und für sich höchst unwahrscheinlich, und Kap. III, 1, wo erstgenannte Form als *appellativum* vorkommt, macht es mehr als zweifelhaft, ob der Autor der Aufschrift diese so aufgefafst wissen wollte. Ist dieser Autor, wie sich uns früher ergab (§ 83 N. 9), ein jüngerer Redactor, so wird es so gut wie gewifs, dafs er den Namen מלאכי Kap. III, 1 entlehnte und damit den ihm unbekannten Verfasser der Prophetieen, welche er vor sich hatte, bezeichnet hat [15]). Auch wir kennen also den Namen dieses Verfassers nicht. Die Vermutung, dafs er kein anderer als Esra gewesen sei, ist völlig zu verwerfen [16]).

[13]) Ewald (*PdAB.* [2] III, 216; *GdVI.* IV [3], 229) hält מלאכי für ein *adjectivum*, welches dann *angelicus* bezeichnen soll. Doch sind, in Übereinstimmung mit Olshausen (*Lehrbuch der hebräischen Sprache* I, 616) und Gesenius (*Thes.* p. 737), die meisten, welche in מ׳ einen wirklichen Eigennamen sehen, der Ansicht, dafs er durch *apokope* aus מלאכיה entstanden und demnach die vollere Form in der griechischen Transscription *Μαλαχίας* aufbewahrt ist. Als Beispiele einer solchen *apocope* nennt man Zabdi (*Jos.* VII, 1 und anderwärts), woneben Zabdiel, Zebadja, Zebadjahu vorkommen; — Phalti (1 *Sam.* XXV, 44) neben Phaltiel; — Abi (2 *Kön.* XVIII, 2) statt Abiah (2 *Chron.* XXIX, 1); — Abdi, Uri u. s. w. Wenn von diesen Beispielen auch einige, als nicht völlig analog, wegfallen, so sind doch Abkürzungen von Eigennamen, besonders vor der nachexilischen Zeit nicht zu leugnen, und ist demnach die Behauptung, dafs מלאכי statt מלאכיה stehen könnte, unantastbar.

[14]) Die hier verworfene Ansicht ist in verschiedenen Formen sehr verbreitet. In den LXX lautet die Aufschrift: *Λῆμμα λόγου Κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ;* im Targum wird Esra als Autor der Prophetieen genannt und מ׳ als Ehrentitel angesehen. In die Spur dieser Übersetzer traten u. a. Hieronymus und andere Kirchenväter; Vitringa (*Observ. sacr.* II, 338 sqq.); Venema (*Comment.* p. 1—12); Hengstenberg (*Christol.* III, 1 S. 583—587). Während ich den negativen Teil dieser Ansicht (מ׳ kein Eigenname) vollständig acceptiere, kann ich nicht zugeben, dafs er sich mit der positiven Behauptung vereinigen liefse, dafs in Kap. I, 1 der Prophet selbst redet. Dafs er seine Schrift anonym herausgegeben habe, ist sehr begreiflich. Aber höchst unnatürlich ist die Annahme, dafs er sich selbst den Ehrentitel מ׳ gegeben haben sollte. Was könnte ihn dazu bewogen haben? Nach Hengstenberg war es seine Absicht, auf Kap. III, 1 zu verweisen und sich selbst als denjenigen zu bezeichnen, welcher über „den Boten

Jahwes" prophezeit hatte, oder, wenn מ׳ Kap. III, 1 ein *collectivum* ist, als einen von denen, welche von Jahwe mit diesem Namen belegt waren. Ist das aber nicht sehr unnatürlich und gezwungen? Das einzige „mein Bote" kann nimmer den Prediger oder Zeugen über diesen „Boten" bezeichnen. Solange die Aufschrift als authentisch angesehen wird, mufs man sie auch auffassen als einfache Erwähnung der Thatsache, dafs der Autor der Prophetieen, zu denen sie gehört, den Namen מלאכי trug.

[15]) Unwahrscheinlich nenne ich den Gebrauch, weil der erhabene Sinn der Zusammensetzung Malachi-Malachijah sie für einen gewöhnlichen Eigennamen ungeeignet macht. Kann ein jüdischer Vater sein Kind so genannt haben? Aus den heiligen Schriften kannte er מלאך יי als Namen eines himmlischen Wesens. Nur einige Male wird der Priester Jahwes (*Mal.* II, 7 vgl. *Pred.* V, 5) oder sein Prophet (*Hagg.* I, 13; doch siehe Böhme l. c. S. 215 f.) als solcher mit diesem Namen bezeichnet — was natürlich mit der hier besprochenen Namengebung nicht gleichsteht. — Dazu kommt nun die Übereinstimmung von *Mal.* I, 1 und III, 1. Wer beide Verse nebeneinander stellt, kann eigentlich nicht zweifeln, dafs der erste eine Hinweisung auf den zweiten ist. Wenn wir übersetzen: *Orakel, Wort Jahwes über Israel durch den Dienst* „meines Boten" — so geben wir die Absicht des Verfassers deutlich wieder und lassen sie nur etwas deutlicher in die Augen fallen, als sie im Grundtext ausgedrückt wird. So befremdend eine solche Verweisung sein würde, wenn sie von dem Propheten selbst herstammte (vgl. N. 14), ebenso erklärlich ist sie bei dem Sammler und in der Annahme, dafs er anonyme Stücke vor sich hatte. Es mufs dabei unentschieden gelassen werden, ob er Kap. III, 1 richtig oder aber unrichtig aufgefafst hat; m. a. W. ob er dort Elia für gemeint hielt (vgl. N. 5) und den Propheten, als Verkündiger des Gerichtes Jahwes, mit diesem Vorboten „des Tages Jahwes" gleichstellen wollte, oder aber glaubte, dafs der Prophet an dieser Stelle sich selbst meinte und also auch seinen eigenen Namen nannte. In beiden Fällen ist die Aufschrift vollkommen verständlich.

[16]) Diese Vermutung ist bereits alt (vgl. N. 14) und noch in unsern Tagen vorgetragen worden von Hengstenberg l. c. Gegen sie spricht aufser dem Mangel an formeller Übereinstimmung zwischen unserm Buche und den Esras Denkschriften entlehnten Stücken (vgl. Teil I, 2 S. 163 ff.) besonders der Abschnitt *Mal.* II, 10—16. Zwar werden auch hier, ebenso wie von Esra, die Ehen mit fremden Frauen gemifsbilligt, aber die Polemik des Propheten gilt doch vor allem dem Verstofsen der israelitischen Frau und geht von allgemeinmenschlichen Empfindungen aus. Esra ist es dagegen um das Fortschaffen der Unreinigkeit aus Israel zu thun; im Blick darauf setzt er die Vertreibung der heidnischen Frauen durch, ohne sich um die Forderungen der Barmherzigkeit zu kümmern.

XII. Das Buch Jona.

§ 85. Der unhistorische Inhalt des Buches Jona.

Das Buch *Jona* wird so genannt nach der Hauptperson der darin enthaltenen Erzählung. Jona (יוֹנָה d. h. Taube), der Sohn Amittais, entzieht sich durch die Flucht nach Tarsis dem göttlichen Befehl, zu Ninive

zu predigen, wird auf seiner Seereise dorthin von einem schweren Sturm überfallen und von der Schiffsbemannung ins Meer geworfen, nachdem ihn das Los als die schuldige Ursache des Sturmes bezeichnet hat (Kap. I). Er wird von einem grofsen Fisch verschluckt, in dessen Bauch er drei Tage und drei Nächte verweilt; er dankt Jahwe für die ihm zu Teil gewordene Rettung aus Lebensgefahr; auf Befehl Jahwes speit der Fisch ihn aus (Kap. II). Zum zweitenmal empfängt nun Jona den Auftrag, zu Ninive zu predigen; er vollzieht ihn und verkündigt, dafs die Stadt nach vierzig Tagen zerstört werden würde; aber die Einwohner thun auf eigenen Antrieb Bufse und bald danach auf Befehl ihres Königs, infolge dessen Jahwe beschliefst, die angedrohte Strafe nicht zu vollziehen (Kap. III). Hierüber mifsmutig, setzt sich Jona aufserhalb Ninives nieder, und ihn verlangt zu sterben; ein schnell aufgewachsener und zur tiefen Betrübnis Jonas ebenso rasch wieder verdorrter Wunderbaum veranlafst Jahwe, seinen Beschlufs in betreff der Niniviten seinem Diener gegenüber zu rechtfertigen (Kap. IV)[1]).

[1]) Zur Erläuterung dieser Übersicht mögen die folgenden Bemerkungen dienen. 1) Der erste Teil der Erzählung zeigt die offenbare Tendenz, die Seeleute Jahwes Gottheit erkennen zu lassen; erst nachdem sie ihn angerufen und seinem durch das Losen offenbar gewordenen Befehl Folge geleistet haben, werden sie aus der Lebensgefahr gerettet — wofür sie dann auch in Opfern und Gelübden ihm die Ehre geben (Kap. I, 14—16). 2) Die oben gegebene Erklärung von Kap. II ist die einzig richtige: „aus dem Bauche des Fisches" kann nichts anderes bedeuten, als dafs Jona sich darin aufhielt, während er bat (Vs. 2). Meint man, dafs der Inhalt des Gebetes damit nicht übereinstimme, so urteilt man richtig; aber dies verleiht doch kein Recht, von dem deutlichen Sinn der Worte abzuweichen, welcher zum Überflufs durch die Stellung von Vs. 11 hinter dem Dankliede bestätigt wird. 3) Beachtung verdienen in Kap. III die Schilderung über den Umfang Ninives (Vs. 3 f.) und die Beschreibung der Bufse ihrer Bewohner (Vs. 7 ff.), an der selbst das Vieh teilnehmen mufs, nicht nur durch Enthaltsamkeit von Speise und Trank, sondern auch durch das Anlegen eines Trauergewandes. 4) Erst wenn man wiederholt Kap. IV insgesamt gelesen hat, bildet man sich eine richtige Vorstellung von Jahwes Absicht und seiner Leitung der Gedanken Jonas. Der Strauch קִיקָיוֹן (Vs. 6 ff.) ist der Wunderbaum oder *Ricinus communis;* sein schnelles Aufwachsen wird als eine aufsergewöhnliche Fügung Jahwes dargestellt (וַיְמַן Vs. 6), ebenso wie sein schnelles Verdorren (Vs. 7). Die Verstimmung Jonas darüber entspringt offenbar aus dem Nachteil, welchen er selbst davon hat (Vs. 8); doch geht das Gespräch zwischen Jahwe und ihm von der Voraussetzung aus, dafs er mifsgestimmt ist über das Schicksal des Baumes selbst und darin eine Ungerechtigkeit sieht: wenn Jona Mitleid haben kann mit solch einem Strauch, sollte Jahwe dann kein Erbarmen einer Stadt wie Ninive erweisen dürfen! Ihre Bevölkerung wird in Vs. 11 auf 600 000 Menschen angegeben, sofern man nämlich annimmt, dafs die Formel: „Menschen, welche keinen Unterschied kennen zwischen

rechter und linker Hand," die Kinder bis zu sieben Jahren einschliefst; wahrscheinlich denkt der Verfasser indessen an jüngere Kinder, und wird dann die Zahl noch gröfser. 5) Endlich mufs die Aufmerksamkeit noch auf den Gebrauch der Gottesnamen gelenkt werden, welche in dem Buche *Jona* vorkommen. Am gewöhnlichsten ist der Name Jahwe (Kap. I, 1, 3, 4, 9 f., 14, 16; II, 1—3, 7 f., 10 f.; III, 1, 3; IV, 2—4, 10); in Kap. III (Vs. 3, 5, 8—10) und IV (Vs. 7—9) kommt auch Elohim vor; einmal (IV, 6) der zusammengesetzte Name Jahwe-Elohim.

Jona ben Amittai ist eine historische Person: Jerobeam dem Zweiten prophezeite er die Wiederherstellung der früheren Grenzen des Reiches; er mufs also unter der Regierung dieses Fürsten, und zwar im Zehnstämmereich, wo Gath-Hepher, sein Geburtsort, lag, prophezeit haben (2 *Kön.* XIV, 25). Dafs auch die Schicksale des Jona in dem nach ihm genannten Buche historisch seien, haben Juden und Christen viele Jahrhunderte hindurch geglaubt, und ist noch in jüngster Zeit von namhaften Gelehrten verteidigt worden[2]). Einige von ihnen gehen dabei von der Annahme aus, dafs Jona selbst der Verfasser des Buches sei, eine Ansicht, für die nicht einmal ein scheinbarer Grund besteht. Durchgängig ist von ihm in der dritten Person die Rede; der Stil der Erzählung, welcher in einigen Beziehungen nicht unverdienstlich ist, entbehrt völlig der Anschaulichkeit und Deutlichkeit, welche den Augenzeugen kennzeichnen; dabei versetzt uns die Sprache des Buches in ein späteres, wenigstens das V., wenn nicht in das IV. oder III. Jahrhundert; auch Kap. III, 3, sowie der Gebrauch, welchen der Verfasser von anderen Büchern des Alten Testaments macht, weisen uns in dieselbe Zeit[3]). Wird also die historische Glaubwürdigkeit der Erzählung durch die Person des Verfassers nicht verbürgt, so kann man sich noch viel weniger zum Beweise dafür auf die psychologische Wahrheit der Schilderung von Personen und Charakteren, oder auf die Genauigkeit einiger historischer Einzelheiten berufen; denn die darauf bezüglichen Bemerkungen sind nicht richtig und entscheiden in jedem Falle für die Hauptsache nichts[4]). Ebensowenig Bedeutung dürfen wir beilegen der jüdischen und christlichen Überlieferung hinsichtlich des historischen Charakters des Buches und vor allem den Anspielungen auf Jonas Predigt und Schicksale im Neuen Testament[5]).

[2]) So z. B. Hävernick (*Einl.* II, 2 S. 324 ff.); Delitzsch (Rudelbach u. Guericke, *Zeitschrift*, 1840, II, 112 ff.); M. Baumgarten (ebendas. 1841, II, 1 ff.); Nägelsbach (Herzogs *Real-Encycl.*[1] VI, 791 ff.); Keil (*Einl.* § 89); Welte (*Hist.-krit. Einl.* II, 2 S. 125—142); auch noch von Orelli (S. 286—289). Die meisten dieser Gelehrten halten Jona zugleich für den Verfasser des Buches.

³) Einige von diesen Beweisen bedürfen näherer Entwicklung. Was 1) die Erzählungsweise betrifft, so werden Besonderheiten, welche ein Augenzeuge und wenigstens Jona selbst hätte erwähnen müssen, mit Stillschweigen übergangen. So vernehmen wir nicht, wo Jona von dem Fisch ausgespieen worden ist (Kap. II, 11); die Gründe, weshalb der Prophet sich dem ihm gegebenen Auftrage entzieht, werden nicht bei seiner Flucht nach Tarsis, sondern später (Kap. IV, 2) mitgeteilt; so steht auch Kap. I, 10 an verkehrter Stelle und ist offenbar dazu bestimmt, eine Lücke in der vorhergehenden Erzählung auszufüllen. Andere Beobachtungen derselben Art kommen in N. 6—10 zur Sprache, da sie mehr den Inhalt als die Form der Erzählung betreffen; 2) über die Sprache des Buches *Jona* mufs Hitzig, *Des Proph. Jona Orakel über Moab* S. 36—38 zu Rate gezogen werden. Die sprechendsten Beweise für den jüngeren Ursprung des Buches liefern die Worte טַעַם (Kap. III, 7); מִנָּה (Kap. II, 1; IV, 6, 8); סְפִינָה (Kap. I, 5); der Gebrauch von שׁ statt אֲשֶׁר (Kap. I, 7, 12), welches zwar auch in nord-palästinensischen Schriften von hohem Alter angetroffen wird (*Richt.* V, 7; VI, 17 u. s. w.), aber auch im *Prediger* (Kap. I, 7; II, 13 f. u. s. w.) und in einzelnen sehr jungen *Psalmen* (CXXII; CXXIV u. s. w.): die Zusammensetzungen, in denen שׁ in *Jona* I, 7, 12 vorkommt, versetzen uns bestimmt in spätere Zeit; 3) das Buch *Jona* folgt nicht nur der Genesis (vgl. Kap. IV, 4, 9 mit *Gen.* IV, 6 f.; Kap. IV, 6 [Jahwe-Elohim] mit *Gen.* II f.) und *Joel* (vgl. Kap. III, 9 mit *Joel* II, 14a), sondern auch 1 *Kön.* XIX, wo in Vs. 4 derselbe Ausdruck gebraucht wird wie *Jona* IV, 8, während im allgemeinen bei der Schilderung von Jonas Verzagtheit Elias Flucht dem Erzähler vorschwebte; der Wunderbaum, *Jona* IV, ist eine Nachbildung des Wachholderstrauches, unter welchen Elia sich schlafen legte (1 *Kön.* XIX, 4, 5) u. s. w.; vgl. ferner Jäger (siehe S. 308) S. 79 N. 99; 4) Ninive war zerstört, oder wenigstens nicht mehr eine grofse Stadt, als Kap. III, 3 geschrieben wurde; dies geht aus dem an dieser Stelle gebrauchten הָיְתָה hervor; nach Hävernick (*Einl.* II, 2 S. 359 f.) mufs es als *imperfectum* aufgefafst werden, in folgender Weise: „und Ninive *war* — als Jona dorthin kam — eine grofse Stadt"; dem mag immerhin so sein, wenn man nur anerkennt, dafs sie es dann *nicht mehr war* zur Zeit des Verfassers: sonst hätte er sich unmöglich so ausdrücken können.

⁴) Vgl. Hävernick S. 348—357. Über die psychologische Wahrscheinlichkeit der Erzählung wird in N. 6 f. gehandelt werden. Des Verfassers Genauigkeit soll sich in folgenden Zügen zeigen: 1) Kap. III, 3 wird der Umfang von Ninive angegeben in den Worten מַהֲלַךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים. Hävernick versteht dies von dem Umfang der Stadt (nicht von ihrer Länge) und hält die Angabe für ganz übereinstimmend mit derjenigen des Diodor Siculus II, 3, welcher von 480 Stadien spricht. M. von Niebuhr (*Assur u. Babel* S. 274 ff.) giebt den Umfang des Distriktes von Ninive — wovon nach seiner Ansicht *Jona* III f. die Rede ist — auf fast 90 englische Meilen, d. h. wiederum drei Tagereisen, an; 2) Kap. IV, 11 weist nach Hävernick auf eine Bevölkerung von 2000000 Seelen: nach von Niebuhr (vgl. N. 1) 4) auf eine solche von 600000 Seelen; das erstere erscheint Hävernick ebenso glaubwürdig, wie das zweite von Niebuhr: 3) Kap. III, 4 ist nach letzterem in Übereinstimmung mit den neuesten Entdeckungen: wenn Jona seine Predigt in der eigentlichen Stadt Ninive begann, wenn der assyrische König damals seinen Palast in Calah (jetzt Nimrud) hatte,

wenn der Prophet sich nicht in der Stadt Ninive aufgehalten, sondern den Weg nach Calah, welcher über 18 englische Meilen beträgt, eingeschlagen hat, dann kann der Bericht von seinem Auftreten den König noch vor dem Ende des ersten Tages erreicht haben. Die Erklärung von Kap. III, 4, welche hier für die allein richtige angesehen wird, war von Hävernick (S. 353 n. ***), welcher die Ausgrabungen von Ninive noch nicht kannte, als unmöglich zurückgewiesen; 4) Kap. III, 5—8 enthält nach Hävernick nichts Übertriebenes, sondern vielmehr eine höchst genaue Schilderung orientalischer Sitten. Die Teilnahme der Tiere an der allgemeinen Trauer findet eine Analogie in dem Berichte von Herodot (Lib. IX, 24), dafs die Perser nach dem Tode des Mardonius die Mähnen ihrer Pferde abschoren. — Jeder sieht, welche Bedeutung solchen Bemerkungen beigelegt werden mufs. Selbst wenn dabei nichts abzubedingen wäre, würden sie für die Hauptsache nichts entscheiden. Es ist doch wahrlich nicht so befremdend, dafs ein jüdischer Schriftsteller des V.—III. Jahrhunderts v. Chr. über Ninive ebenso gut unterrichtet ist wie Diodorus Siculus. Doch auch wenn seine Kenntnis davon noch viel vollständiger wäre, als aus Kap. III, 3 f.; IV, 11 hervorgeht; auch wenn diese Berichte ebenso bestimmt wären, wie sie nach der Differenz zwischen den Auslegern unbestimmt sind: was würde daraus dann noch hinsichtlich seiner Glaubwürdigkeit im allgemeinen folgen?

[5]) Der älteste Hinweis auf das Buch *Jona* findet sich *Tob.* XIV, 4; er beweist natürlich nur — was von niemandem geleugnet wird — dafs das Buch bereits in den Kanon aufgenommen war, als der Autor des *Tobit* schrieb. Aus dem N. T. vgl. man *Matth.* XII, 39–41; XVI, 4; *Luk.* XI, 29, 30, 32. „Für alle diejenigen" — sagt Nägelsbach l. c. S. 792 — „welchen Christus der Sohn des lebendigen, persönlichen und dreieinigen Gottes, sowie Mittelpunkt der Schrift und sowohl Bürge als Probierstein für die Wahrhaftigkeit ihrer Geschichtserzählung ist, für alle diese liegt in den Worten des Herrn eine unumstöfsliche Garantie für die Realität der im Buche Jona enthaltenen und vom Herrn selbst angeführten Thatsachen, unter welchen gerade der dreitägige Aufenthalt des Jona im Bauche des Fisches als Typus der auch dreitägigen Grabesruhe Christi durch diesen seinen Antitypus für das christliche Bewufstsein eine Gewifsheit hat, welche auf die wissenschaftliche Vermittlung nicht wartet, vielmehr dieselbe zur Vertiefung stimuliert." Es fällt in die Augen, dafs Jesus an nichts weniger als an die Befestigung der Glaubwürdigkeit des Buches gedacht hat: er weist auf den Inhalt desselben hin mit rein paränetischer Absicht. Lag die historische Kritik aufserhalb des Kreises, in welchem er sich bewegte, so kann es auch nicht seine Absicht gewesen sein, sie durch sein Wort an die Kette zu legen. Über *Matth.* XII, 40 vgl. Scholten, *Bijdr. tot bevordering van Bijb. uitlegkunde* I, 36–112; Réville, *Nouv. Rev. de théol.* I, 331 svv.; durch diese ist bewiesen worden, dafs mit *τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ* nicht der dreitägige Aufenthalt in dem Fisch gemeint ist, sondern die Predigt des Propheten oder, wenn man will, der Prophet selbst als Bufsprediger.

Dagegen zeigen sich im Buche *Jona* viele Erscheinungen, welche uns durchaus verbieten, ihm einen historischen Charakter zuzuerkennen.

Die hauptsächlichsten Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit sind die folgenden: 1) die Hauptsache selbst, die Sendung eines israelitischen Propheten nach Ninive und die Buſse der ganzen Bevölkerung infolge seiner Predigt, ist höchst unwahrscheinlich, um nicht zu sagen: ganz undenkbar[6]); 2) die Offenbarung Jahwes an Jona wird, im Widerspruch zu der historisch bekannten Art des Prophetismus, rein mechanisch aufgefaſst, in Übereinstimmung mit den späteren Ideen über die Beziehung der Propheten zu dem, der sie gesandt hat[7]); 3) das Danklied Jonas, Kap. II, 3—10, paſst nicht in die Lage, auf welche es sich beziehen soll; es ist offenbar jüngeren Datums und von dem Autor anderswoher übernommen worden[8]). Dazu kommt nun 4) die Menge von Wundern, von denen eins immer noch unwahrscheinlicher ist als das andere, während ihre Angemessenheit und Notwendigkeit sogar auf streng supranaturalistischem Standpunkt schwerwiegenden Bedenken unterliegt[9]). Endlich 5) giebt die Art, in der der Verfasser erzählt, allenfalls Anlaſs zu der Vermutung, daſs er nicht eine historische, sondern eine rein didaktische Schrift liefern wollte[10]).

[6]) Es braucht nicht daran erinnert zu werden, daſs die Assyrer früher und später (vgl. *Jes.* XXXVII, 10 ff.) andern Göttern dienten denn Jahwe. Angenommen also, daſs ein israelitischer Prophet sich zu ihnen begeben hätte; angenommen, daſs es ihm geglückt wäre, von ihnen verstanden zu werden (vgl. 2 *Kön.* XVIII, 26; *Jes.* XXXVI, 11), wie sollte selbst dann seine Predigt bei ihnen haben Glauben finden können? Haben sie sich in Menge bekehrt zu dem Jahwedienste und zwar sogleich am ersten Tage der Predigt des Jona, ohne daſs der Prophet sich gedrungen fühlte oder von dem, der ihn gesandt hatte, den Befehl erhielt, sie weiter zu unterrichten? ohne daſs von dieser Bekehrung im Verlauf der Geschichte irgend eine Spur übrig geblieben oder das Gerücht davon zu einem einzigen israelitischen Propheten, zu Jesaja, Micha, Nahum oder Zephanja gedrungen wäre? Wie Hävernick trotz alledem in der Hauptsache des Buches „ein echt historisches Gepräge“ finden kann (S. 34[illegible]) ist rätselhaft. Seine Behauptung (S. 344), daſs Ezechiel (Kap. III, 5 f.) auf die Sendung Jonas zurückblicke, ist völlig unbewiesen; mit gröſserem Rechte würde man das Buch *Jona* einen Kommentar zu *Ez.* III, 6 nennen können.

[7]) Daſs Jahwes Offenbarung rein mechanisch dargestellt wird, ist klar. Die göttliche Auftragserteilung findet einen so geringen Widerhall bei dem Propheten, daſs er sich zuerst durch die Flucht seiner Ausführung entzieht und darnach sich höchst betrübt und miſsmutig über Jahwes geänderten Beschluſs zeigt. Gottes Barmherzigkeit erkennt er an, um sich bitter darüber zu beklagen (Kap. IV, 2). Ein zweites Beispiel eines solchen Konfliktes zwischen Jahwe und seinem Gesandten, zwischen dem Geiste Gottes und dem Geiste des Propheten finden wir in der prophetischen Litteratur des A. Testaments nicht. Stellen wie *Jer.* XV, 10—21; XX, 7—9 kann man nur aus Miſsverstand mit dem Buche *Jona* auf eine Stufe stellen: dort streitet das höhere und bessere

Bewufstsein des Gottesgesandten mit seiner niederen Natur, um sie zu überwinden; hier ist es Jahwe, welcher sich des Propheten wie eines blinden und unwilligen Werkzeuges bedient. Es ist in der That mehr als sonderbar, dafs die Apologeten des Buches *Jona* es wagen, sich u. a. auf die psychologische Wahrheit des Charakters Jonas zu berufen! Hat man einmal die Prämissen zugegeben, von denen der Verfasser ausgeht, so kann man freilich auch zugeben, dafs die Besonderheiten damit wohl zusammenhängen; doch sind diese Prämissen selbst völlig unwahr.

[8]) Hinsichtlich Jonas Psalm, Kap. II, 3—10, gehen die Ansichten weit auseinander. 1) Keil, Hävernick und andere halten denselben für authentisch und meinen, dafs er wirklich im Bauche des Fisches gedichtet sei. Man lese und urteile! Es ist offenbar ein Danklied: der Dichter giebt, weil aus einer grofsen Gefahr, vielleicht aus einem Schiffbruch gerettet, Jahwe die Ehre seiner Errettung und erklärt sich bereit, ihm seine Opfer zu bringen und seine Gelübde zu bezahlen. Es ist wirklich schwierig, sich in den Zustand zu versetzen, aus dem der Verfasser des Buches *Jona* den Psalm entstehen läfst; doch kann diese Lage offenbar nicht viel Stoff zur Danksagung geboten haben. 2) Bunsen (*Gott in der Gesch.* I, 349 ff.) meint, dafs der Psalm authentisch, d. h. von Jona ben Amittai gedichtet sei, und zwar, nachdem er aus einem Schiffbruch errettet war. Dieser Seefahrt bemächtigte sich die Sage, sodafs sie endlich diese Form erhielt, in der sie das Buch *Jona* mitteilt. Bunsen versucht nachzuweisen, dafs die Verse, welche Jonas Psalm mit anderen Liedern gemeinsam hat (vgl. Vs. 3*a* mit *Ps.* XVIII, 7; CXX, 1; Vs. 4*b* mit *Ps.* XLII, 8*b*; Vs. 5 mit *Ps.* XXXI, 23; *Klagel.* III, 54; Vs. 6*a* mit *Ps.* XVIII, 5; LXIX, 2; Vs. 7 mit *Ps.* XXX, 4; Vs. 8 mit *Ps.* CXLII, 4; *Klagel.* III, 20; *Ps.* XVIII, 7; V, 8; Vs. 9*a* mit *Ps.* XXXI, 7; Vs. 10 mit *Ps.* XLII, 5), mit Ausnahme von Vs. 3*a*, 6*a* dem Davidischen *Psalm* XVIII (2 *Sam.* XXII), entlehnt sind und also vor den gleichlautenden Stellen die Priorität haben. Ohne diesen Beweis — in dem sich sehr viel Zweifelhaftes findet — bis ins einzelnste zu prüfen, weisen wir auf Vs. 5, 8 (Jahwes heiliger Tempel), 10 (Opfer), welche ganz unvereinbar sind mit der Annahme, dafs wir das Werk eines ephraimitischen Propheten vor uns haben, ferner auf den vollständigen Mangel an aller antiken Farbe, welche doch in einem Liede aus dem Jahre c. 800 nicht würde fehlen können. Dazu kommt nun noch, dafs die hauptsächlichsten Besonderheiten, welche im Buche *Jona* mitgeteilt werden, nicht dem Psalm entnommen sind, oder lieber: damit durchaus nicht zusammenhängen; wenn man auch die hyperbolischen Ausdrücke des Dichters gänzlich mifsverstanden hätte, so konnte man daraus doch niemals solch eine Erzählung ausspinnen, wie wir sie jetzt vor uns haben. Wir empfangen viel eher den Eindruck, dafs der Psalm um der Erzählung willen, als dafs die Erzählung um des Psalmes willen gedichtet worden ist. Doch kann 3) auch Hitzig das Recht nicht für sich beanspruchen, wenn er behauptet, dafs der Autor den Psalm aus verschiedenen älteren Liedern zusammengestellt habe, und zwar für den Zweck, dem er jetzt dient. Wenn dem so wäre, so würde mehr Übereinstimmung bestehen zwischen Jonas Lage und den Worten, welche ihm in den Mund gelegt werden. Vgl. oben sub 1. — Es bleibt demnach nicht anderes übrig, als 4) die Ansicht von de Wette, Knobel und vielen anderen: der Psalm war als Ganzes vorhanden und ist von dem Autor des Buches *Jona* aus der Sammlung, in die er gehörte, herübergenommen und Jona in den Mund

gelegt worden. Es ist sicherlich denkbar, dafs er bereits damals dem Jona zugeschrieben wurde, ja viel wahrscheinlicher, dafs der Erzähler ohne eine solche Anweisung gemäfs der Freiheit, mit der er zu Werke geht, das Gedicht an dieser Stelle eingeschoben hat. Sein Alter läfst sich nicht mit Sicherheit bestimmen; doch versetzen uns Stil und Ton deutlich in die Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft.

[9]) Um von den Wundern in Kap. I, IV nicht zu reden: wie will man den Aufenthalt des Jona in dem Fisch von dem oben bezeichneten Standpunkt aus rechtfertigen? Mufste er zur Besserung des Propheten dienen, dann hat er offenbar nach Kap. IV seinen Zweck völlig verfehlt; überdies hatte Jona (Kap. I, 12) bereits früher seine Sünden bereut. Man nimmt deshalb an, dafs das Wunder dazu dienen mufste, die Niniviten zur Bekehrung zu bringen; doch ergiebt sich durchaus nicht, dafs sie Kenntnis davon gehabt haben (Kap. III, 4). Dazu kommt nun, dafs das ganze Buch eine Aneinanderreihung von Wundern ist; das eine verdrängt das andere. Mit dem Geiste des Judaismus harmoniert dies ganz und gar, und darum ist es um so wahrscheinlicher, dafs die Erzählungen über Jona Produkte dieses Geistes sind.

[10]) Wenn man in Betracht zieht, dafs uns in betreff der Hauptperson nichts anderes mitgeteilt wird, denn nur sein Name Jona ben Amittai; dafs wir Kap. III, 6 ff. von „dem Könige von Ninive“ lesen, ohne dafs sich ergiebt, wer derselbe war oder wann er regierte; dafs über Ninives ferneres Schicksal nichts berichtet wird, nach Kap. III, 10; endlich dafs wir Jona verlassen, sobald er sich im Osten Ninives niedergesetzt hat, ohne dafs uns über seine Rückreise oder wenigstens über die Änderung seiner Gemütsstimmung irgend eine Andeutung gemacht würde (vgl. noch N. 3) — dann wird es in der That sehr zweifelhaft, ob der Autor uns Geschichte erzählen wollte; ob er nicht gemäfs seiner rein didaktischen Tendenz nur solche Umstände in seine Schrift aufgenommen hat, welche ihm den gewünschten Eindruck hervorrufen zu können schienen. In § 86 findet diese Vermutung ihre Bestätigung.

§ 86. Die Tendenz und die Einheit des Buches Jona.

Über das Ziel, welches sich der Verfasser des Buches *Jona* stellte, gehen die Ansichten sehr weit auseinander. Dafs er noch etwas anderes als die Entwerfung einer lehrreichen Erzählung beabsichtigte, aus der der eine diese, der andere jene Wahrheit sich nehmen konnte, ist an und für sich höchst wahrscheinlich[1]). Wirklich läfst sich ein Hauptgedanke angeben, welcher dem Autor von Anfang bis zu Ende vor den Augen stand und von seiner ganzen Schrift wie auch von den meisten Besonderheiten Rechenschaft giebt. Dieser Gedanke wird ausgesprochen Kap. IV, 2 und läfst sich also umschreiben: Kraft seiner alle umfassenden Barmherzigkeit beweist Jahwe Gnade denen, die sich an ihn wenden, und vollzieht die angedrohte Strafe nicht,

wenn man auf ihre Ankündigung die Bekehrung folgen läfst. Diese Wahrheit wird anfänglich bestätigt durch die Sendung Jonas und die Bewahrung der heidnischen Seeleute (Kap. I); auch die Errettung Jonas nach dem von ihm ausgesprochenen Gebete (Kap. II) stimmt damit überein; sie tritt völlig ans Licht durch die Abwendung der Zerstörung von Ninive (Kap. III) und wird endlich Jona gegenüber von Jahwe selbst gerechtfertigt (Kap. IV)[2]). Bereits an und für sich, besonders aber durch die Art und Weise, in der er ausgesponnen wird, spricht dieser Gedanke für die religiöse Entwicklung des Autors: er nähert sich dem Universalismus mehr als irgend ein anderer alttestamentlicher Schriftsteller[3]). Was ihn veranlafst hat, seine Hauptidee ausdrücklich zu entwickeln, läfst sich nicht mit Sicherheit angeben. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, dafs er uns in Jona das Bild einiger seiner jüdischen Zeitgenossen schildert, welche sich über Jahwes Barmherzigkeit ärgerten und vielleicht wohl durch das Ausbleiben der Erfüllung vieler Prophetieen wider die Heiden in ihrem Glauben an ihren göttlichen Ursprung wankend geworden waren. In dem V. — III. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung konnten derartige Ideen sich leicht bilden und bei vielen Eingang finden[4]).

[1]) Dies wird ohne weiteres von jedermann anerkannt werden: nur dann wird man zu dieser Auffassung in betreff des Buches seine Zuflucht nehmen, wenn sich ergiebt, dafs darin keine einheitliche Idee wahrzunehmen ist. Wir können übrigens in betreff der weit auseinandergehenden Ansichten über die Tendenz des Buches *Jona* uns nicht auf Einzelheiten einlassen. Vgl. die oben (S. 308) genannten Schriften von Friedrichsen und Jäger.

[2]) Zwar wird Jahwes alle umfassende Gnade erst gegen Ende des Buches (Kap. IV, 2) deutlich anerkannt. Doch erklärt Jona an dieser Stelle ausdrücklich, dafs der Gedanke daran ihn früher bereits zu der Flucht nach Tarsis bewogen habe. Halten wir dies im Auge, so scheint der Zusammenhang der verschiedenen Teile mit diesem Hauptgedanken nicht gut übersehen werden zu können. Noch ergiebt sich dann, dafs die letzten Worte von Vs. 2 (וְנִחָם עַל־הָרָעָה) dem Verfasser im Vordergrunde stehen — was sehr gut übereinstimmt mit der in N. 4 vorzutragenden Hypothese.

[3]) Jona wird nach Ninive gesandt, nicht im Interesse Israels, sondern der heidnischen Bewohner selbst. Das ihnen angekündigte Gericht wird nicht vollzogen, weil sie Geschöpfe Gottes sind und als solche Anspruch auf seine verschonende Liebe machen (Kap. IV, 10 f.). Es ist ganz offenbar, dafs die Heidenwelt hier aus einem anderen Gesichtspunkt betrachtet wird, als in den Schriften der israelitischen Propheten zu geschehen pflegt; den Partikularismus hat der Verfasser überwunden. Hiermit hängt auch die Anerkennung der Macht Jahwes seitens der heidnischen Seeleute zusammen (Kap. I, 14, 16).

[4]) Vgl. Jäger, a. a. O. S. 67 ff.; Hitzig-Steiner S. 174 f.; Herzfeld, *Gesch. d. V. I.* u. s. w. III, 26—28 (vgl. I, 278 ff.). Letzterem kann darin nicht zugestimmt werden, dafs es dem Autor insbesondere darum zu thun sei, die Propheten, welche Ninives Untergang prophezeit hatten (vgl. z. B. *Nah.* II, 12. *Zeph.* II, 13—15), zu rechtfertigen; es ergiebt sich nämlich nicht, dafs die Judäer zwischen den Jahren 609 und 586, viel weniger, dafs die Juden nach der Gefangenschaft sich um die nur teilweise Erfüllung ihrer Prophezeiungen über Ninives Schicksal (vgl. Kuenen, *Pr.* I, 150 ff.) bekümmert haben. Viel eher mufste ihnen der Fortbestand und die verhältnismäfsige Blüte Babels ein Grund zum Ärgernis sein (vgl. oben § 57 N. 15), und kann demnach unser Autor bestimmt daran gedacht haben (vgl. Jäger l. c.). Unannehmbar erscheint dagegen die Vermutung von Hitzig-Steiner (l. c. S. 176), dafs ihm die — unerfüllt gebliebene — Prophetie des Obadja vor der Seele stand, oder besser seine eigene Prophetie, denn Obadja ist zugleich der Verfasser des Buches *Jona*. Die hierfür angeführten Beweise sind äufserst schwach: weder daraus, dafs beide Schriften nebeneinander stehen, noch aus beider Abhängigkeit von älteren Schriftstellern, noch aus dem bei beiden durchscheinenden „gesunkenen Hebraismus" läfst sich ihr gemeinschaftlicher Ursprung ableiten; dafs Egypten die Heimat wäre, läfst sich ebensowenig für *Obadja* als für *Jona* wahrscheinlich machen; in letzterem Buche ist nichts zu finden, was uns an Edom denken läfst, und es erscheint darin ein Universalismus, der Obadja gänzlich fremd ist. Siehe ferner § 72 N. 5. — Wir brauchen wahrlich nicht anzunehmen, dafs der Autor an ein einzelnes Volk oder ein bestimmtes Orakel gedacht hat: es waren im allgemeinen die Prophetieen wider die Heiden, auf die er sein Augenmerk gerichtet hatte. Mit der Zeit, in der er lebte, stimmt dies ganz überein. Nach der Rückkehr in das Vaterland mufste das Ausbleiben der Erfüllung dieser Prophezeiungen den Juden allmählich rätselhafter werden und bittere Klagen und Zweifel veranlassen. Maleachi führt (Kap. II, 17) seine Zeitgenossen sprechend ein: „Wer Böses thut, ist gut in den Augen Jahwes und an solchem hat er Wohlgefallen, oder wo ist der Gott des Gerichts?" Vgl. auch Kap. III, 14 ff.; *Sach.* I, 12; II, 1—4 u. s. w. Wie Sacharja und Maleachi auf solche Klagen antworten, indem sie auf die Zukunft verweisen, in der Jahwes Versprechungen und Drohungen sich verwirklichen werden, so stellt dem der Autor des Jona diese Wahrheit gegenüber: „Jahwe erbarmt sich aller; auch der allerverdorbenste Heide findet, wenn er sich bessert, bei ihm Gnade; selbst die strengste Strafandrohung bleibt, falls sie Bekehrung bewirkt, unerfüllt." Wer erkennt nicht, dafs diese Auffassung der Tendenz des Buches einerseits den Zusammenhang desselben mit den Verhältnissen der Zeit klar hervortreten läfst, aber auch andererseits den hohen Wert der Schrift deutlich ins Licht stellt?

Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs der Verfasser des Buches *Jona* nicht nur den Namen seiner Hauptperson, sondern auch einen Teil seiner Erzählung der Volkssage entlehnt hat. Doch Überlieferung und Erdichtung lassen sich nicht mehr von einander absondern; namentlich ist der darauf ausgehende Versuch von Bunsen als gänzlich mifsglückt zu bezeichnen[5]). Die Ansicht, dafs der Aufenthalt Jonas im Bauche des Fisches aus einer philistäischen oder babylonischen Mythe übernommen

sei, ist unannehmbar; selbst gegen die Annahme eines indirekten Einflusses, den solch eine Mythe ausgeübt haben könnte, bestehen gewichtige Bedenken [6]).

[5]) Bunsens Auffassung steht und fällt mit seiner Ansicht über die Echtheit des Psalms Jonas, welche bereits § 85 N. 8 widerlegt wurde. Es entgeht überdies seiner Aufmerksamkeit nicht, dafs man nicht behaupten kann, die Einzelheiten der Erzählung seien diesem Psalm entlehnt: von der Reise nach Ninive, von dem Verschlungenwerden durch den Fisch u. s. w. steht nichts darin zu lesen. Er nimmt deshalb an, dafs wenigstens die Hauptzüge in der Volksüberlieferung vorhanden waren und darum auch wirklich historisch seien; so z. B. ist er geneigt, die Reise nach Ninive als eine Thatsache anzuerkennen. Doch siehe § 85 N. 6 f. — Nichts ist schwieriger als die Scheidung zwischen den historischen und unhistorischen Bestandteilen einer Sage, es müfste denn sein die Scheidung von Geschichtlichem, unhistorischer Überlieferung und Erdichtung in einer didaktischen Schrift, wie das Buch *Jona* ist: je nachdem die Unterweisung der Leser bei dem Verfasser mehr im Vordergrunde stand, mit um so gröfserer Freiheit benutzte er auch den ihm überlieferten Stoff. Doch gerade dadurch wird es fast unthunlich, seine Zusätze abzusondern von den bereits vor ihm vorhandenen Elementen.

[6]) Die Mythen, mit denen man das Buch *Jona* in Verbindung gebracht hat, sind hauptsächlich die folgenden: 1) Herakles befreit Hesione, die Tochter des Laomedon, welche an einen Felsen angeschmiedet war, um durch ein Meerungeheuer verschlungen zu werden, indem er dieses Ungeheuer tötet (Ovidius in *Metam.* XI, 217 sqq. u. s. w.). Spätere Schriftsteller erzählen, dafs er zu dem Zweck in den geöffneten Rachen des Tieres gesprungen sei (Lykophron, *Cassandra* Vs. 33 sqq.); noch später wird dies weiter ausgeschmückt und ein dreitägiger Aufenthalt in dem Bauch des Meerungeheuers erwähnt. Vgl. Preller, *Griech. Mythol.* [2] II, 234 f. Es ist viel wahrscheinlicher, diese jüngste Form der Sage aus dem Buche *Jona* herzuleiten, als umgekehrt. 2) Perseus befreit Andromeda, welche an einen Felsen bei Joppe (vgl. *Jona* I, 3) gefesselt war, indem er mit dem Medusenhaupte das sie bedrohende Meerungeheuer versteinerte. Vgl. Preller a. a. O. S. 69 f. Von Übereinstimmung kann hier eigentlich keine Rede sein: denn ist es nicht höchst natürlich, dafs der Prophet zu Joppe sich nach Tarsis einschifft? 3). F. C. Baur (*Der Prophet Jonas, ein Assyrisch-Babyl. Symbol*, in Ilgens *Zeitschr. für hist. Theol.* VII [1837] S. 88—134) hat die Annahme aufgestellt, dafs ein jüdischer Schriftsteller, der von der babylonischen Mythe über Oannes Kenntnis erhalten hatte (Berosus ed. Richter p. 48 sq.), in diesem Oannes, welcher die Babylonier Religion gelehrt haben sollte, den Propheten Jona zu erkennen gemeint hat, und darnach die Berichte über das Aussehen des Wesens — halb Mensch, halb Fisch — so umgearbeitet hat, wie wir sie jetzt in dem Buche *Jona* vor uns haben. Wahrlich eine nicht geringe Umgestaltung! Die Übereinstimmung im Klang zwischen Jona und Oannes ist eingebildet; die Erzählungen über beide stimmen nur in einem einzigen Zuge überein, während sie in allen übrigen differieren; nicht ohne Grund ist diese Ansicht von Baur als gänzlich unhaltbar verworfen worden. 4) Nicht zufrieden mit diesen Mythen — welche

er sämtlich in gröfserem oder geringerem Mafse auf die Entstehung der Jonassage einwirken läfst — hat Herzfeld (vgl. N. 4) auch noch die Aufmerksamkeit hingelenkt auf den Bericht des Diodorus (II, 4, 20): Semiramis, die Tochter einer Göttin, welche in einen Fisch verwandelt war, kam von Askalon nach Ninive und wurde dort nach vielen und grofsen Thaten in eine Taube verwandelt. Man erinnert sich, dafs der Name Jona „Taube" bedeutet. Dies kann — so meint Herzfeld — einen Israeliten, welcher in der assyrischen Gefangenschaft von Semiramis sprechen gehört hatte, auf den Gedanken gebracht haben, dafs sie niemand anders sei als der Prophet Jona ben Amittai; aus der Gefangenschaft zurückgekehrt, hat er vielleicht Kenntnis erhalten von der Mythe des Perseus und der Andromeda, mit dieser diejenigen von Herakles und der Hesione, vielleicht auch die babylonische Erzählung über Oannes zu einem Ganzen verbunden und endlich diese ganze Geschichte in den Dienst der Verkündigung höherer Wahrheiten gestellt, welche auch nach Herzfeld (vgl. N. 4) im Buche *Jona* die Hauptsache bilden. Dies alles ist höchst geistreich, stützt sich indessen auf gar keinen Beweis. Selbst wenn es feststünde, dafs der Verfasser des *Jona*, wie denn auch immer, von diesen Mythen gehört hätte, auch dann noch müfste man dafür halten, dafs er sie mit gröfstmöglicher Freiheit seinem Zwecke dienstbar gemacht habe. Die Vorstellung von Gott, welche seiner Schrift zu Grunde liegt, ist die absolute Transcendention; Jahwe steht als Herr über allen Mächten der Natur und allem Geschaffenen und verfügt darüber nach seinem freien Wohlgefallen; dies alles ist echt jüdisch, und zeigt keinen Zug ausländischen Einflusses. Wenn nun das Wunder von Jonas Bewahrung in dem Fische offenbar ganz in Übereinstimmung steht mit dem religiösen Standpunkte des Autors, welches Recht haben wir dann, es anderwärts herzuleiten und noch dazu aus Mythen, welche damit nur einige übereinstimmende Punkte zeigen? Ist hier der Einflufs der heidnischen Sagen mit im Spiele gewesen, so hat der Verfasser sie sich in jedem Falle so assimiliert, dafs sie sein Eigentum und durch seine Umarbeitung ganz jüdisch geworden sind.

Die vorstehende Untersuchung nach Inhalt und Tendenz des Buches *Jona* ging von der Annahme aus, dafs dasselbe von einer einzigen Hand sei, und brachte nichts zum Vorschein, was damit im Widerspruch stand. Indessen sind unlängst von W. Böhme gegen die Einheit Bedenken geäufsert worden, welche ernsthafte Erwägung verdienen [7]. Sofern sie zu kleinen Änderungen im Text oder zur Ausscheidung von Glossen geringeren Umfanges führen, kann ihre Beurteilung dem Ausleger des *Jona* überlassen werden. Indessen geht Böhme viel weiter und entdeckt in unserm Buche eine Anzahl von Widersprüchen, welche mit der Einheit des Autors gänzlich unvereinbar sein sollen [8]. Bei näherer Erwägung zeigt sich aber, dafs der von ihm angelegte Mafsstab nicht pafst: es werden an die Erzählung Forderungen der Genauigkeit und Richtigkeit gestellt, denen kaum ein alttestamentlicher Schriftsteller, geschweige denn der Autor des Jona genügen kann [9]. In jedem Falle können wir uns die kleinen Unebenheiten in

der Vorstellung, sowie die wirklichen Fehler, welche der Autor begangen hat, viel eher gefallen lassen als die höchst verwickelte und unwahrscheinliche Hypothese, mit Hilfe deren Böhme den Ursprung des Buches erklärt; denn abgesehen von den jüngeren Glossatoren sollen daran nicht weniger als drei Verfasser und ein Redactor gearbeitet haben. Dies mufs aus mehr als einem Grunde für ganz unannehmbar gehalten werden[10]).

[7]) Siehe seine Abhandlung: *Die Composition des Buches Jona* in *ZatW.* VII, 224—284. Es liegt in der Art der Sache, dafs meine Kritik dieses ausführlichen Stückes sich auf die Hauptpunkte beschränken mufs.

[8]) Davon folgen hier einige Proben. Kap. I, 5*b*, 6, in denen ein sonst nicht genannter רב החבל auftritt und ein nicht motivierter tiefer Schlaf des Jona erwähnt wird, stammen von einem „Ergänzer". Ebenso Kap. I, 10*b*, 14, welche den geregelten Gang der Erzählung stören und den Seeleuten Überlegungen zumuten, welche ihnen nach dem ursprünglichen Autor fremd sind. — In Kap. II sind Vs. 6 f., 9 Ausspinnung des anderswoher übernommenen Psalms (vgl. S. 233—239 über diese und noch andere Zusätze zu diesem Gedichte). — In Kap. III sind Vs. 5, wo die Niniviten sich bekehren und Reue zeigen, sowie Vs. 6—9, wo alles von dem Könige ausgeht und auf seinen Befehl geschieht, unvereinbar und offenbar von verschiedenen Autoren. — Kap. IV ist voll von Widersprüchen. Die Laubhütte (Vs. 5) und der Wunderbaum (Vs. 6) passen nicht zu einander, denn sie thun dieselben Dienste: beide beschützen Jona vor den Sonnenstrahlen. Nach Vs. 5 wartet Jona ab, was aus Ninive werden wird, während ihm dies nach Vs. 2 vollkommen bekannt ist. Vs. 8*a* lenkt die Aufmerksamkeit von der Hauptsache, dem plötzlichen Verdorren des schönen Strauches, ab und richtet sie auf den Schaden, welchen Jona dadurch erlitt. Doch siehe ferner l. c. S. 242—256 und das Resultat von Böhmes Kritik, welches im Anfang von N. 10 mitgeteilt wird.

[9]) Wir können und dürfen den Autor des Jona nicht ganz freisprechen: seine Erzählungsweise — das wurde bereits erkannt § 85 N. 10 — ist durchaus nicht tadellos. Eine Kritik, wie die von Böhme, hat infolge dessen den Schein für sich, und wer ihr widerspricht, kommt in den Verdacht, beschönigen zu wollen, was gar nicht verteidigt werden sollte. Dies darf uns indessen nicht abhalten von pflichtmäfsigem Einschreiten gegen Übertreibung und Unbilligkeit. Achten wir zunächst auf Kap. III, 5 in Verbindung mit Vs. 6—9. M. E. genügt zur Beseitigung des Widerspruchs zwischen diesen Versen ein wenig guter Wille. Der Verfasser will hervortreten lassen, dafs die Predigt des Jona sofort tiefen Eindruck auf die Niniviten machte, und läfst sie deshalb bereits in Vs. 5 Trauer anlegen; erst in Vs. 6 erreicht das Wort des Propheten den König — ganz in Übereinstimmung mit dem, was in Vs. 3 über den Umfang der Stadt gesagt war; nun mufs sich ergeben, dafs die Bufse offiziell und infolge dessen durchaus allgemein ist; daher das Edikt des Königs und seiner Grofsen (Vs. 7—9) — in dem von einer bereits begonnenen Traueranlegung keine Rede ist. Aber darf dies nun einen Grund bilden, Vs. 6—9 dem Verfasser von Vs. 5 abzusprechen? — Ein zweites Beispiel. Die Bitte der Seeleute in Kap. I, 14 heifst ganz unpassend, weil sie nach Angabe des Loses (Vs. 7) und des Jona selbst handelten (Vs. 12). Aber war ihnen auch schon klar geworden,

dafs Jahwe ein Menschenleben forderte? Harmoniert nicht das Zaudern vor der Darbringung dieses Opfers mit Vs. 13? und müssen nicht nach der Tendenz des Verfassers die heidnischen Seeleute sich so trefflich als möglich zeigen? — Noch eine Probe. Jona hat sich beklagt über Jahwes Barmherzigkeit (Kap. IV, 2 f.) und darauf keine andere Antwort erhalten denn die Frage: „Ist dein Zorn billig entflammt" (Vs. 4)? Ist es nun so befremdend, wenn der Verfasser ihn noch abwarten läfst, was ferner geschehen werde (Vs. 5)? Und wenn auch — mufste er nicht einen oder mehrere Gründe für Jonas längeres Verweilen angeben, dessen er bedurfte, um die in Vs. 6—11 enthaltene Lehre hinzutreten zu lassen? — *Et sic in caeteris.* Sogar in seinen Mängeln bleibt der Autor des *Jona* sich gleich. Kap. I, 10*b* kommt ebenso *post festum* wie Kap. IV, 2: an beiden Stellen wird hinterher mitgeteilt, was bei sorgfältiger Redaktion früher erwähnt sein sollte. Differenz im Sprachgebrauch giebt es nicht, denn dafs der Verfasser nicht immer genau dieselben Wörter gebraucht — z. B. ספינה I, 5, neben אניה, Vs. 2 u. s. w., יהוה und אלהים abwechselnd (§ 85 N. 1) — kann mit diesem Namen nicht belegt werden; am wenigsten הדגה, II, 2, wofür nach II, 1, 11 und in Übereinstimmung mit dem sonst befolgten *usus* הדג gelesen werden mufs.

[10]) Böhme unterscheidet: A, den (jahwistischen) ursprünglichen Erzähler: B, den (elohistischen) Autor eines zweiten, mit Kap. III und IV parallel laufenden, doch vielfach davon abweichenden Berichtes; R, welcher A und B zu einem Ganzen verband (vermutlich elohistisch); C, den (jahwistischen) Ergänzer und Entfalter von ABR in Kap. I und IV, welcher zugleich das Gedicht Kap. II in das Buch aufnahm, nachdem er es mit Zusätzen von seiner Hand versehen hatte. — Zwischen ABRC werden die 48 Verse des Buches — abgesehen von einigen jüngeren Änderungen und Glossen — in dieser Weise verteilt:

A. I, 1—5*a*, 7, 8 z. T., 9, 10*a*, 11—13, 15; II, 1, 11; III, 1—3*a*, 4*b*, 5 (hierhinter eine Lücke); IV, 1, 5*a*, 6, 7 (diese drei Verse später einigermafsen geändert), 8*b*, 9, 10*a* (gröfstenteils), 11*a*.

B. III, 6—10 (jetzt durch Zusätze erweitert); IV, 5*b*, 11*b* und vielleicht noch einzelne Verse oder kleine Züge in IV;

C. I, 5*b*, 6, 10*b*, 14, 16; II, 2—10; IV, 2 f.

R, dessen Anteil aus dem, was über seine beiden Vorgänger und seinen Nachfolger mitgeteilt wurde, ohne weiteres abgeleitet werden kann.

Die Unwahrscheinlichkeit dieser Zerstückelung springt in die Augen. Nicht leicht wird sich jemand davon überzeugen lassen, dafs z. B. Kap. III, 9 und IV, 2 von zwei verschiedenen Autoren sind, oder dafs Kap. IV, 2 f. in das bereits redigierte Buch von einem Ergänzer eingeschoben sei. Doch ist das nicht das schwerwiegendste Bedenken gegen Böhmes Hypothese. Statt des einen Autors des *Jona* giebt er uns eine ganze Gruppe von Verfassern: zwei selbständige Bearbeiter der Legende, einen Redactor und einen Ergänzer. Woher ergiebt sich dann doch, oder wie läfst es sich wahrscheinlich machen, dafs diese Legende — in der nachexilischen Zeit, in die Böhme alle diese Schriftsteller setzt — eine so grofse Popularität genofs? Spricht nicht vielmehr die — höchst eigenartige — Tendenz des Buches für die Annahme, dafs es der Ausdruck einer individuellen Überzeugung ist? Und schliefslich: wie soll man es erklären, dafs aus dem verwickelten litterarischen Prozefs, welchen uns Böhme schildert, eine Schrift hervorgegangen ist, deren Tendenz von niemandem

ganz verkannt und von den allermeisten Auslegern in derselben Weise aufgefafst werden konnte? In diesem Falle ist in der That das Problem, welches die Kritik uns bietet, schwieriger als dasjenige, welches sie selbst zu lösen versuchte.

Elftes Hauptstück.

Das Buch Daniel.

Litteratur. Die Litteratur über das Buch *Daniel* ist sehr ausgedehnt; von den Abhandlungen über einzelne Teile können hier nur einige der hauptsächlichsten aufgezählt werden. Auf das ganze Buch haben Bezug: M. Geier, *Praelectt. acad. in Dan. proph.* (ed. secunda, 1784); Ch. Ben. Michaelis, *Uberiores adnotationes in Dan.* (*Uberior. adn. in hagiographos V. T. libros* Vol. III, 1—444 [1751]); L. Bertholdt, *Daniel aus dem Hebr. Aram. neu übersetzt u. erklärt* (I. 1806; II. 1808); Rosenmüller, *Scholia in Dan.* (1832); H. A. C. Hävernick, *Commentar über das Buch Daniel* (1832; vgl. Redepenning in *Stud. u. Krit.* 1835 S. 163—226); C. von Lengerke, *Das Buch Daniel verdeutscht u. ausgel.* (1835); Gaussen, *Daniel le prophète* (1839); F. Hitzig, *Das Buch Daniel* (10. Lieferung des *Kurzgef. exeg. Handb. zum A. T.* 1850); R. Kranichfeld, *Das Buch Daniel erklärt* (Berlin, 1868); C. F. Keil, *Der Prophet Daniel* (1869; *Bibl Comment.* von Keil und Delitzsch, III, 5); E. B. Pusey, *Daniel the Prophet. Nine Lectures* (3d ed. Oxford-London, 1869); O. Zöckler, *Der Prophet Daniel* (Lange's Bibelwerk XVII, 1869); J. Meinhold, *Das Buch Daniel ausgelegt* (1889, in der 8. Liefer. des *Kurzgef. Comm. zu den H. Schr. A. u. N. T.*). Über einzelne Abschnitte handeln H. Venema, *Dissertt. ad vatt. Dan. emblematica, Cap.* II, VII, VIII *et comment. ad Dan.* XI, 4—XII, 3 (ed. II. 1768); Scholl, *Comm. exeg. de 70 hebdomadibus Dan.* IX, 24—27 (1829; vgl. Hitzig in *Stud. u. Krit.* 1832 S. 143—154); M. Rösch, *Die 70 Wochen des Buches Daniel* (*Stud. u. Krit.* 1834, S. 276—302); J. C. K Hofmann, *Die 70 Jahre des Jeremias und die 70 Jahrwochen des Daniel* (1836); *Weissag. u. Erfüllung* I, 276 ff. (1841); C. Wieseler, *Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Proph. Daniel* (1839); *Gött. gel. Anzeigen*, 1846 S. 131 ff.; Caspari, *Die 4 daniel. Weltmonarchieen* (Rudelbach u. Guerike, *Zeitschrift*, 1841, IV S. 121 ff.); H. L. Reichel, *Die 4 Weltreiche des Proph. Dan.* (*Stud. u. Krit.* 1848, S. 943—962); *Die 70 Jahreswochen Dan.* IX, 24—27 (ebd. 1858 S. 735—752); A. Kayser, *Les 4 monarchies du proph. Dan.* (*Rev. de Théol.* VII, 152—170 [1853]); Hengstenberg, *Christ. des A. T.* III, 1 S. 1—208 (II. Aufl. 1856); C. A. Auberlen, *Der Proph. Dan. u. die Offenb. Johannis* (I. Aufl. 1854; II. Aufl. 1857) S. 1—265; Fries, *Versuch über die Weiss. von den 70 Jahresw.* (*Jahrb. für Deut. Theol.* IV, 1859, S. 254—270); Bleek, *Die mess. Weiss. im Buche Daniel* (ebd. V, 1860, S. 45—101); J. W. Bosanquet, *Messiah the Prince or the inspiration of the prophecies of Daniel* (London, 1869); *Pr.* I, 305—320; J. W. van Lennep, *De 70 jaarweken van Daniël. Exeg. chronol. Studie* (Utrecht, 1888; ebd. S. XI—XIV nähere Angabe der Litteratur zum *Daniel* überhaupt und zu Kap. IX im besonderen); C. H. Cornill, *Die siebzig Jahrwochen Daniels* (Königsb. 1889).

Zur Einleitung in das Buch *Daniel* haben Beiträge geliefert Bleek, *Über Verfasser und Zweck des Buches Daniel, Revision der in neuerer Zeit darüber geführten Untersuchungen* (*Theol. Zeitschr.* von Schleiermacher, de Wette, Lücke, III, 1822, S. 171—294); Hengstenberg, *Die Authentie des Daniel* (*Beitr. zur Einl. in das A. T.* I, 1831, S. 1—360); vgl. Redepenning in *Stud. u. Krit.* 1833 S. 831 ff.); Hävernick, *Neue krit. Untersuchungen über das Buch Dan.* (1838); Lücke, *Versuch einer vollständ. Einl. in die Offenb. des Joh.* I, 40—60 (II. Aufl. 1852); L. Herzfeld, *Gesch. des V. Jisraël* u. s. w. I, 294—297; II, 416—422; 422—443 (Erklärung der für die Geschichte wichtigen Stellen); Bunsen, *Gott in der Gesch.* I, 1857, S. 514—540; A. Hilgenfeld, *Die Jüd. Apokalyptik*, 1857, S. 19—50; vgl. *Zeitschr. für wissensch. Theol.* III. 1860, S. 301—313; D. Zündel, *Krit. Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Dan.* (1861); E. O. A. Merx, *Cur in libro Dan. juxta hebr. aramaea adhibita sit dialectus* (Hal., 1865); C. P. Caspari, *Zur Einführung in das Buch Daniel* (Leipzig, 1869); J. Meinhold, *Die Komposition des Buches Daniel* (Greifswald, 1884); *Beitr. zur Erklärung des Buches Daniel* I (Leipzig, 1888); F. Delitzsch, in seinem Artikel in Herzogs *Real-Encycl.*[1] III, 271—286 und — modifiziert — in der zweiten Aufl. III, 469—479.

§ 87. Inhalt und Einteilung des Buches Daniel; die Methode der Untersuchung nach dem Ursprunge desselben.

Das Buch *Daniel* enthält 1) sechs Schilderungen aus dem Leben des Daniel und seiner drei Genossen, Hananja, Misael und Asarja (Kap. I—VI); 2) vier dem Daniel zu teil gewordene Offenbarungen (Kap. VII—XII).

Kap. I kann als Einleitung zu dem ganzen Buche betrachtet werden: Daniel und seine drei Genossen werden gefänglich nach Babel gebracht, dort erzogen und nach drei Jahren unter die babylonischen Weisen aufgenommen. — Im zweiten Jahre der Regierung Nebukadnezars erklärt Daniel einen merkwürdigen Traum dieses Königs (Kap. II). — Hananja, Misael und Asarja, die zu ansehnlichen Ämtern erhoben worden sind, verweigern einem von Nebukadnezar errichteten Bilde die von ihm befohlene Anbetung, werden zur Strafe dafür in einen glühenden Ofen geworfen, aber wunderbar errettet (Kap. III, 1—30 [III]). — In Kap. III, 31—IV, 34 [IV] erzählt Nebukadnezar selbst, daſs er in Übereinstimmung mit einem Traume, welchen ihm Daniel erklärt hatte, sieben Jahre hindurch wahnsinnig gewesen sei und sich unter den Tieren des Feldes aufgehalten habe; darauf hatte er sich vor dem Gott des Himmels gedemütigt und seinen Verstand wiedererhalten. — Kap. V versetzt uns auf ein von Belsazzar, dem König der Chaldäer, in seinem Palast zu Babel gegebenes Fest; sein durch die Hand eines Engels an die Wand des Festsaales geschriebenes Urteil wird von

Daniel erklärt und noch in derselben Nacht vollzogen. — Am Hofe des Meders **Darius** steht Daniel in hohem Ansehen; seine Feinde bewirken die Ausfertigung eines Befehls, welchen er als frommer Israelit übertreten mufste; auf Befehl des Königs in die Löwengrube geworfen, wird er auf wunderbare Weise gerettet; seine Ankläger empfangen die verdiente Strafe (Kap. VI)[1]).

Die Offenbarungen Daniels sind chronologisch geordnet. Die **erste** (Kap. VII) datiert aus dem 1. Jahre Belsazzars; die **zweite** (Kap. VIII) aus dem 3. Jahre desselben Königs; die **dritte** (Kap. IX) aus dem 1. Jahre des Meders Darius; die **vierte** (Kap. X—XII) aus dem 3. Jahre der Regierung des Cyrus[2]).

[1]) In § 90 kommen wir auf diese Erzählungen zurück, weshalb wir uns hier mit dem Hinweis auf einige Einzelheiten begnügen. Kap. I, **Daniel**, (דָּנִיֵּאל d. h. **Gott ist mein Richter**) und seine drei Genossen erhalten neue Namen: **Beltsazzar**, **Sadrach**, **Mesach**, **Abed-nego**, welche auch in den folgenden Kapiteln zuweilen neben den ursprünglichen Namen gebraucht werden (II, 26; IV, 5, 6, 15, 16; V, 12; X, 1; II, 49; III, 12—14 u. s. w.). Der Termin von drei Jahren wird Vs. 5 [18] genannt; die von den vier israelitischen Jünglingen erworbene Bildung wird hoch gerühmt Vs. 17, 19 f. Am Schlusse des Kapitels lesen wir (Vs. 21): *und* Daniel *war bis zu dem ersten Jahre des Königs* Kores, eine Bemerkung, welche mit Kap. X, 1 verglichen werden mufs und § 90 N. 4 zur Sprache kommen wird. — Kap. II. Beachtung verdient hier die Zeitbestimmung in Vs. 1 (vgl. daselbst); die von Nebukadnezar an die Weisen in Vs. 3 ff. gestellte Forderung — vgl. über die verschiedenen Klassen der Weisen Kap. II, 2, 10; IV, 4; V, 7, 11 —; der Traum des Königs in Vs. 29—35, welchen ihm Daniel ins Gedächtnis zurückruft; seine Erklärung in Vs. 37—45; Nebukadnezars Anerkennung des von Daniel an den Tag gelegten göttlichen Wissens, Vs. 46—49. — Kap. III. Der Name des Daniel wird in diesem Kapitel nicht genannt. Das Bild, welchem die Ehre der Anbetung erwiesen werden musste, wird Vs. 1 ff. beschrieben; die Anklage gegen Sadrach, Mesach und Abed-nego findet sich Vs. 8—12; ihre Antwort auf des Königs Befehl in Vs. 16—18; die Strafvollziehung selbst wird Vs. 19—23 beschrieben, die Rettung Vs. 24—27; die Macht des Judengottes wird von Nebukadnezar anerkannt Vs. 28—30. — Mit Recht ist Kap. III, 31—33 in vielen Übersetzungen mit Kap. IV verbunden. Dieser Abschnitt hat die Form eines Ediktes Nebukadnezars an seine sämtlichen Unterthanen; nur wird Kap. IV, 16, 25—30 von ihm in der dritten Person gesprochen. Hochmut ist der Grund der über ihn von Gott verhängten Strafe (Vs. 26 ff.); ihrer Aufhebung geht dann auch seine Bufse voraus (Vs. 31—34). Der Traum wird Vs. 7—15, seine Erklärung Vs. 16—24 erzählt. — Das Fest, welches Belsazzar laut Kap. V anrichtet, hat einen religiösen Charakter. (Vs. 4); der König und seine Gäste entheiligen dabei die jerusalemischen Tempelgefäfse (Vs. 2, 3), was ihnen einen strengen Tadel von Daniel einbringt (Vs. 23). Dieser wird auf den Rat der Königin-Mutter entboten, nachdem wiederum ebenso wie in Kap. II, IV die Ohnmacht der übrigen Weisen zu Tage getreten ist (Vs. 10 ff.). Er beginnt damit, den König an die Erniedrigung seines Vaters

(vgl. Kap. IV) zu erinnern (Vs. 18—22); darauf folgt die Erklärung der Worte an der Wand (Vs. 25—28). Daniel empfängt noch die ihm seitens des Königs zugesagte Belohnung (Vs. 29); doch wird Belsazzar noch in derselben Nacht getötet (Vs. 30). Über den Zusammenhang zwischen Vs. 30 und VI, 1 vgl. § 90 N. 2. — Kap. VI. Beachtung verdienen in diesem Kapitel: der durch Daniels aufsergewöhnliches Glück erweckte Neid (Vs. 5); die Anerkennung seiner Frömmigkeit seitens seiner Feinde (Vs. 6); ihr Vorschlag, den sie dem Darius machen. dafs niemand 30 Tage hindurch eine Bitte an einen anderen — Gott oder Menschen — richten solle, denn an den König (Vs. 7—9); Daniels Ungehorsam (Vs. 11); die Freude seiner Neider, die Traurigkeit des Darius (Vs. 12—16); das Interesse des Königs an dem Schicksale seines Dieners (Vs. 19 ff.); die Strafe seiner Ankläger, bei deren Vollziehung die Grösse des an Daniel geschehenen Wunders deutlich hervortritt (Vs. 25); endlich das Edikt des Darius aus Anlafs des Geschehenen (Vs. 26—29).

[3]) Form und Inhalt dieser Offenbarungen kommen in § 88 zur Sprache. Es mag genügen, hier daran zu erinnern, dafs in Kap. VII die vier Tiere und der Menschensohn, in Kap. VIII der Widder mit zwei Hörnern und der Ziegenbock, in Kap. IX die siebzig Jahre des Jeremia in den Vordergrund treten, während in Kap. X—XII die Zukunft nicht in solchen Bildern oder unter Hinweis auf eine frühere Weissagung, sondern in der Form einer Übersicht dargelegt wird.

In zweierlei Hinsicht bleibt das Buch *Daniel* sich nicht gleich, sofern 1) ein Teil des Buches in der hebräischen, ein anderer Teil in der aramäischen Sprache geschrieben ist und 2) über Daniel bald in der dritten Person, bald, wie es scheint, durch ihn selbst, in der ersten Person gesprochen wird.

1) Die Einleitung, Kap. I, ist hebräisch und so auch der Anfang von Kap. II; Kap. II, 4*b* aber werden die babylonischen Weisen in aramäischer Sprache redend eingeführt; darnach geht der Gebrauch dieser Sprache bis zum Schlufs von Kap. VII durch; der letzte Teil des Buches, Kap. VIII—XII, ist wieder hebräisch geschrieben[3]).

2) In dem erzählenden Teile, Kap. I—VI, wird über Daniel durchgängig in der dritten Person gesprochen. So auch hie und da in dem prophetischen Teile (Kap. VII, 1, 2*a*; X, 1); doch spricht er hier meistenteils selbst (Kap. VII, 2*b*, 28; VIII, 1 ff., 15, 27; IX, 2 ff.; X, 2 ff.)[4]).

Die Einheit des Buches *Daniel* ist u. a. auf Grund dieser zwiefachen Ungleichmäfsigkeit angezweifelt worden[5]). Ganz mit Unrecht: die hier hervortretende Abwechselung läfst sich sehr wohl vereinigen mit der Annahme, dafs das Buch von e i n e r Hand sei, wofür im übrigen nicht wenig spricht[6]). Von den allermeisten wird denn auch diese Einheit anerkannt. Ob man dagegen mit Recht Einwendungen

auf Grund der divergierenden Tendenz der erzählenden und der prophetischen Stücke gemacht hat, kann sich erst später ergeben (§ 90 N. 11).

[3]) Der Übergang vom Hebräischen zum Aramäischen ist nicht gehörig motiviert. Wenn am Hofe zu Babel aramäisch gesprochen wurde, so geschah es doch sicherlich nicht allein von seiten der Weisen, sondern auch seitens des Königs; aber dieser bedient sich in der Erzählung, Kap. II, 3, des Hebräischen. Überdies ist die Sprache, in der die Weisen sprechen, nicht das Ostaramäisch, welches zu Babel in Gebrauch gewesen sein kann, sondern das palästinensische Westaramäisch, und es tritt infolge dessen der Autor, welcher ihnen diese Sprache in den Mund legt, in einen Gegensatz zur Wirklichkeit, welche er wiederzugeben scheint.

[4]) Man achte hierbei noch 1) auf die Stellen, welche mit grofsem Lob von Daniel sprechen und am allerwenigsten den Eindruck machen, als ob sie von ihm selbst geschrieben wären (Kap. I, 17, 19 f.; V, 11 f.; VI, 4; IX, 23; X, 11); 2) auf das nachdrückliche „ich Daniel“ in mehreren der oben genannten Stellen des prophetischen Teiles. Was Daniel selbst hätte veranlassen können, so zu schreiben, ist schwer zu erkennen; dagegen erklären wir uns diesen Nachdruck sofort, wenn er von einem anderen angeführt wurde.

[5]) Vor 25 Jahren brauchte die Ansicht, dafs das Buch *Daniel* sich aus Stücken verschiedener Herkunft zusammensetze, nur *pro memoria* erwähnt zu werden. Eichhorn (*Einl. in das A. T.* IV, 515 ff., wo zwei Stücke, Kap. II, 4—VI und VII—XII neben einer Einleitung des Redactors unterschieden werden) und Bertholdt (*Daniel* I, 49 ff.; *Einl.* S. 1543 ff., welcher nicht weniger als 9 verschiedene Autoren annimmt [Kap. I; II; III, 1—30; III, 31—IV, 34; V u. VI; VII; VIII: IX; X—XII], von denen der erste noch vor dem Ende der persischen Periode, die sechs anderen aber in der Makkabäerzeit lebten), waren, wie man meinte, entschieden widerlegt worden durch Bleek (*Theol. Zeitschr.* u. s. w. III, 241 ff.); de Wette (Einl.[6] I, 389 f.); von Lengerke (*Das Buch Daniel* S. C ff.); Hävernick (*Commentar über das Buch Dan.* S. XXVII ff.; Einl. II. 2. S 443 f.) und andere. Doch hat in der jüngsten Zeit Meinhold in den S. 430 genannten Schriften die scheinbar geschlossene Untersuchung wieder eröffnet. Seine Hypothese kommt der von Eichhorn am nächsten: an Kap. II—VI, die c. 300 v. Chr. geschrieben sein sollen, sind in der Makkabäerzeit Prophetieen nach den Bedürfnissen jener Tage, Kap. VII—XII, sowie eine Einleitung, Kap. I, angefügt worden; beider Autor bediente sich anfänglich, in Kap. VII, der aramäischen Sprache, d. h. derjenigen der älteren Schrift; darnach in Kap. VIII—XII und I des Hebräischen. Neben dem abwechselnden Gebrauch beider Sprachen wird zu Gunsten dieser Auffassung besonders die Verschiedenartigkeit der Tendenz in den Erzählungen und in den Prophetieen angeführt.

[6]) Wenn Kap. II—VII aus einer älteren Schrift über Daniel und seine Genossen herübergenommen wären, so würde Kap. II ganz im Aramäischen geschrieben sein und nicht Vs. 1—4*a* im Hebräischen. Ferner würde sich dann aus diesen Kapiteln ergeben müssen, wer Daniel und seine Genossen waren, während nun ihr Verfasser von der Annahme ausgeht, dafs die Leser sie bereits kennen; thatsächlich sind sie bei ihm eingeführt durch Kap. I, welches also

das unentbehrliche *Antecedens* von Kap. II—VI ist und nicht für einen späteren Zusatz eines anderen, viel jüngeren Autors gehalten werden kann. Behauptet man demgegenüber, dafs Kap. I die Stelle einer anderen Einleitung, welche der Autor von Kap. II—VI selbst geschrieben hätte, einnehmen könnte, so stellt man eine willkürliche Hilfshypothese auf und läfst überdies den fortgesetzten Gebrauch des Hebräischen in Kap. II, 1—4*a* unerklärt. Einen dritten Einwand wider die Behauptung, Kap. II—VI und VII—XII rührten von verschiedenen Autoren her, erhebt Kap. II, 29—45. Dieser Abschnitt ist ganz parallel mit Kap. VII, welches seinerseits mit Kap. VIII—XII nahe verwandt ist (§ 88 f.). Und doch soll derselbe einem anderen Autor zugeschrieben werden müssen? Diesem anderen Autor verdankt dann der Verfasser von Kap. VII—XII die Hauptzüge seiner Auffassung von der Zukunft. Aber hängt diese Auffassung dann nicht unauflöslich mit den Erfahrungen der (Makkabäer-)Zeit zusammen, in der Kap. VII—XII geschrieben sind? Endlich achte man noch auf das Bedenken, welches Kap. VII der Teilung entgegensetzt. Um der Sprache willen, in der es geschrieben ist, würde es Kap. II—VI angefügt werden müssen. Doch davon steht Meinhold aus guten Gründen ab: die Verwandtschaft mit Kap. VIII—XII ist zu nahe. Damit giebt er zugleich das ganze Spracharguments preis: hat der Verfasser von Kap. VIII—XII in Kap. VII das Aramäische gebrauchen können, warum dann nicht auch in Kap. II—VI? Auf die sachliche Übereinstimmung zwischen Kap. II—VI und VII—XII, z. B. was die Aufeinanderfolge der Monarchieen betrifft, wird unsere Untersuchung in § 88—90 das nötige Licht werfen; sie darf auch bei der Frage nach der Verschiedenartigkeit der Tendenz nicht übersehen werden.

Warum der eine Autor abwechselnd hebräisch und aramäisch schrieb, läfst sich nicht mit Sicherheit sagen. Beide Sprachen müssen ihm und seinen Zeitgenossen geläufig gewesen sein; allein hierdurch wird die Abwechselung noch nicht erklärt. Merx l. c. p. 34 (vgl. S. 430) vermutet, dafs er die aramäischen Kapitel für das Volk, die hebräischen für die „homines docti“ bestimmt habe; doch widerspricht dem Kap. I, welches doch wohl mehr für das Volk, und Kap. VII, welches mehr für genannte „docti“ pafst. Lieber bekennen wir hierin unsere Unwissenheit, welche wahrlich nur natürlich ist, und also auch die Überzeugung, dafs das Buch von einer einzigen Hand ist, nicht ins Wanken bringen kann.

Hinsichtlich des Buches *Daniel* stehen sich zwei Ansichten, die traditionelle und die kritische, einander gegenüber. Nach der einen ist es geschrieben von dem Propheten, dessen Namen es trägt, oder wenigstens, soweit es über ihn berichtet, unter seinen Augen; nach der anderen ist es ein Produkt der Makkabäerzeit. In den letzten Jahren hat die zweite oder kritische Betrachtung allmählich mehr Feld gewonnen, sogar derart, dafs die Frage entstehen kann, ob es noch nötig ist, die traditionelle Ansicht einer ernstlichen und vollständigen Untersuchung zu unterziehen. Indessen sprechen für eine bejahende Antwort entscheidende Gründe; denn der kritischen Ansicht wird noch durchaus nicht allgemein gehuldigt und, selbst wenn es anders wäre, würde sie

gegen den Anschein, welchen die Einkleidung des Buches selbst erweckt, behauptet werden müssen. Dies soll denn auch hier geschehen, und zwar mit den nötigen Veränderungen in derselben Weise wie in der ersten holl. Auflage dieses Werkes (1863). Die hierbei eingeschlagene Methode steht in Übereinstimmung mit der Art des Problems. Die äufseren Beweise, welche von beiden Seiten angeführt werden, sind nicht unwichtig, wenn auch an und für sich nicht entscheidend. Dagegen führt die Erwägung des Inhaltes des Buches zu bestimmter Sicherheit und hat demnach den Vorrang. Wiederum mufs dabei dem prophetischen Teile (Kap. VII—XII, womit Kap. II, 29—45 nahe verwandt ist) die Priorität vor dem erzählenden Teile (Kap. I—VI) zuerkannt werden, und geht die Untersuchung nach dem Alter von Kap. VIII und X—XII (§ 88) — hinsichtlich deren die Ausleger fast einstimmig sind — billigerweise der Erörterung von Kap. VII; II, 29—45; IX vorauf, über die die Meinungen noch weiter auseinander gehen (§ 89).

§ 88. Der prophetische Teil des Buches Daniel.

A. Kap. VIII und X—XII.

Wir können nicht annehmen, dafs uns in *Dan*. VIII eine wirkliche Vision berichtet wird: dagegen spricht die Art dessen, was von Daniel als geschaut bezeichnet wird. Die umständlichen Mitteilungen über den Ort, wo er sich befindet, die Engel, welche ihm das Gesicht erklären, und der Eindruck, welchen ihre Worte auf ihn gemacht haben, sind nichts als Einkleidung[1]). Hauptsache ist hier die Prophezeiung über Antiochus Epiphanes (Vs. 9—14; 23—26), welche durch die Ankündigung des Falles der medo-persischen Monarchie und der Verteilung des Reiches Alexanders des Grofsen (Vs. 3—8; 20—22) eingeleitet wird[2]). Die Einzelheiten, welche in dieser Prophezeiung vorkommen, stimmen mit der Geschichte völlig überein[3]), ausgenommen 1) die Zeitbestimmung in Vs. 14, 26; 2) die Erwartung, dafs Antiochus durch unmittelbares göttliches Auftreten fallen werde (Vs. 25*b*), und zwar „in der Zeit des Endes (Vs. 17, 19, 23), sodafs bei seinem Tode das griechische Reich durch ein anderes — welches hier nicht näher bezeichnet wird — abgelöst wird[4]).

[1]) Vgl. § 40 N. 9. Aufser dem Zug, auf welchen an dieser Stelle hingewiesen wurde, finden sich in der Vision noch andere, welche ihre künstliche Komposition über allen Zweifel erhaben erscheinen lassen. So heifst es z. B. in Vs. 10, dafs das anfänglich kleine Horn des Ziegenbocks etliche von dem Heer

28*

des Himmels und von den Sternen zur Erde wirft und **zertritt**; in Vs. 11, dafs dasselbe Horn das beständige (Abend- und Morgen-)Opfer wegnimmt, während in Vs. 12 von einer Streitmacht die Rede ist, welche dem Opfer gegenübergestellt wird. Es ist ganz klar, dafs die Thaten des Antiochus Epiphanes hier dem kleinen Horne, welches ihn symbolisiert, zugeschrieben werden, obwohl sie mit dem Bilde nicht übereinstimmen. Mufs demnach die visionäre Form auch hier — ebenso wie bei Ezechiel und in *Sach.* I—VI — als Einkleidung betrachtet werden, dann auch Vs. 13 ff.; Vs. 15 ff.; Vs. 27 und nicht weniger Vs. 1 f.: der Seher wird im Geiste nach Susan gebracht, weil die Vision auf das Schicksal der medo-persischen Monarchie Beziehung hat oder wenigstens davon ausgeht.

²) Die medo-persische Monarchie wird hier dargestellt als ein Widder mit zwei Hörnern von verschiedener Länge, der nach Westen, Norden und Süden stöfst und sich als sehr mächtig zeigt (Vs. 3, 4, 20); die griechische Monarchie als ein haariger Bock, welcher den Widder niederwirft (Vs. 5—7, 21). Der erste König des griechischen Reiches wird dargestellt durch ein grofses, in die Augen fallendes Horn, welches zwischen den Augen des Bockes sitzt (Vs. 5, 21); wenn dieses Horn zerbrochen ist, so erscheinen an seiner Stelle vier andere Hörner nach den vier Winden des Himmels (Vs. 8); d. h. nach dem Tode Alexanders entstehen vier kleinere griechische Reiche (Vs. 22), nämlich — wie jetzt allgemein anerkannt wird — 1) das Seleucidische Reich, welches Syrien, Babylonien und Mesopotamien umfafste; 2) das Reich der Lagiden, Egypten und Libyen; 3) das macedonische Reich unter Cassander, wozu auch Griechenland und Thessalien gehörten; 4) das Reich des Lysimachus, Kleinasien, Kappadocien und Thracien. Aus dem ersten dieser Reiche geht Antiochus Epiphanes hervor, über den in N. 3 das Nähere gesagt wird. Dafs es dem Autor von Kap. VIII vor allem um diesen zu thun ist, m. a. W. dafs Vs. 3—8, 20—22 als Einleitung betrachtet werden müssen, geht nicht nur aus der Ausführlichkeit seiner Mitteilungen über diesen König hervor (Vs. 9—14, 23—26), sondern auch aus Vs. 17, 19, wo der Engel zweimal versichert, dafs das Gesicht sich *auf das Ende* bezieht, d. h. nach Vs. 23 auf die Thaten des Ant. Ep. und den Untergang der griechischen Monarchie.

³) Mehr als einmal werden wir im Laufe unserer Untersuchung die Thaten des Ant. Ep. mit den Aussprüchen des Buches *Daniel* vergleichen müssen. Wir geben darum hier eine chronologische Übersicht, welche wir kurz rechtfertigen werden, und lenken darnach unsere Aufmerksamkeit auf die Übereinstimmung von Kap. VIII, 9 ff.; 23 ff. mit den Thatsachen. Vgl. auch in **Dyserincks** *Apocr. des O. V.* die Tabelle zu Seite 1.

(Aera Seleuc.)	v. Chr.	
(137).	175.	Nach dem Tode des Seleucus Philopator wird sein Bruder Antiochus IV. Epiphanes König (§ 88 N. 8, 9; 89 N. 4).
	174.	Absetzung des Hohenpriesters Onias III, welcher durch Jason verdrängt wird (2 *Makk.* IV, 7 ff.).
	171.	An Jasons Stelle tritt Menelaus (2 *Makk.* IV, 23 ff.).
	170.	Erster Zug des Ant. Ep. nach Egypten gegen **Ptolemäus VI Philometor**, welcher bei Mons Casius geschlagen wird, aber — in Wahrheit als Vasall des Ant. Ep. — über Egypten weiter herrscht. In Antiochien

(Aera Seleuc.)	v. Chr.	
		wird Onias III. verräterisch ermordet (2 *Makk.* IV, 29—38). Aufstand der Egypter gegen Ptolemäus Philometor und Erhebung seines Bruders Ptolemäus Euergetes II (Physkon) auf den Thron.
(143).	169.	Zweiter Zug des Ant. Ep. nach Egypten, jetzt gegen Physkon und seinen Anhang, scheinbar wenigstens zur Restituierung des Philometor. Physkon erleidet eine Niederlage bei Pelusium. Unordnungen in Jerusalem; Eroberung und Plünderung der Stadt (2 *Makk.* V, 1—21; 1 *Makk.* I, 20—28). In Egypten Versöhnung zwischen Philometor und Physkon.
	168.	Dritter Zug des Ant. Ep. nach Egypten, jetzt gegen Philometor und Physkon. Der römische Legat Popilius Ant. Ep. Egypten zu verlassen. Gegen das Ende dieses Laenas zwingt Jahres oder im Anfange von 167 neue Unordnungen in Judäa, infolge dessen
(145).	167.	Besetzung Jerusalems durch ein syrisches Heer; Gemetzel unter den Einwohnern; Befestigung der Burg (Akra); *Beginn der Religionsverfolgung;* Suspendierung des Tempeldienstes; den 25. Chisleu erstes Opfer auf dem kleinen Altare, welcher auf dem Brandopfer-Altar errichtet war; Mattathias und seine Söhne widersetzen sich den Maſsregeln des Königs (1 *Makk.* I, 29—64; II, 1 ff.; 2 *Makk.* VI, 1 ff.).
(146).	166.	Mattathias stirbt (1 *Makk.* II, 49—70); ihm folgt Judas Makkabi, welcher erst Apollonius, danach Seron schlägt (III, 1—12; 13—24).
(147).	165.	Ant. Ep. zieht nach dem Osten (1 *Makk.* III, 25 ff.) und beauftragt Lysias mit Dämpfung des jüdischen Aufstandes; seine Unterbefehlshaber Nikanor und Gorgias werden von Judas geschlagen (Kap. III, 38—IV, 27) bei Emmaus.
(148).	164.	Lysias geschlagen bei Bet-zur (1 *Makk.* IV, 28—35); darauf Reinigung des Tempels zu Jerusalem und Wiederherstellung des Kultus am 25. Chisleu (ebd. Vs. 36—61).
(149).	163.	Ant. Ep. stirbt in Persien (1 *Makk.* VI, 1—6; 2 *Makk.* IX; I, 13—16); im Winter von 164/163 bekriegen Judas und seine Brüder die benachbarten Volksstämme (1 *Makk.* V.).
(150).	162.	Judas belagert vergeblich die syrische Burg in Jerusalem; Lysias und Antiochus V Eupator in Judäa; Tod des Eleazar ben Mattathias (1 *Makk.* VI, 17—63).
(151).	161.	Demetrius Soter, Sohn des Seleucus Philopator landet in Syrien, tötet Antiochus V. und Lysias und tritt die Regierung über das Reich der Seleuciden an (1 *Makk.* VII, 1—4). Judas erringt einen groſsen Sieg über Nikanor, den Feldherrn des Demetrius, am 13. des Monats Adar (ebd. Vs. 5—49).

(Aera Seleuc. v. Chr.
(152). 160. Feldschlacht bei Elasa; Tod des Judas Makkabi (1 *Makk.* IX, 1—27).

Warum diese Tabelle noch bis zum Jahre 160 v. Chr. fortgesetzt wurde, wird sich in N. 4 ergeben. Die Jahre der *aera Seleucidarum* sind in ( ) hinzugesetzt, wenn sie in 1 *Makk.* ausdrücklich genannt werden (man sehe Kap. I, 10, 20, 29, 54; II, 70; III, 37; IV, 28, 52; VI, 16, 20; VII, 1; IX, 3). Nun ist es bekannt, dafs in betreff der Berechnung dieser Jahre seitens des Verfassers des Buches die Ansichten auseinandergehen. Das 1. Jahr der *aera Seleuc.* geht eigentlich vom 1. Okt. 312 bis zum 30. Sept. 311 v. Chr. (Ideler, *Handb. der Chronol.* I, 346 ff.), aber es ist zweifelhaft, ob auch 1 (und 2) *Makk.* dieser Rechnung folgt. Dieses schwierige Problem kann hier nicht ausdrücklich behandelt werden; wer sich darüber eine eigene Ansicht bilden will, ziehe zu Rate aufser den älteren Chronologen, Ideler a. a. O. S. 532 ff.; Clinton, *Fasti hellen.* III, 371 ff.; Wieseler, *Chron. Synopse der vier Evv.* S. 451 ff. (vgl. Herzogs *Real-Enc.*[1] I, 158 ff.); Herzfeld, *G. d. V. I.* u. s. w. II, 448 f.; 458 f.; Grimm, *Handb. z. d. Apokr. d. A. T.* III, 11 f.; IV, 186 f. Oben sind wir der Zeitrechnung von Herzfeld — wenigstens in der Hauptsache — gefolgt; sie weicht von der gewöhnlichen jedesmal um ein Jahr ab, sodafs z. B. der Anfang der Regierung des A. E. ins Jahr 176, die Tempelschändung ins J. 168, die Tempelreinigung ins J. 165, der Tod Judas ins J. 161 v. Chr. fällt. Für unseren Zweck ist diese Differenz weniger wichtig, da in betreff des Zeitraumes zwischen den verschiedenen Ereignissen kein Zweifel besteht. Daraus folgt zugleich, dafs man nur über ein Jahr Sicherheit zu haben braucht, um sogleich alle übrigen feststellen zu können. Einen solchen festen Punkt glaube ich gefunden zu haben in dem zweiten Zuge des Ant. Ep. nach Egypten, welcher gegen Physkon gerichtet war. Ich setze ihn in das Jahr 169 v. Chr. *erstens*, weil es feststeht, dafs Physkon König wurde in dem Jahre, dessen 1. Tag in den Anfang des Oktober 170 v. Chr. fällt (Ideler a. a. O. I, 123 f.), weshalb der gegen ihn gerichtete Zug des Ant. Ep. nicht früher angesetzt werden kann als 169 v. Chr.; *zweitens*, weil die Begegnung zwischen Popilius Laenas und Ant. Ep., die a. U. 586 = 168 v. Chr. stattfand, nicht 2 Jahre, sondern 1 Jahr später fällt als der Zug des Ant. Ep. gegen Physkon, welcher zu der Sendung des Popilius Veranlassung gegeben hatte (Livius, *Hist.* lib. XLIV, 19; 20; 29: XLV, 10, 11). Nach diesem zweiten Zuge des Ant. Ep. nach Egypten (2 *Makk.* V, 1 ἡ δευτέρα ἔφοδος) fällt die erste Zerstörung Jerusalems (1 *Makk.* I, 20—28); zwei Jahre danach (ebend. Vs. 29) beginnt die Verfolgung: also im Jahre 167, und nicht im Jahre 168 v. Chr. Es ist auch an und für sich wahrscheinlicher, dafs die Mafsregeln, welche 1 *Makk.* I, 29 ff. beschrieben werden, angewandt worden sind, nicht in dem Jahre, in dem Ant. Ep. vor den Römern aus Egypten wich — was erst in dem nächsten Jahre geschehen sein kann [Schlacht bei Pydna 25. Juni 168] — sondern in dem darauffolgenden Jahre, d. h. 167 v. Chr.

Was nun die Übereinstimmung von *Dan.* VIII mit der Geschichte betrifft, so ist dieselbe ohne weiteres offenbar. In Vs. 9 wird angespielt auf die Art und Weise, in der Ant. Ep. den Thron bestieg; er war nicht der gesetzesmäfsige Nachfolger, da der Sohn des Seleucus Philopator, Demetrius, noch am Leben war; man konnte darum sagen, dafs er *von klein auf* (מִצְּעִירָה) herauf-

gekommen war; ferner ist dort die Rede von seinen glücklichen Kriegen u. a. gegen Egypten (= der Süden); mit Vs. 10 vgl. 1 *Makk.* I, 20 ff.; 29 ff.; mit Vs. 11 f. das, was dort über die Besetzung der Burg zu Jerusalem und über die Abschaffung des Tempeldienstes berichtet wird. In Vs. 13 wird zuerst in Verbindung mit den Maſsregeln des Antiochus die Formel הפשׁע שׁמם gebraucht, womit man השׁקוץ משׁמם (XI, 31), שׁקוץ שׁמם (XII, 11) und שׁקוצים משׁמם (IX, 27) vergleiche. Daſs an allen diesen Stellen derselbe Gegenstand gemeint ist, ist nicht zweifelhaft. Doch sind die Bezeichnungen, mit denen derselbe bezeichnet wird, ungrammatisch und in der Bedeutung unsicher. Die Vermutung von Nestle (*ZatW.* IV, 248), daſs שׁקוץ שׁמם (oder פשׁע) eine tendenziöse Änderung von בַּעַל שָׁמַם „den Herrn des Himmels" sei, ist sehr anziehend, läſst aber die verschiedenen Formen, in denen die Formel vorkommt, unerklärt; überdies läſst sie den Text noch verwischter erscheinen. Denn aus 1 *Makk.* I, 54, 59; VI, 7 geht deutlich hervor, daſs der Autor des *Daniel* gedacht haben muſs nicht an „den Herrn des Himmels" (oder sein Bild), sondern an einen Altar, der sich auf dem Brandopferaltar des Tempels befand, auf dem am 25. Chisleu 167 das erste Opfer zu Ehren dieses Gottes (des Jupiter Capitolinus?) dargebracht wurde. Siehe noch § 89 N. 12. Ohne Mühe erkennt man Ant. Ep. auch in Vs. 23—25; seine Selbsterhebung (vgl. 2 *Makk.* V, 21; IX, 8 ff.) wird auch sonst im Buche *Daniel* geschildert; sie trat natürlich besonders hervor in seinem vermessenen Versuche, den Dienst des einen wahrhaftigen Gottes auszurotten.

[4]) Hinsichtlich der zweitausenddreihundert „Abend-Morgen" (עֶרֶב בֹּקֶר) bestehen zwei Ansichten. Man meint entweder, daſs diese Formel einen Tag- und Nachtkreis (*νυχθήμερον*) bezeichne, und daſs also 2300 Tage gemeint seien (Bertholdt, Hävernick, v. Lengerke, Herzfeld u. s. w.) oder daſs der Verfasser im Hinblick auf das Abend- und Morgenopfer (Vs. 13) die beiden Hälften des Tages unterschieden und demnach 1150 Tage gemeint habe (Bleek, Kirms, Hitzig, Kayser, Delitzsch u. s. w.). Etliche Vertreter der ersten Auffassung halten den 15. Chisleu (1 *Makk.* I, 54) für den *terminus a quo* und kommen also (fast) bis zu dem Siege über Nikanor, dem 13. Adar 161, als *terminus ad quem;* Herzfeld beginnt vom Tode Onias III (170 v. Chr.) an zu rechnen und erreicht demnach den Frühling des Jahres 163 v. Chr. Seine Auffassung verdient insofern den Vorzug, als der Verfasser nirgends über das, was c. 6 Jahre nach der Schändung des Tempels stattfinden soll, spricht; hat er also 2300 Tage gemeint, so muſs man dieselben früher beginnen lassen — sofern nämlich seine Worte dies zulassen. Aber das ist durchaus nicht der Fall: deutlich steht in Vs. 13 zu lesen, daſs der Zeitraum angegeben werden soll, während dessen das tägliche Opfer ruhte, die entsetzliche Sünde dauerte und Heiligtum sowie Volk dem Zertretenwerden preisgegeben waren; ebenso deutlich wird in Vs. 14 „die Rechtfertigung des Heiligtumes" als *terminus ad quem* genannt. Auch aus diesen Gründen ziehen wir die Auffassung von Bleek c. s. vor. Nun sind (1 *Makk.* I, 54; IV, 52) zwischen der Entheiligung und der Reinigung des Tempels gerade drei Jahre oder, wenn man ersteres vom 15. Chisleu an datiert, drei Jahre und 10 Tage verstrichen, d. h. $3 \times 354 + 30$ [gleich einem *mensis intercalaris*] = 1092 oder 1102 Tage, also 58 oder 48 weniger, als hier angegeben werden. Diese Angabe (Vs. 13, 14) stimmt also mit der Geschichte nicht überein. Siehe ferner N. 12. — Was den Tod des

Ant. Ep. anbetrifft, so liest man in Vs. 25: „ohne (Menschen-) Hand wird er zerbrochen werden“; indessen ist er an einer Krankheit gestorben, worüber die späteren Juden zwar viel Sonderbares zu erzählen wufsten (siehe die Stellen in N. 3 beim Jahre 163 v. Chr.), welche aber keineswegs den Charakter eines Gottesgerichtes trug und auf jeden Fall in der Lage der Juden und der syrischen Monarchie keine Veränderung hervorrief; dies steht offenbar im Widerspruch zu den Aussichten des Verfassers (vgl. aufser Vs. 25 auch Vs. 17 לְעֶת־קֵץ; Vs. 19 „was geschehen wird in der letzten Zeit des Zornes, denn es [das Gesicht] ist gegen die Zeit des Endes“; Vs. 23 „in der letzten Zeit ihres (der Griechen) Königreiches, wenn die Sünder vollendet [das Mafs vollgemacht haben]“. Siehe ferner Note 10.

Kap. X, 1—XI, 1 enthält die Einleitung zu einer neuen Offenbarung über das, „was Israel treffen soll in der letzten Zeit der Tage“ (Kap. X, 14). Ein Himmelsbewohner, welcher zu Israel in naher Beziehung steht — wahrscheinlich der Engel Gabriel — erscheint Daniel am Ufer des Tigris und offenbart ihm die Zukunft, nachdem der Seher, welcher durch diese Erscheinung ganz niedergeschlagen ist, durch zwei andere überirdische Wesen (Kap. X, 16, 18 vgl. XII, 5) gestärkt und ermutigt worden ist. Dafs auch diese Schilderung nicht eine Wiedergabe der Wirklichkeit, sondern freie Einkleidung ist, fällt deutlich ins Auge[5]). In der Offenbarung selbst müssen die nachfolgenden Abschnitte unterschieden werden: I. Kap. XI, 2. Auf Cyrus, unter dessen Regierung das Gesicht gesetzt wird (Kap. X, 1), sollen noch drei persische Könige folgen; der vierte (Xerxes?) scheint verwechselt zu werden mit dem persischen König, gegen den Alexander der Grofse zu Felde zog[6]); II. Kap. XI, 3 f. Das Reich Alexanders wird nach seinem Tode in vier kleinere Reiche geteilt[7]); III. Kap. XI, 5—20 enthält die merkwürdigsten Einzelheiten aus der Geschichte der Reiche Egypten und Syrien, sowie ihrer Beherrscher, der Lagiden und Seleuciden. Nacheinander wird die Aufmerksamkeit gelenkt auf Ptolemäus Lagi und Seleucus Nikator (Vs. 5), Ptolemäus Philadelphus und Antiochus II (Vs. 6); Ptolemäus Euergetes I (Vs. 7—9); Antiochus III, den Grofsen (Vs. 10—19), und Seleucus Philopator (Vs. 20). Was über diese Könige prophezeit wird, stimmt mit der Geschichte vollkommen überein[8]). So ist der Prophet bis zu IV. Kap. XI, 21—45 der Regierung des Antiochus Epiphanes gekommen. Dieser Abschnitt zerfällt ganz von selbst in vier kleinere Unterteile: Vs. 21—24; 25—28; 29—39; 40—45. In den drei ersten findet sich zwar manches, über dessen Bedeutung Zweifel herrscht, doch ist ihre völlige Übereinstimmung mit der Geschichte keinem Bedenken unterworfen[9]). Dagegen besteht ein Widerspruch zwischen dem

historisch bekannten Ausgang des Antiochus und der in Vs. 40—45 darüber ausgesprochenen Erwartung [10]). So steht auch V. Kap. XII, 1—3 hinsichtlich der Ereignisse unmittelbar nach dem Tode des Antiochus Epiphanes die Aussicht des Propheten mit der Wirklichkeit nicht in Übereinstimmung: die Auferstehung der Toten, welche er ankündigt, hat damals ebensowenig stattgefunden wie die daran angeknüpfte Verherrlichung der Frommen [11]). — Während Daniel den Befehl erhält, die ihm gewordene Offenbarung bis zur Zeit des Endes verborgen zu halten (Vs. 4, 9), wird ihm noch VI. Kap. XII, 4—13 über die Dauer der Bedrückung eine Erklärung gegeben: nacheinander ist die Rede von $3^1/_2$ Jahren (Vs. 7), von 1290 (Vs. 11) und 1335 Tagen (Vs. 12). Das gegenseitige Verhältnis dieser Zeitbestimmungen ist nicht ganz deutlich; aber es läfst sich nicht leugnen, dafs keine von allen durch die Geschichte bestätigt ist [12]).

[5]) Dafs Daniel drei Wochen lang fastet (Kap. X, 2 f.) und zwar, wie es scheint, um sich auf die Entgegennahme der göttlichen Offenbarung vorzubereiten (Vs. 12), ist eine Vorstellung späterer Zeit. Nicht weniger gilt dies von der Angelologie, welche Kap. X, 12, 16, 18, 20—XI, 1 vorgetragen wird (§ 91 N. 2). So mufs denn das ganze Gemälde, welches uns Kap. X, 1—XI, 1 gezeichnet wird, für freie Einkleidung gehalten werden.

[6]) Deutlich wird gesagt, dafs nach Cyrus noch drei Könige über Persien herrschen werden (Cambyses, Darius, Xerxes), von dem vierten (Xerxes) heifst es, dafs er gröfseren Reichtum als alle übrigen erlangen werde, und wenn er reich geworden sei, alles in Bewegung setzen werde gegen das griechische Reich (welches hier unnatürlicherweise מַלְכוּת genannt wird). Es befremdet 1) dafs erst dem vierten und nicht auch schon dem dritten König der Kampf gegen Griechenland zugeschrieben wird; 2) dafs im ganzen nicht mehr als vier persische Könige erwähnt werden (in Vs. 3 jedoch ist von Alexander die Rede). Dies ist nicht zufällig, wie aus Kap. VII, 6 hervorgeht, wo das dritte Tier — d. h. die persische Monarchie (§ 89 N. 6) — mit vier Köpfen — d. h. vier Königen — geschildert wird. Doch wie mufs diese Vierzahl erklärt werden? Kennt der Verfasser mehr Könige und nennt er absichtlich nur vier? Oder meinte er in der That, dafs es nicht mehr als vier gewesen wären? Letztere Auffassung ist die einfachste und natürlichste; sie braucht erst dann aufgegeben werden, wenn es anderwärts sich ergeben sollte, dafs der Verfasser die Geschichte Persiens genauer kennte. Aber das ergiebt sich nicht; im Gegenteil wird unten (§ 90 N. 2) der Beweis geliefert werden, dafs er auch hinsichtlich der Zahl und der Reihenfolge der babylonischen Könige sich im Irrtum befand.

[7]) Vgl. darüber N. 2. Was in Vs. 4 über die Ausschliefsung der Nachkommen Alexanders gesagt wird, steht mit der Geschichte im Einklang.

[8]) Man vergl. die Kommentare. Die Einzelheiten, welche hier zur Sprache kommen, sind entweder von allgemeinem Interesse oder speciell für das jüdische Volk von Wichtigkeit. Zu letzterer Kategorie gehört z. B. Vs. 20*a*, wo Seleucus Philopator als derjenige auftritt, „welcher einen Schatzheber durch die Zierde des Königsreiches hindurchziehen läfst," d. h. welcher

Heliodorus nach Palästina sendet, um die Schätze des jerusalemischen Tempels zu rauben (2 *Makk.* III).

[9]) Auch hinsichtlich dieser Verse müssen wir auf die Kommentare verweisen. Wir beachten, 1) dafs die meisten Ausleger Vs. 21—24 auf den ersten Zug des Ant. Ep. gegen Egypten beziehen, wie es scheint mit Unrecht. Ewald (*G. d. V. I.* IV, 335 N. 4) und Herzfeld (II, 436 f.) finden hierin vielmehr eine Darstellung der Ereignisse, welche dem Kriege mit Egypten voraufgingen; mit Vs. 24 vergleicht Letztgenannter 2 *Makk.* IV, 21 f.; 2) dafs „der Fürst des Bündnisses" (Vs. 22) (נְגִיד בְּרִית), welches von Ant. Ep. gebrochen wird, ohne Zweifel der Hohepriester Onias III ist (Rosenmüller, Hitzig, Herzfeld), sei es, dafs hier auf seine Absetzung, oder auf seinen Tod angespielt wird (§ 89 N. 12); 3) dafs in Vs. 25—28 die ersten beiden Züge nach Egypten (170 und 169 v. Chr.) aneinander gereiht werden, welche in der That grosse Übereinstimmung untereinander zeigen, worin u. a. Ptolemäus Philometor scheinbar durch Ant. Ep. unterstützt wurde; nach dem zweiten Zuge findet die Plünderung Jerusalems statt (Vs. 28); 4) dafs Vs. 29 f. die römische Gesandtschaft zur Sprache kommt (168 v. Chr.): wenn der Autor sagt: „es wird nicht sein wie das erste und zweite Mal", so mufs dies aus seinen eigenen Worten Vs. 25—28 und Vs. 40—45 erklärt werden (vgl. N. 10). — Übrigens enthalten Vs. 30—39 eine ausführliche Beschreibung der Mafsregeln des Königs wider den Jahwedienst und zur Einführung des Polytheïsmus auch unter den Juden. Die verschiedenen Richtungen unter diesen letzteren werden deutlich genug angegeben in Vs. 30, 32*a* (die Abtrünnigen), 32*b*—35 (die Getreuen, die Lehrer und Märtyrer). Beachtung verdient die Erwähnung „der kleinen Hülfe" (Vs. 34), womit den getreuen Lehrern geholfen wird: dafs hier auf den Makkabäischen Aufstand und zwar auf seine ersten Anfänge hingedeutet wird, ist unverkennbar.

[10]) Die Erklärung dieser Verse seitens Herzfeld (II, 416 f.) verdient den Vorzug vor anderen Auffassungen. Während nämlich Ewald (IV, 345 N. 3) Vs. 40—45 auf den Zug nach Egypten im Jahre 168 v. Chr. bezieht, welchen er in Vs. 29 f. noch nicht erwähnt finden will, urteilen die meisten Ausleger, dafs der Autor hier resumiert, sodafs Vs. 40—45 die Geschichte nicht weiter fortsetzen, als sie bereits in Vs. 30 gebracht war. Mit Recht weist Herzfeld, dem jetzt auch Meinhold (*Comm.* S. 334 f.) folgt, darauf hin, dafs eine solche Wiederholung an und für sich sehr unwahrscheinlich sei; dafs die in Vs. 40—45 gegebene Beschreibung auf keinen der historisch bekannten Züge nach Egypten sich beziehen lasse; vor allem, dafs der Autor in Vs. 40 ausdrücklich zu sprechen erklärt über *die Zeit des Endes*, wie er in Vs. 45 von Ant. Ep. sagt, dafs *er kommt zu seinem Ende*. Wir finden hier demnach eine Prophezeiung über *den Tod des Ant. Ep. und die unmittelbar vorhergehenden Ereignisse*, indessen — eine Prophezeiung, *welche sich nicht verwirklicht hat*. Antiochus ist nicht in Palästina, sondern in Persien und zwar nach einer ziemlich langwierigen Krankheit gestorben (vgl. N. 2). Dies verdient um so mehr unsere Aufmerksamkeit, als wir bereits in Kap. VIII, 25 eine nicht erfüllte Prophezeiung über die Art und Weise, auf welche Ant. Ep. sterben sollte, kennen gelernt haben (N. 4).

[11]) Es ist natürlich nichts als Apriorismus und Willkür, wenn viele Ausleger zwischen Kap. XI, 45 und XII, 1—3 eine Zwischenzeit von — vielen Jahrhunderten annehmen, noch dazu, trotzdem der Autor selbst sagt, dafs das

was er ankündigt *in dieser Zeit* stattfinden werde, d. h. *in der Zeit des Endes* (Kap. XI, 40), oder: gleichzeitig mit dem Tode des Antiochus. Die wahre Erklärung von Kap. XII, 1—3 ist vor allem wider Auberlen (S. 197 ff.) behauptet worden seitens Bleek (*Jahrb. f. D. Th.* V, 53 ff.). Denjenigen, welche meinen, dafs für den Propheten, welcher die Zukunft „perspektivisch" betrachtet, die Tage des Antiochus zusammenfliefsen mit dem Ende des gegenwärtigen Jahrhunderts, obwohl dieses viele Jahrhunderte später fällt — denen gelten die *Pr.* I, 154—159 von mir gemachten Bemerkungen. Bevor man eine solche Theorie über das prophetische Schauen mit Recht hier anwenden darf, mufs man erst beweisen, dafs der Autor des *Daniel* die Tage des Antiochus, welche er jedesmal und ausdrücklich „die Zeit des Endes" nennt, nicht dafür gehalten hat.

[12]) Auf die Frage: *Bis wann ist denn das Ende jener wunderbaren Dinge* (Vs. 6)? wird geantwortet: *Nach einer Zeit, Zeiten und einer halben* (Zeit) *und wenn die Zerstreuung einse Teiles des heiligen Volkes ein Ende genommen hat, wird dies alles vollbracht sein* (Vs. 7). Deutlich wird hier vor dem Anbruch der Messianischen Zeit — wenn u. a. die zerstreuten Israeliten in ihr Vaterland zurückkehren werden — ein Termin von 3½ Jahren festgesetzt. Doch was ist der *terminus a quo?* In Vs. 11 heifst es: *von der Zeit an, dafs das tägliche Opfer weggenommen und ein entsetzlicher Greuel* (vgl. Kap. VIII, 17; XI, 31; oben N. 3) *dargesetzt ist, sind 1290 Tage;* worauf unmittelbar folgt: *Selig wer wartet und kommt zu 1335 Tagen!* (Vs. 12). So deutlich nun auch der *terminus a quo* angegeben wird, so fehlt doch jede direkte Angabe des *terminus ad quem.* Indessen ist es sehr wahrscheinlich, dafs Vs. 7 mit Vs. 11 f. parallel ist, und dafs deshalb die drei Zeitbestimmungen (3½ Jahre, 1290 und 1335 Tage) Bezug haben auf ein und denselben Zeitraum — vom 15. oder 25. Chisleu 167 v. Chr. bis zum Beginn der Messianischen Zeit. Dies erhellt u. a. aus Vs. 12, wo die Seligpreisung keinen Sinn hat, wenn nicht derjenige, der es zu 1335 Tagen bringt, damit die zukünftige Periode der Wiederherstellung Israels erreicht hat. Nun sind 3½ Jahre $= 3 \times 354 + 177 + 30$ [gleich einem *mensis intercalaris*] $= 1269$ Tagen. Wie stimmt dies nun mit den unmittelbar darauf genannten 1290 und 1335 Tagen? Wie mit den 1150 Tagen, welche Kap. VIII, 14 (vgl. N. 4) vorkommen? Es hat sich für uns bereits ergeben, dafs diese letzte Angabe, wenn wir darin die Zeit zwischen der Entheiligung und der Reinigung des Tempels angegeben finden, zu grofs ist; *a fortiori* gilt dies von den übrigen drei Angaben. Es zeigt sich also aufs neue, dafs der Autor hier eine Erwartung ausspricht, welche sich nicht verwirklicht hat. Dies kann uns um so weniger befremden, da er — siehe N. 11 — nicht nur hinsichtlich der Zeit, sondern auch der Art und Weise, in welcher der Kultus zu Jerusalem wiederhergestellt werden wird, sich im Irrtum befindet: er erwartet den Anbruch einer Messianischen Periode, deren Anfang nach der Geschichte mit der Tempelerneuung nicht zusammenfällt. Nichts ist demnach deutlicher, als dafs der Autor von einer ihm unbekannten Zukunft redet. Hieraus mufs auch die Verschiedenheit der einzelnen Zeitangaben erklärt werden. Darin bleibt er sich selbst gleich, dafs er das Ende der Unterdrückung mehr als drei Jahre nach der Entheiligung des Tempels erwartet. Doch ist er hinsichtlich des genauen Zeitpunktes, in dem eine neue Zeit anbrechen soll, im Ungewissen. Diese Ungewifsheit drückt er durch seine differierenden Zeitbestim-

mungen aus. Sie können uns um so weniger befremden, als auch der *terminus a quo* nicht genau feststand. Nicht allein war „der entsetzliche Greuel" bereits am 15. Chisleu aufgerichtet, sondern es ist auch wahrscheinlich, daſs das tägliche (Abend- und Morgen-)Opfer noch früher aufgehoben war (1 *Makk.* I, 36, 45 vgl. mit 54). Dies muſste den Autor von selbst veranlassen, auch in betreff des *terminus ad quem* einen gewissen Spielraum zu lassen. Auf die Frage: Woher rührt seine Überzeugung, daſs die Verfolgung über 3 oder 3½ Jahre dauern sollte? — brauchen wir die Antwort nicht schuldig zu bleiben. Vgl. § 89 N. 16. Übrigens weicht die hier vorgetragene Auffassung von Kap. (VIII, 14;) XII, 7, 11 f. von derjenigen der meisten Kommentatoren ab; indessen ist es, wie mir scheint, keinem von ihnen gelungen, die verschiedenen Zeitangaben mit einander, und noch weniger mit der Geschichte in Einklang zu bringen.

§ 89. Der prophetische Teil des Buches Daniel.

B. Kap. VII; II, 29—45; IX.

Nach Kap. VII schaute Daniel im ersten Jahre des Belsazzar ein Gesicht, worin ihm die Aufeinanderfolge der vier Weltmonarchieen und ihre Ersetzung durch die Herrschaft Israels gezeigt wurde. Die visionäre Form ist auch hier nichts als Einkleidung [1]). Die vier Monarchieen (Vs. 17) werden symbolisiert durch ebenso viele Tiere: die erste durch einen Löwen mit Adlersflügeln (Vs. 4), die zweite durch einen Bären (Vs. 5), die dritte durch einen Panther (Vs. 6), die vierte durch ein schreckliches Ungeheuer, welches zwar beschrieben, aber nicht genannt wird (Vs. 7). Ausdrücklich wird hingewiesen auf eins der Hörner dieses Tieres, d. h. auf einen König der vierten Monarchie (Vs. 24 ff.), dessen Selbsterhebung (Vs. 8, 11, 25) und feindliche Maſsregeln gegen das Volk Gottes (Vs. 21, 25) ausführlich geschildert werden. Während dieser König regiert, wird das Gericht vom Ewigen, das Urteil an der vierten Monarchie vollzogen [2]) und die Herrschaft gegeben „dem Volk der Heiligen des Allerhöchsten", welches sinnbildlich dargestellt wird durch einen, „der einem Menschensohne gleich ist" (Vs. 9—14, 18, 22, 26, 27) [3]). Die Beschreibung des letzten Königs der vierten Monarchie verglichen mit Kap. VIII, 9—11, 23—25; XI, 21—45 läſst es vollkommen sicher erscheinen, daſs es kein anderer ist als Antiochus Epiphanes. Was in betreff seiner Vorgänger und seines Verhältnisses zu denselben gesagt wird (Vs. 7, 8, 20, 24), läſst sich ungezwungen auf Antiochus anwenden. Die Zeitbestimmung in Vs. 25 ist gleichlautend mit Kap. XII, 7. Auch die Erwartung, daſs die Herrschaft Israels zugleich mit dem Tode dieses letzten Königs der vierten Monarchie beginnen soll, stimmt überein mit den Aussichten, welche in Kap. VIII und XII an den Untergang des Antiochus

Epiphanes geknüpft werden [4]). Es besteht demnach kein Zweifel daran, dafs die vierte Monarchie die griechische ist, d. h. das Reich Alexanders des Grofsen und seiner Nachfolger, welches thatsächlich in Vs. 7, 19, 23 in unzweideutiger Weise beschrieben wird [5]). Demzufolge ist die erste Monarchie das babylonische, die zweite das medische, die dritte das persische Reich. Mit Unrecht hat man diese Unterscheidung zwischen der medischen und persischen Monarchie bedenklich gefunden: sie steht aber im Gegenteil sowohl mit der Symbolik in Vs. 4—6, als auch mit anderen Aussprüchen des Buches *Daniel* und — wie sich sogleich zeigen wird — mit Kap. II, 29—45 völlig in Einklang [6]). Es mufs demnach zurückgewiesen werden, dafs etliche Ausleger, um die Meder und Perser nicht zu trennen, entweder Nebukadnezar oder Alexander den Grofsen von seinen Nachfolgern abgesondert haben [7]). Die traditionelle Ansicht, dafs die vierte Monarchie das römische Reich sei, steht mit den allerdeutlichsten Aussprüchen des Buches *Daniel* in unvereinbarem Widerspruch, und ist darum völlig unannehmbar [8]).

[1]) Es ist bereits schwierig, sich ein Horn vorzustellen, welches Augen hat wie Menschenaugen und einen Mund, der grofse Dinge spricht (Vs. 8); wie kann Daniel aber vollends gesehen haben, dafs dieses Horn Krieg führt gegen die Heiligen (d. h. die Juden) und sie besiegt (Vs. 21)? Im übrigen ist das Gemälde, welches in Kap. VII entworfen wird, grofsartig und Eindruck machend.

[2]) Von dem vierten Tiere wird in Vs. 11 gesagt, dafs es getötet, und sein Körper vernichtet und verbrannt wird. Dagegen heifst es in Vs. 12, dafs „die übrigen Tiere" ihrer Herrschaft beraubt, aber vorläufig verschont werden. Sind das die drei Monarchieen, welche der vierten voraufgingen und sich gleichsam in die vierte aufgelöst hatten? Oder denkt der Verfasser an die kleineren Reiche, welche gleichzeitig mit und neben der vierten Monarchie bestanden? Dies letztere ist das Wahrscheinlichste.

[3]) Dafs „der Menschensohn" (Vs. 13, 14) dem israelitischen Volk (Vs. 18, 27) entspricht, ist deutlich. Indessen besteht eine Meinungsverschiedenheit in betreff der Frage, ob derselbe Israel darstellt, oder aber als Herrscher über Israel sein Volk repräsentiert. Mit andern Worten: etliche sehen in „dem Menschensohne" einen persönlichen Messias; andere (Hitzig, Hofmann) stellen ihn als Symbol Israels auf eine Stufe mit den vier Tieren, welche die heidnischen Reiche darstellen.

[4]) Für die Identität des letzten Königs der vierten Monarchie und des Ant. Ep. sprechen demnach vier Beweise, welche hier näher entwickelt werden müssen. 1) In betreff des kleinen Hornes wird gesagt, dafs es „grofse Dinge sprach" (Vs. 9); dafs „wegen des Klanges dieser grofsen Worte" das Gericht an dem vierten Tiere vollzogen wird (Vs. 11). Danach lesen wir, dafs dieses Horn einen König darstellt (Vs. 24), welcher Worte sprechen wird wider den Allerhöchsten, die Heiligen des Allerhöchsten (d. h. die Israeliten) unterdrücken und danach trachten wird, die Zeiten und das Gesetz zu verändern (Vs. 25).

Wer erkennt hierin nicht das Bild des Antiochus? Alles, was von diesem Könige gesagt wird, kehrt Zug für Zug in Kap. VIII, XI wieder; seine Selbsterhebung und vermessene Anmafsung wider Jahwe in Kap. VIII, 10 f., 25 („wider den Fürsten der Fürsten wird er auftreten"); XI, 36 („wider den Gott der Götter wird er wunderbare Dinge reden"); die gewaltsamen Mafsregeln wider Israel in Kap. VIII, 10, 12, 24 f.; XI, 28 ff.; der Versuch die Zeiten und das Gesetz (= den Kultus und die darauf bezüglichen Ceremonieen) zu verändern, wird näher beschrieben in Kap. VIII, 11 f.; XI, 31. Diejenigen Ausleger, welche meinen, dafs in Kap. VII nicht Ant. Ep., sondern der Antichrist, dessen Typus Ant. Ep. sei, gezeichnet werde, bleiben den Beweis schuldig. dafs der Verfasser einen anderen Antichrist denn Ant. Ep. erwartet hat. Aus seinen Worten ergiebt sich gerade das Gegenteil. 2) Das vierte Tier hat zehn Hörner; von diesen werden drei ausgerissen für „das kleine Horn" (Vs. 7, 8); mit andern Worten: die vierte Monarchie hat zehn Könige; nach ihnen erhebt sich der elfte und letzte, welcher drei seiner Vorgänger demütigt (Vs. 24). Dafs diese Einzelheiten sich nicht mit völliger Sicherheit erklären lassen, ist ganz natürlich; wir wissen nicht, wie der Autor diese 10 Könige gezählt hat und welches seine Ideen über die Art und Weise waren, in der Ant. Ep. den Thron bestiegen hat. So viel ist indessen klar, dafs Vs. 7, 8, 24 Ant. Ep. durchaus nicht ausschliefsen, vielmehr einen beiläufigen Beweis liefern, dafs der Verfasser an niemanden anders denn an ihn gedacht hat. Das vierte Reich ist nämlich (N. 5—7) das griechisch-macedonische, welches von Alexander gestiftet wurde, aber nach seinem Tode in verschiedene kleinere Reiche (vgl. § 88 N. 2) geteilt wurde, von denen dem Verfasser hier (siehe sub N. 1) besonders das Seleucidische — das mächtigste und für Israel wichtigste — vor Augen steht. Nun haben über dieses Reich, wenn wir Alexander mitrechnen, in der That 10 Könige vor Ant. Ep. geherrscht; ja, auch wenn man den Stifter der ganzen Monarchie nicht mitzählt, kann der Autor dem Ant. Ep. doch 10 Vorgänger gegeben haben. Auch was von den 3 ausgerissenen Hörnern gesagt wird, steht mit der Geschichte in Einklang. Hier möge die Reihenfolge Platz finden A. nach Hitzig (von Gutschmid, Hilgenfeld; vgl. *Zeitschrift für wiss. Theol.* IV, 310 f.); B. nach Bertholdt, von Lengerke, Delitzsch.

A.	B.
1. Alexander.	1. Seleucus I Nicator.
2. Seleucus I Nikator.	2. Antiochus I Soter.
3. Antiochus I Soter.	3. Antiochus II Theos.
4. Antiochus II Theos.	4. Seleucus II Kallinicus.
5. Seleucus II Kallinicus.	5. Seleucus III Keraunus.
6. Seleucus III Keraunus.	6. Antiochus III der Grofse.
7. Antiochus III der Grofse.	7. Seleucus IV Philopator.
8. Seleucus IV Philopator.	8. Heliodorus.
9. Heliodorus.	9. Demetrius I Soter.
10. Demetrius I Soter.	10. Ptolemäus VI Philometor.
(10. Ein älterer ungenannter Sohn des Seleucus IV.)	

Die erste Reihe (A) scheint mir den Vorzug zu verdienen, indessen mit der kleinen Änderung, welche von Gutschmid auf Grund eines Fragmentes des

Johannes Antiochenus (Müller, *Fragment. hist. graec.* IV, 558) angebracht hat. Man halte demnach dafür, dafs Ant. Ep. nicht nur den Usurpator Heliodorus verdrängt und jenen ungenannten Sohn seines Bruders getötet hat, sondern auch bei den Juden — mit Recht oder mit Unrecht — für den Mörder seines Bruders Seleucus IV gehalten wurde (*Dan.* XI, 20). Durch die Entdeckung von Gutschmids ist das einzige Bedenken, welches man gegen die Berechnung Hitzigs vorbringen kann, hinfällig geworden: Demetrius Soter war zwar der gesetzmäfsige Thronfolger nach dem Tode seines Vaters Seleucus IV; das Buch *Daniel* weist selbst darauf hin (Kap. XI, 21); indessen wirklich König ist er nicht gewesen. Dies gilt auch von Ptolemäus VI (siehe die zweite Reihe), dessen Mutter Cleopatra zwar für ihn auf den Thron von Syrien Anspruch machte, welcher aber niemals die Krone getragen hat. — Andere Ansichten über die 10 Hörner äufsern Herzfeld (II, 424 f.); Bleek (a. a. O. S. 61) u. s. w. Siehe ferner noch N. 8. — 3) Über Kap. XII, 7 vgl. § 88 N. 12. Wenn Kap. VII, 25 gesagt wird: *und sie* (*die Heiligen?* oder *Zeiten und Gesetz?* wahrscheinlich das letztere) *werden in seine Hand gegeben werden eine Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit* — so wird auch hier entweder die Bedrückung Israels oder die Suspension des Kultus auf 3½ Jahre festgesetzt. Wie Auberlen (S. 184 f.) behaupten kann, dafs von einer Übereinstimmung von Kap. VII mit Kap. VIII, XII, was die Zeitbestimmungen angeht, keine Rede sein könne, ist rätselhaft. — 4) Oben (§ 88 N. 4, 10 f.) wurde nachgewiesen, dafs der Autor die Messianische Zeit erwartet sofort nach dem Tode des Ant. Ep.; schon dieser eine Punkt ist ein entscheidender Beweis, dafs der König, unter dessen Regierung das Gericht gehalten und die Herrschaft Israel gegeben wird (Kap. VII, 11—14), kein anderer ist als ebenderselbe Antiochus. Dagegen wird denn auch kein einziges Bedenken erhoben, welches nicht von dogmatischen Vorurteilen ausgeht.

[5]) Abgesehen von allem, was bereits über die 10 Hörner und Ant. Ep. bemerkt wurde, erhellt die Identität der vierten Monarchie mit der griechischen 1) aus den starken Ausdrücken, in denen ihre Macht und gewaltige Eroberung beschrieben werden. Vgl. Kap. VIII, 5—8, 21; XI, 3; — 2) aus dem, was der Schreiber sagt über die Verschiedenheit zwischen den ersten Monarchieen und der vierten; jene waren morgenländisch, diese war abendländisch und erschien also in der That in den Augen eines Morgenländers den übrigen nicht gleichartig. Wenn — vgl. N. 8 — die dritte Monarchie die griechische, die vierte das römische Reich wäre, so würde die Verschiedenheit nicht so ausdrücklich angegeben sein: die Römer unterschieden sich für einen Orientalen nicht so deutlich von den Griechen als diese letzteren von den Persern, Medern, Babyloniern. — Die Entgegnung, dafs in Kap. VIII und XI mit Nachdruck hingewiesen werde auf die Verteilung und die hieraus folgende Schwächung der griechischen Monarchie, von der in Kap. VII keine Spur vorkommt, geht von der falschen Voraussetzung aus, dafs der Verfasser in jeder seiner Schilderungen dasselbe sagen müsse; es ist im Gegenteil sehr natürlich, dafs seine Symbolik einen gewissen Grad von Verschiedenheit zeigt und dafs bald der eine, bald der andere Punkt mehr in den Vordergrund tritt. Es darf nur kein Widerspruch sein; indessen ist ein solcher hier auch nicht zu entdecken.

[6]) Diese Erklärung der vier Tiere ist ausdrücklich verteidigt worden von v. Lengerke, Hitzig (siehe indessen N. 9), Ewald, A. Kayser, Delitzsch,

Bleek und anderen, auf welche hier der Kürze halber verwiesen werden mufs. In Kap. VIII wird die medopersische Monarchie als eine Einheit aufgefafst (Vs. 3 f., 20), aber doch auch hingewiesen auf die Möglichkeit, die Meder und die Perser von einander zu scheiden: in Vs. 3 steht ausdrücklich, dafs der Widder zwei Hörner hatte, dafs eins davon höher war als das andere, und dafs das höhere (in Kap. VII das Reich der Perser) später entstand als das niedrigere (in Kap. VII das Reich der Meder). Siehe ferner Kap. V, 30*b*; VI, 1*a*; IX, 1; VI, 28; XI, 1 f. (vgl. IX, 1; X, 1). Dagegen stehen Kap. V, 28; VI, 19. 13, 16 mit Kap. VIII, 20 auf einer Linie, d. h. das medische und das persische Reich werden dort zusammengeschlossen: nach der Vorstellung unseres Verfassers fällt Babel in die Hände der Meder und Perser (Kap. V); eine Zeit lang führen die Meder die Hegemonie, und besteht demnach ein medisches Reich = dem niedrigeren Horn des Widders in Kap. VIII; danach geht die Hegemonie auf die Perser über, welche viel mehr Macht entwickeln als ihre Vorgänger und die dritte Monarchie — dargestellt durch das höhere und erst zuletzt entstandene Horn des Widders — repräsentieren. Siehe ferner § 90 N. 3. — Läfst sich aber mit dieser Erklärung die Symbolik in Kap. VII, 4—6 vereinigen? Sie läfst ihrer Art nach mehr als eine Auffassung zu und kann demnach an und für sich nicht zur Entscheidung führen. So viel ist indessen klar, dafs sie mit unserer Erklärung besser als mit irgend einer anderen in Einklang steht. Dafs in Vs. 4 die babylonische Monarchie gezeichnet wird, bedarf keines Beweises. Die zweite Monarchie ist offenbar weniger mächtig als die dritte, denn dieser wird die Herrschaft gegeben (Vs. 6), während zu dem Bären, welcher jene darstellt, gesagt wird: *stehe auf, ifs viel Fleisch!* (Vs. 5) — ohne dafs sich ergiebt, ob dieser Aufforderung auch Folge geleistet wird. Diese Züge stehen demnach mit Kap. VIII, 3 völlig in Einklang. Nicht weniger grofs ist die Übereinstimmung zwischen den vier Köpfen des dritten Tieres (Vs. 6) und den vier Königen der Perser (Kap. XI, 2); gleichwie zwischen den vier Flügeln desselben Tieres und der Ausbreitung der persischen Monarchie, welche in Kap. VIII, 4 geschildert wird. In betreff des zweiten Tieres wird nun ferner noch gesagt, dafs es eine Seite aufrichtete (oder, wenn man הֳקִימַת liest, dafs es auf einer Seite aufgerichtet war) und drei Rippen in seiner Schnauze zwischen den Zähnen hielt. Bedeutet das erste, dafs die Monarchie, welche durch diesen Bären symbolisiert wird, zu fallen droht? das zweite, dafs ihr König drei Fürsten unmittelbar unter sich hatte, oder m. a. W., dafs sie in drei grofse Teile — jeder mit 40 Satrapieen — eingeteilt war (Kap. VI, 2 f.)? Andere erklären anders, und das kann uns bei der Undeutlichkeit der Symbole nicht befremden. Siehe ferner N. 7—9.

[7]) Nach Bertholdt, Herzfeld (II, 423), Stähelin (*Einl.* S. 340 f.) ist die erste Monarchie die babylonische; die zweite die medo-persische; die dritte das Reich Alexanders; die vierte das seiner Nachfolger. Gegen diese Auffassung kann man sich nicht auf Kap. VIII, woraus im Gegenteil hervorgeht, dafs Alexander einerseits mit seinem Nachfolger zusammengenommen, andererseits von ihm unterschieden wird; ebensowenig auf Kap. VII, 6 berufen, denn die vier Köpfe und die vier Flügel lassen sich — die erste zwar mit Mühe — auf die Ausbreitung des Reiches Alexanders nach allen Richtungen hin beziehen, wohl aber auf Kap. VII, 7, wo das vierte Reich sehr stark von den drei vorigen unterschieden wird; dies gilt nicht von Alexanders Nachfolgern, welche im Gegenteil mit

diesen viel mehr übereinstimmen, als er selbst mit den Babyloniern und den Medo-Persern. Zu demselben Resultat führt uns Kap. II (N. 9). Die Meinung, dafs das erste Tier Nebukadnezar, das zweite seine babylonischen Nachfolger darstelle, ist besonders von Redepenning (*Stud. u. Krit.* 1833 S. 863; 1835 S. 225) und, zwar nur mit Bezug auf Kap. II, von Hitzig verteidigt worden. In Kap. VII ist sie völlig unannehmbar, insofern das Gesicht in Vs. 1 unter die Regierung Belsazzars gestellt wird und demnach von Nebukadnezar keine Rede mehr sein kann.

[8]) Diese Ansicht wird bereits von Josephus (*Arch. Jud.* X, 11 § 7) vertreten und fernerhin von sehr vielen jüdischen und christlichen Auslegern, u. a. von Hengstenberg, Hävernick, Hofmann, Reichel, Caspari, Auberlen, Zündel. Nachdem einmal an die Stelle der griechischen die römische Monarchie getreten war, war es nicht mehr als natürlich, dafs man die letztere im Buche *Daniel* bezeichnet zu finden glaubte; ja, diese Auffassung ist für alle diejenigen, welche aus dogmatischen Gründen den Prophetieen des Buches Unfehlbarkeit beilegen, die allein mögliche. Aus diesem Grunde kann dem *consensus interpretum* in diesem speciellen Fall kein Gewicht beigelegt werden. Die eine höchst eigentümliche Thatsache, dafs in den *Oracula Sibyllina* (III, 396 sq. ed. Friedlieb), welche vielleicht schon c. 140 v. Chr. in Alexandrien geschrieben worden sind (vgl. Hilgenfeld, *Jüd. Apok.* S. 58 ff.), Dan. VII, 7 f. auf das Reich der Seleuciden bezogen wird, hat mehr Beweiskraft als die Übereinstimmung der übrigen Ausleger. — Die exegetischen Beweise, mit denen man die Identität der vierten Monarchie und der römischen Weltmonarchie darzulegen versucht, sind äufserst schwach und, wenn man dazu in Betracht nimmt, was als Resultat unserer obigen Untersuchung dem gegenüber steht, in der That kaum erwähnenswert. Dafs man sich mit Unrecht auf Kap. IX beruft zum Beweise dafür, dafs der Prophet auch dort über den Tod des Ant. Ep. hinausschaut, wird sich sogleich zeigen. Mit einigem Schein von Wahrheit kann man nur der in Kap. II, VII, VIII angewandten Symbolik ein Argument für die traditionelle Auffassung entnehmen. So z. B. Zündel S. 117 f., welcher die kirchliche Erklärung in der folgenden Art und Weise anschaulich macht und empfiehlt:

Dan. II.		*Dan.* VII.		*Dan.* VIII.		
Goldenes Haupt.	=	Löwe.			=	Babel.
Silberne Brust und Arme.	=	Bär mit ungleichen Seiten.	=	Widder mit 2 ungleichen Hörnern.	=	Medo-Perser.
Kupferner Bauch und Hüften.	=	Panther mit 4 Flügeln.	=	Bock mit 4 Hörnern.	=	Griechen.
Schenkel und Füfse von Eisen und Thon.	=	Tier mit 10 Hörnern.			=	Römer.

Demgegenüber stellt er die Erklärung Bleeks, welche auch die unsere ist, in folgender Form:

Dan. II.		*Dan.* VII.	*Dan.* VIII.		
Goldenes Haupt	=	Löwe		=	Babel.

Dan. II.		*Dan.* VII.		*Dan.* VIII.		
Silberne Brust und Arme.	=	Bär	=	erstes und niedrigeres Horn	des Widders	= Babel. = Meder.
Kupferner Bauch und Hüften.	=	Panther	=	zweites und höheres Horn	des Widders	= Perser.
Schenkel und Füfse von Eisen und Thon.	=	Tier mit 10 Hörnern				= Griechen.

Zündel meint mit Obigem die Sache entschieden zu haben. Allein wer sähe nicht, dafs er mit grofser Einseitigkeit und Willkür auf einzelne zweideutige Züge das gröfste Gewicht legt und dabei zahlreiche und manchmal entscheidende Momente, die dem gegenüberstehen, übersieht? So hat er überhaupt nicht geachtet auf die Übereinstimmung zwischen dem vierten Tiere und den Griechen in Kap. VIII, XI; ebensowenig auf die vier Köpfe des dritten Tieres, vgl. mit Kap. XI, 2; auch nicht auf die Parallele zwischen Kap. II, 43 und XI, 6 f. (vgl. N. 9); dem zweiten Tiere (Kap. VII, 5) werden zwei ungleiche Seiten zugeschrieben und diese mit den zwei Hörnern des Widders (Kap. VIII, 3) gleichgesetzt — als wenn dieselben irgend welche Übereinstimmung unter einander verrieten u. s. w. u. s. w. In der That, es befremdet uns denn auch nicht, dafs Delitzsch, selbst als er noch zu den Vertretern der Echtheit des Buches gehörte, die Wahrheit der neueren Auffassung von *Dan.* VII völlig anerkannte (Herzog, *Real. Enc.*[1] III, 276, 280 ff.).

Der Traum Nebukadnezars und seine Erklärung, *Dan.* II, 29—45, ist parallel mit Kap. VII. Ohne Schwierigkeiten läfst sich nachweisen, dafs die vier Teile des Bildes denselben vier Monarchieen entsprechen; die Identität des vierten Teiles mit dem griechischen Reiche wird insbesondere durch Vs. 41—43 (vgl. Kap. VIII, 8, 22; XI, 4, 6, 17) jedem Bedenken entzogen; die Messianische Periode folgt auch hier (Vs. 34 f., 44 f.), ebenso wie in Kap. VII (vgl. N. 4), auf die Herrschaft des vierten, d. h. des griechischen Reiches[9]).

[9]) Aus welchen vier Teilen das von Nebukadnezar im Traum geschaute Bild bestand, daran wurde bereits in N. 8 erinnert. In Vs. 38 wird ausdrücklich gesagt, dafs das goldene Haupt Nebukadnezar darstellt, d. h. die babylonische Monarchie in ihrer Gesamtheit. Anders urteilen Hitzig und Redepenning, welche in der zweiten Monarchie die Nachfolger des Nebukadnezar sehen, im Widerspruch zu Vs. 39, wo das zweite Königreich ein anderes genannt wird. Es ist vielmehr — ebenso wie in Kap. VII das zweite Tier — das medische Reich, wozu sehr gut pafst, dafs es niedriger, kleiner als das Reich Babels genannt wird (Vs. 39*a*). Wiederum wird die Identität des dritten Reiches mit dem persischen durch Vs. 39*b* bestätigt, wo gesagt wird, dafs es herrschen solle über die ganze Erde (Kap. VII, 6). So haben wir uns dem vierten Reiche genähert, welches viel ausführlicher gezeichnet wird als die

drei vorigen. Bringt uns das bereits zu der Vermutung, dafs es kein anderes als das griechische ist, welches auch sonst überall im Buche *Daniel* den gröfsten Platz einnimmt, so bestätigt die Schilderung selbst diese Vermutung vollkommen. Man erwäge die oben angegebenen Parallelstellen — unter denen besonders Vs. 43 = Kap. XI, 6, 17 am meisten in die Augen fällt. Von Antiochus Epiphanes ist hier am Anfange des Buches noch keine Rede; in Vs. 44 wird noch ganz im allgemeinen gesagt, dafs Gott „in den Tagen jener Könige" (der vierten Monarchie) ein unvergängliches Königreich aufrichten werde. Wie nach Vs. 34 der Stein, welcher das ganze Bild niederwirft und zerschmettert, nicht durch Menschenhand sich loslöst, so wird, Kap. VIII, 25, Ant. Ep. nicht durch Menschenhand zerbrochen.

Nach Kap. IX, 1—3 erwog Daniel im ersten Jahre des Meders Darius Jeremias Prophetie über die Wiederherstellung Israels nach Verlauf von 70 Jahren (Kap. XXV, 11 f., XXIX, 10)[10]). Er erkennt im Gebet zu Gott, dafs die tiefe Erniedrigung, in der Israel sich befindet, die wohlverdiente Strafe seiner Sünden ist und fleht um Gnade und Rettung (Vs. 4—19)[11]). Darauf erscheint Gabriel, welcher erklärt, von Gott gesandt zu sein, um Daniel vorzuleuchten (Vs. 20—23). Anknüpfend an die Prophezeiung Jeremias verkündigt er, dafs 70 (Jahr-) Wochen oder 490 Jahre verlaufen müfsten, bevor die Erniedrigung des Volkes aufgehoben und die Prophetie erfüllt sein werde (Vs. 24). Von Jeremias Prophezeiung bis zu „einem Gesalbten, einem Fürsten" (Cyrus) verstreichen 7 Jahrwochen; Jerusalem wird wieder aufgebaut, befindet sich aber in kummervollem Zustande 62 Jahrwochen hindurch (Vs. 25). Nach der Zeit, im Verlauf der noch übrigen 7 Jahre also, wird „ein Gesalbter" (der Hohepriester Onias III) getötet, Jerusalem samt dem Heiligtume durch das Kriegsvolk „eines Fürsten, welcher kommen würde" (Antiochus Epiphanes) geplündert, Krieg geführt, das festgesetzte Mafs der Zerstörungen angefüllt, aber zugleich für die meisten „das Bündnis" (der Dienst des wahren Gottes) befestigt (Vs. 26, 27*a*); in der Hälfte dieser letzten Jahrwoche werden „Schlachtopfer und Speiseopfer" (die Jahwe-Verehrung in dem Tempel zu Jerusalem) aufhören und der „entsetzliche Greuel" aufgerichtet, bis dafs — nach Ablauf der 7 Jahre — das Urteil der Vertilgung vollzogen wird (Vs. 27*b*)[12]). Dafs der Sinn von Vs. 24—27 in obiger Paraphrase, abgesehen davon, dafs die Erklärung einiger Kleinigkeiten unsicher ist (vgl. N. 12), genau wiedergegeben ist, ergiebt sich, wenn man einmal Kap. XI, 28, 30 f.; VIII, 10—12, 23—25; VII, 21 sowie die Zeitbestimmungen in Kap. VII, 25; XII, 7 unter einander vergleicht[13]). Die christliche exegetische Überlieferung findet hier sogar den Tod des Messias, Jesu von Nazareth, und die Zerstörung Jerusalems durch Titus angekündigt; indessen läfst

sich diese Auffassung mit den Worten des Verfassers des *Daniel* gar nicht vereinigen[14]). Dasselbe gilt von der modifizierten Form, in der die Messianische Erklärung von Hofmann, Wieseler und Delitzsch vertreten wird: nach ihrer Ansicht folgen auf die 63 Jahrwochen, deren letzte die Woche der Verfolgung seitens des Antiochus Epiphanes ist, 7 Jahrwochen, nach Ablauf deren „ein gesalbter Fürst", d. h. der Christus, erscheint (Vs. 25); aber abgesehen davon, dafs der Christus damals im Jahre 114 vor unserer Zeitrechnung — nicht erschienen ist, steht es uns doch nicht frei, die 7 Jahrwochen, welche offenbar den 62 + 1 Jahrwochen voraufgehen, darauf folgen zu lassen[15]). Die Chronologie, welcher der Autor folgt, wenn er die Gewaltthaten des Antiochus in die letzte der 70 Jahrwochen setzt, ist unrichtig. Aber dies befremdet uns nicht, wenn wir achten auf den Ursprung dieser 70 Jahrwochen und auf die beschränkte historische Kenntnis des Verfassers, die manchmal zu Tage tritt[16]). Zur Modifizierung der oben vorgetragenen Auffassung kann die Chronologie um so weniger veranlassen, als keine der anderen Erklärungen völlig damit übereinstimmt[17]).

[10]) In Vs. 2 wird gesagt: „im ersten Jahre — — bemerkte ich — in den Schriften (בַּסְּפָרִים) die Zahl der Jahre" u. s. w. Mit Recht folgert man daraus, dafs, als dies geschrieben wurde, bereits eine Sammlung von heiligen Büchern bestand. Im übrigen weisen die Ausdrücke in Vs. 2*b* („um voll zu machen für die Trümmer Jerusalems 70 Jahre) auf *Jer.* XXV (Vs. 9, 11 f.) zurück, mehr als auf *Jer.* XXIX, wo deutlich von der Rückkehr der mit Jechonia fortgeführten Gefangenen die Rede ist. Siehe noch N. 12c.

[11]) Auberlen (S. 104) meint, dafs das Gebet, Vs. 4—19, durch die neuere Kritik, welche es dem Daniel abspricht, zu einer Fiktion gemacht werde — was er mit dem tief religiösen Ton, der uns daraus entgegenklingt, für ganz unvereinbar hält. Diese Einwendung ist höchst oberflächlich, denn die neuere Kritik sieht in Vs. 4—19 den Ausdruck der Gefühle eines Israeliten der Makkabäerzeit; sie verweist deutlich auf Vs. 7, 16, wo von Jerusalem und ihren Bewohnern die Rede ist in einer Form, deren sich Daniel in dem ersten Jahre des Meders Darius nicht bedienen konnte, die aber für solch einen Israeliten vorzüglich pafst; sie erkennt also vollständig die Wahrheit und Aufrichtigkeit der hier ausgesprochenen Reue an; dafs dieselbe dem Daniel in den Mund gelegt wird, ist eine notwendige Folge der einmal gewählten Einkleidung und beeinträchtigt die Wahrheit und den Wert des Gebetes durchaus nicht.

[12]) Man ziehe in betreff dieser schwierigen Verse die Kommentare und die S. 430 f. aufgeführten Abhandlungen zu Rate. Zur Erläuterung des oben Behaupteten diene die folgende Übersetzungsprobe, welche dann kurz erklärt und mit der Übersetzung von Dr. van Lennep (l. c. pag. 97 f.) verglichen werden soll.

(Vs. 24.) Siebenzig Wochen sind bestimmt über dein Volk und über die heilige Stadt, den Abfall zu vollenden und die Sünden voll zu machen[a], die Übertretung zu sühnen und ewige Gerechtigkeit zu bringen, Gesicht und Pro-

phet zu versiegeln und ein Allerheiligstes zu salben[b]. (25.) So wisse denn und verstehe: Vom Ausgang eines Worts Jerusalem herzustellen und zu bauen[c] bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten[d], sind sieben Wochen; und zweiundsechzig Wochen lang wird hergestellt und gebaut werden mit Strafsen und Gräben und zwar im Drange der Zeiten. (26.) Und nach den zweiundsechzig Wochen wird ein Gesalbter ausgerottet werden, und da ist keiner für ihn[e]; und die Stadt und das Heiligtum sollen zerstört werden durch das Volk eines Fürsten, welcher kommen wird, und dessen Ende in der Flut ist[f]; und bis zum Ende wird dauern Krieg, ein bestimmtes Mafs von Verwüstungen. (27.) Und eine Woche wird für die meisten den Bund befestigen[g], und die Mitte der Woche wird Schlachtopfer und Speisopfer einstellen[h], und an seine Stelle [sein Fufsgestell?] kommt ein entsetzlicher Greuel, bis die beschlossene Vertilgung ausgegossen wird über das Entsetzliche[i].

a. Van Lennep: „den Abfall aufhören zu machen und die Sünden zu beendigen.“ Man fasse לְכַלֵּא auf wie לְכַלֵּה = לְכַלּוֹת und lese mit dem Qerê לְהָתֵם (vgl. Kap. VIII, 23) anstatt לַחְתֹּם. Die sechs Infinitive bilden drei Paare und bezeichnen zusammen den Segen, welcher nach Verlauf der 70 Wochen Israel zu teil werden wird. — *b.* Wahrscheinlich der durch Antiochus entweihte Brandopferaltar, welcher in der That „ein Allerheiligstes“ heifsen konnte; durch Salbung würde er gereinigt und für den Jahwe-Dienst wieder tauglich gemacht werden; vgl. Kap. VIII, 14. — *c.* Van Lennep: „seitdem ein Wort gesprochen ist über die Wiederherstellung und den Aufbau Jerusalems.“ Es liegt auf der Hand, dabei an ein Wort Jahwes zu denken (vgl. Vs. 23) und zwar, in Verbindung mit Vs. 1 ff., an ein durch Jeremia verkündigtes Wort; also entweder an *Jer.* XXV, XXIX oder an andere seiner Weissagungen, z. B. Kap. XXX (Vs. 18); XXXI, 38. Siehe unten N. 16. — *d.* Dem Autor kann hier *Jes.* XLV, 1 vor Augen gestanden haben. Dafs er an Cyrus denkt, wird sehr wahrscheinlich, wenn wir beachten, dafs Vs. 25*b* unmittelbar nach „einem Gesalbten, einem Fürsten“, der Wiederaufbau Jerusalems erwähnt wird. Andere meinen, dafs der Zeitgenosse des Cyrus, der Hohepriester Josua, gemeint sei, und zwar, weil auch in Vs. 26 ein Hohepriester „ein Gesalbter“ heifst; indessen wird daselbst nicht hinzugesetzt „ein Fürst“. Die Fortsetzung des Verses lautet bei Van Lennep: „und während 62 Wochen wird sie wiederhergestellt und gebaut werden in [ihrer ganzen] Breite; es ist beschlossen, aber es geschieht in drangvollen Zeiten.“ — *e.* Dafs dieser „Gesalbte“ ein andrer ist, als der in Vs. 25 genannte, geht nicht nur aus der verschiedenen Benennung hervor, sondern auch aus dem Fehlen des Artikels. Die Aufeinanderfolge der Ereignisse macht es so gut wie gewifs, dafs niemand anders gemeint ist als Onias III., welcher wirklich im Jahre 170 vor Christi getötet worden ist, bevor im Jahre 169 Stadt und Tempel geplündert wurden (Vs. 26*b*); auch Kap. XI, 22 kommt er vor. Vgl. § 88 N. 3 und 9. Schwierig sind die Worte ואין לו; die oben gegebene Übersetzung beruht auf der Voraussetzung, dafs משיח in Gedanken wiederholt werden mufs und der Schreiber mit den Worten „und er hat keinen Gesandten“ bezeichnen will, dafs die Nachfolger des Onias, schon gleich Jason, aber besonders Menelaus, keine rechtmäfsigen Hohenpriester, keine „Gesalbten“ waren. Van Lennep: „und er hat keinen [Helfer?].“ Andre anders. — *f.* Van Lennep: „eines Fürsten, welcher kommt, und dessen Ende ist in dem Krieg.“ Er fafst die Worte „welcher kommt“ auf als: welcher feindlich in Palästina

eindringt. Lieber denke ich bei הַבָּא an die Prophezeiungen, welche in Kap. VII, VIII vorhergehen, und übersetze demnach „welcher kommen würde“ oder „wird“. Das Ant. Ep. gemeint ist, versteht sich von selbst. Die Worte וְקִצּוֹ בַשֶּׁטֶף weisen wieder auf Kap. VIII, 25, wo sein Untergang angekündigt war; vgl. XI, 40—50 und Hoffmann, *Weiss. und Erfüllung* I, 304 f. — *g.* Van Lennep: „Und während einer Woche wird er für viele das Bündnis kräftig machen“ — sodaſs „der Fürst, welcher kommt“ Subjekt wird. Diese Auffassung ist allenfalls möglich. In jedem Falle muſs ברית ganz allein die Beziehungen zwischen Jahwe und Israel angeben; wie sie durch die Verfolgung gestärkt werden, geht aus Kap. IX, 32 f. hervor. — *h.* Van Lennep: „und während der Hälfte der Woche wird er u. s. w.“; dieselbe unbedeutende Abweichung in der Auffassung wie unter *g.* Das Aufhören der Schlacht- und Speisopfer — insbesondere der täglichen Morgen- und Abendopfer — fällt in die zweite Hälfte der letzten Jahrwoche und dauert demnach 3½ Jahre; vgl. Kap. VII, 25; XII, 7. — *i.* Van Lennep: „und an Stelle dessen [kommen] die Greuel des Zerstörers und zwar, bis daſs die festbeschlossene Vertilgung über den Zerstörer ausgestürzt wird.“ Von ihm habe ich die geistreiche Hypothese וְעַל כַּנּוֹ anstatt des unverständlichen ועל כנף, welches auch bei Änderung der Vokale (וְעַל כָּנָף) keinen Sinn liefert, übernommen. Es ist schade, daſs nach dieser Verbesserung der Text noch nicht in Ordnung ist. Die Mehrzahl שׁקוצים muſs meines Erachtens offenbar Einzahl werden (vgl. § 88 N. 3), denn das folgende Adjektivum steht in der Einzahl und שׁקוץ מ׳ konnte sehr leicht in שׁקוצם מ׳ verschrieben werden. Aber was bezeichnen die letzten Worte des Verses? Befremdend ist das eine שׁומם ohne das Substantivum, zu dem es gewöhnlich gesetzt wird; ferner die „Ausstürzung“ der „Vertilgung und bestimmten Maſses“, wie eigentlich dasteht, über den (oder das) שׁומם. Kein Wunder, daſs an der Reinheit des Textes gezweifelt wird. Meinhold vermutet יִנָּתֵן על שׁ׳ („und bis zum festgesetzten Ende wird das Joch des Verwüsters aufgelegt werden“) und wirft die Frage auf, ob vielleicht die letzten zwei Wörter ein Überbleibsel von בעל שׁמם, der ursprünglichen Benennung des Gottes, seien, dem der Greuel geweiht war. Dies ist leicht möglich; aber um so deutlicher tritt dann die Korruptheit des Textes hervor.

[13]) Auf die Übereinstimmungspunkte wurde bereits in N. 12 hingewiesen, aber überdies fallen sie deutlich genug in die Augen. Es kann also auch unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, daſs eine immer gröſser werdende Zahl von Auslegern die Wahrheit der neueren Auffassung von Vs. 26 f. anerkennt. So nicht nur die Gelehrten, welche das Buch *Daniel* in die Makkabäerzeit stellen, sondern auch Hofmann, Reichel und andere. Sogleich wird sich zeigen, daſs die traditionelle Auffassung ebenso unnatürlich, gezwungen und willkürlich ist, wie die neuere sowohl durch die Worte des Textes als durch die Parallelstellen sich empfiehlt.

[14]) Denn 1) aus Vs. 24 und 1 ff. geht hervor, daſs nach Ablauf der 70 Jahrwochen Israel reich gesegnet werden wird; die traditionelle Erklärung setzt die Zerstörung von Jerusalem durch Titus und die Zerstreuung der Juden an das Ende der ganzen Periode; 2) im Gegensatz zu den Accenten verbindet sie in Vs. 25 die 7 und die 62 Jahrwochen; demzufolge steht nun תָּשׁוּב ganz auſser Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, und zeigt es sich nicht, warum 7 + 62

statt 69 Jahrwochen genannt werden; 3) in Vs. 26 steht deutlich, dafs „ein Gesalbter“ ausgerottet wird nach den 62 Jahrwochen; nach der Mess. Erklärung ist dieser Gesalbte derselbe wie „ein Gesalbter, ein Fürst“ in Vs. 25 (siehe dagegen N. 12*e*), und fällt sein Tod nicht ans Ende der 69., sondern in die Mitte der 70. Jahrwoche; 4) die Wörter וְאֵין לוֹ bleiben unerklärt: „es ist nicht für ihn“ (sondern zu Gunsten anderer) — kann unmöglich der richtige Sinn sein; 5) in Vs. 26*b* giebt die Mess. Auffassung keine Rechenschaft von dem Artikel in הַבָּא und verbindet sie gegen den Augenschein וְקִצּוֹ nicht mit נָגִיד, sondern mit הַקֹּדֶשׁ oder versucht sich auf eine andere Art und Weise des hier ausgesprochenen Gedankens zu entledigen, dafs „der Fürst“ — bei ihr Titus — vertilgt werden soll; 6) wie in betreff der 7 Jahre, während welcher Jesus gelehrt hat — 3½ Jahre lang — und die Gemeinde sich auszubreiten begann — wiederum während 3½ Jahren — gesagt werden kann, dafs sie für „die meisten“ (לָרַבִּים mit dem Artikel) den Bund gestärkt haben, ist ein Rätsel; 7) Schlacht- und Speisopfer sind durch den Tod Jesu, welcher mitten in die letzte Jahrwoche gesetzt wird, nicht aufgehoben; sie bestanden noch fort bis zum Jahre 70 n. Chr.; 8) die Vertilgung, von der Vs. 27*b* die Rede ist, fällt nach der Messianischen Erklärung fast 40 Jahre nach dem Ende der 70. Jahrwoche. — Wer dazu Lust hat, vergewissere sich dadurch, dafs er die Kommentare von Hävernick, Hengstenberg, Auberlen, Fries (vgl. S. 419 f.) zu Rate ziehe, wie man durch allerlei Kunststücke vergebens versucht hat, diese und andere, untergeordnete, Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen.

[15]) Vgl. Hofmann, *Die 70 Jahre des Jerem.* u. s. w. S. 59 ff.; *Weiss. u. Erfüll.* I, 296 ff.; Wieseler, *Gött. gel. Anzeigen*, 1846, S. 131 ff.; Delitzsch, Herzog, *Real-Enc.* III, 476 ff. Der Fehler dieser Ausleger, welche übrigens nicht ganz mit einander übereinstimmen, liegt darin, dafs sie von der Chronologie ausgehen, ohne beweisen zu können, dafs die Zeitrechnung des Verfassers dieselbe ist wie die ihrige (vgl. N. 16, 17). Übrigens ist der Haupteinwand wider diese Auffassung bereits genannt worden: es steht uns nicht frei, die 7 Jahrwochen, welche doch wohl zuerst genannt sein sollen, weil sie den 62 + 1 voraufgehen, darauf folgen zu lassen. Die Begründung von Delitzsch, zum Beweise, dafs, wie aus Vs. 24 hervorgehe, auf die in Vs. 27 beschriebene Verwüstung noch eine ganz neue Periode der Wiederherstellung und des positiven Segens folgen müsse, ist ganz unrichtig. Aus Kap. VII, VIII, XI, XII geht hervor, dafs das Gericht über Ant. Ep. nach dem Buche *Daniel* chronologisch zusammenfällt mit dem Antritt der Herrschaft seitens Israel oder mit dem Beginn der von dem Verfasser erwarteten Messianischen Periode. Vgl. ferner Hitzig (a. a. O. S. 173 ff.); Bleek (a. a. O. S. 69 ff.).

[16]) Wir weisen zunächst nach, inwiefern die oben vorgetragene Auffassung mit der richtigen Chronologie übereinstimmt, und inwiefern sie davon abweicht. Die letzte oder 70. Jahrwoche dauert von 170—163 v. Chr.; die in Vs. 26 f. erwähnten Ereignisse folgten wirklich auf einander in der Reihenfolge, in der sie dort vorkommen, und fallen auch in die Grenzen einer einzigen Jahrwoche — aufser dafs die Wiederherstellung des Jahwedienstes c. ½ Jahr früher stattgefunden hat, als hier erwartet wird, und dafs die Mess. Zeit nicht nach dem Ende der Woche und gleichzeitig mit dem Gerichte über Ant. Ep. angebrochen ist. Dies kann uns am allerwenigsten befremden nach dem, was

bereits in § 88 N. 4, 12 bemerkt wurde. Es zeigt sich nun noch deutlicher als vorhin, dafs der Verfasser den Tod Onias' III. in das Vorjahr 170 v. Chr. setzt; $3^1/_2$ Jahre danach, in dem Vorjahr von 167 v. Chr., hört die Unterbrechung des Kultus auf; wiederum $3^1/_2$ Jahre später, also im Nachjahre von 163 v. Chr., erwartet er das Gericht über den Feind und das Heil Israels. Zugleich ergiebt sich nun, wie er zu dieser Erwartung kommt: sie hängt zusammen mit den 70 Jahrwochen, welche er für Jeremias 70 Jahre einschiebt; einmal überzeugt, dafs der Tod Onias' III. die 70. Jahrwoche eröffnet, mufste er die Wiederaufnahme des Kultus $3^1/_2$ Jahre nach dem Aufhören desselben voraussehen. Wenn nun die 70. Jahrwoche im Jahre 170 v. Chr. beginnt, so mufs die erste im Jahre 653 v. Chr. beginnen. Indessen fällt „das Wort, Jerusalem wieder herzustellen und zu bauen" in das Jahr 604 v. Chr. (als *Jer.* XXVI oder in das Jahr 593 v. Chr. (als *Jer.* XXIX), oder in das Jahr 586 v. Chr. (als *Jer.* XXX, XXXI geschrieben wurden). Vgl. oben N. 12 *c*. Der Verfasser zählt demnach mindestens 49 Jahre zu viel. Auch was er über den Zeitverlauf zwischen „dem Worte Jerusalem wieder herzustellen" und Cyrus sagt, ist nicht vollkommen richtig, denn zwischen dem Jahre 604 v. Chr. und der Freilassung der Juden durch Cyrus (536 v. Chr.) liegen 68 Jahre. Die letzte Abweichung kann man indessen beseitigen, wenn man annimmt, dass er rechnete, entweder bis zum Beginn des Aufstandes des Cyrus (558 v. Chr.) oder vom Jahre der Zerstörung Jerusalems ab (586 v. Chr.): zwischen 604 und 558 v. Chr. liegen 46, zwischen 586 und 536 v. Chr. 50 Jahre. Aber weder das eine noch das andere ist natürlich und einfach. Es bleibt demnach nichts anderes übrig, als anzuerkennen, dafs der Verfasser einer anderen Chronologie als der unsrigen folgt. Darin liegt nichts Befremdendes: es würde viel auffallender sein, wenn ein Israelit um das Jahr 165 v. Chr. — dafs der Autor des *Daniel* damals lebte, wird unten noch näher nachgewiesen werden — genau gewufst hätte, wieviel Jahre seit Cyrus und Jeremias Prophetieen verstrichen waren; vor allem sonderbar, wenn der Zeitraum zwischen 163 und 604 v. Chr. gerade 7×70 Jahre betragen hätte. So natürlich wie es ist, dass ein Schriftsteller dieser Zeit unter dem Druck der Verfolgung Jeremias 70 Jahre so auffafst (vgl. *Brief des Jer.* Vs. 2), ebenso wunderbar würde es sein, wenn diese Auffassung vollkommen mit der richtigen Chronologie übereinstimmte. Es war damals, wenn auch nicht ganz, so doch fast ganz unmöglich, bei dem Fehlen einer festen Zeitrechnung mit völliger Sicherheit das Jahr zu bestimmen, in welchem frühere Ereignisse stattgefunden hatten. Vgl. ferner § 88 N. 6 und 90 N. 1—4, woraus hervorgeht, dafs wir wenigstens keine Veranlassung haben, unserem Autor eine so genaue Kenntnis zuzuschreiben.

Es bleibt nichtsdestoweniger beachtenswert 1) dafs zwischen 604 und 170 v. Chr. gerade 434 Jahre d. h. 62 Jahrwochen liegen; 2) dafs Jer. XXX, XXXI von dem Edikt des Cyrus (537 oder 536 v. Chr.) geschieden sind durch 49 (50) Jahre d. h. 7 Jahrwochen. Dies hat Hitzig (a. a. O. S. 168 ff.) und Kayser (l. c. p. 160 sv.) veranlafst, zu vermuten, dafs die 7 Jahrwochen parallel laufen mit den 62 Jahrwochen; dafs die letzteren denselben Ausgangspunkt haben wie *Jer.* XXV, d. h. 604 v. Chr., während erstgenannte anfangen mit dem Jahre 586 v. Chr., als *Jer.* XXX f. geschrieben wurde. Wer sich durch diese Lösung befriedigt fühlt, mag sie annehmen; mir scheint weder der doppelte *terminus a quo* noch die Parallelität der beiden Reihen, 7 und 62, im Texte angedeutet zu sein.

Dr. van Lennep (l. c. pag. 142—152) versucht das chronologische Bedenken zu beseitigen durch seine „historisch-symbolische Auffassung“. Er erkennt an, dafs die drei Unterteile (7, 62, 1) der 70 Jahrwochen nicht genau so lange gedauert haben, wie aus den Ziffern folgen würde, sondern meint, dafs der Verfasser dies auch nicht beabsichtigt hat. Seine Zahlen sollen symbolisch sein und den Gedanken ausdrücken, dafs das Heil anbrechen werde, wenn die Zeit erfüllt sein werde: in einer Menge von alt- und neutestamentlichen Texten seien die 7 und die 10 ebensowenig wie hier dazu bestimmt, genau die Zahl — nicht mehr und nicht weniger — anzugeben. Dem letzteren müssen wir völlig beistimmen; aber ob es auch auf *Dan.* IX, 24—27 angewandt werden darf, ist m. E. mehr als zweifelhaft. Die allgemeine Idee, dafs in der Fülle der Zeiten Jahwes Verheifsungen sich verwirklichen werden, würde einfacher ausgedrückt worden sein. Vor allem geht aus der Teilung der 70 Jahrwochen hervor, dafs der Autor ganz gewifs Perioden von bestimmter Länge vor Augen hat. Dafs es ihm insbesondere mit der letzten Jahrwoche Ernst ist, lehren die Parallelstellen. Doch hat er dann auch mit den vorhergehenden 7 und 62 Jahrwochen 49 und 432 Jahre gemeint, und es mufs dann sein Abweichen von der richtigen Chronologie so erklärt werden, wie hier oben geschehen ist.

Vgl. noch mit Obigem Cornill, *Die siebzig Jahrwochen Daniels* S. 13 ff. Auch nach seiner Ansicht stehen die 7 + 62 Jahrwochen nicht im Einklang mit der richtigen Chronologie, und war es *a priori* nicht zu erwarten, dafs dies der Fall sein würde. Überdies aber meint er nachweisen zu können, was den Autor des Daniel bewogen habe, den Zeitraum zwischen dem Anfang des Exils und dem Tode Onias III. — den er in das Jahr 171 setzt — auf 69 Jahrwochen, d. h. c. 480 Jahre, zu schätzen. Onias III. ist nämlich, wenn wir bei Jozadak ben Seraja (1 *Chr.* V, 41) beginnen, der 12. Hohepriester und 12 × 40 ist = 480 Jahre. Die nähere Entwickelung dieser Hypothese siehe bei Cornill selbst l. c. S. 15—19. Dafs der Autor wirklich so gerechnet habe, läfst sich nach Art der Sache nicht streng beweisen. Wenn er sich aber von seinen 69 Jahrwochen Rechenschaft gegeben hat, und diese also für ihn mehr bedeutet haben als eine Folgerung aus Jeremias 70 Jahren und die für ihn feststehende letzte Jahrwoche, so ist die Annahme, dafs ihm dabei die 12 Hohenpriester und ihre 12 Generationen vor Augen gestanden haben, ebenso annehmbar wie scharfsinnig.

[17]) Die Vertreter der Mess. Erklärung (vgl. N. 14) nehmen als Ausgangspunkt entweder das 7. Jahr Artaxerxes I., als Esra nach Judäa zog (*Esr.* VII ff.), 458 v. Chr., oder das 20. Jahr dieses Königs, das erste von Nehemias Herrschaft, welches von Hengstenberg dem Jahre 455 v. Chr. (und nicht nach der gewöhnlichen Chronologie 445 v. Chr.) gleichgestellt wird. Schon dieser Ausgangspunkt ist höchst willkürlich gewählt worden: versteht man „das Wort Jerusalem wiederherzustellen und aufzubauen“ von einem königlichen Edikte, so mufs man an das des Cyrus denken, wobei auch der Wiederaufbau der Mauern Jerusalems freigestellt worden sein mufs, da unter der Regierung des Artaxerxes ein neuer königlicher Befehl nötig war, um denselben einzustellen (*Esr.* IV, 21). In keinem Falle darf an die Sendung des Esra gedacht werden, welche mit dem Wiederaufbau Jerusalems nicht in Zusammenhang stand; auch nicht an Nehemia, welcher die Mauern nicht baute, sondern — nachdem sie einige Zeit zuvor zerstört oder allmählich wieder verfallen waren — wiederher-

stellte. Doch ist es im allgemeinen höchst unnatürlich, dafs der *terminus a quo* der 70 Jahrwochen nicht nur von dem der 70 Jahre differiert, sondern überdies für Daniel, in dem ersten Jahre des Meders Darius, nach einem ihm unbekannten Ereignis der Zukunft verschoben wird: so soll ihm geoffenbart sein, was nach 490 Jahren geschehen sollte, aber nicht, wann diese 490 Jahre beginnen sollten! — Von 458 oder 455 v. Chr. rechnet man nun 7 + 62 Jahrwochen weiter und kommt so zu dem Jahre 25 oder 28 unserer Zeitrechnung, in dem Jesus als Lehrer aufgetreten sein soll; seinen Tod setzt man 3½ Jahre später; die übrigbleibenden 3½ Jahre meint man nun zu 38½ oder 35½ Jahren erweitern zu dürfen, um schliefslich in das Jahr 70 n. Chr., das der Zerstörung Jerusalems zu kommen. Indessen ist über die willkürliche Ausdehnung der halben letzten Jahrwoche, über die Umkehrung der Reihenfolge der Ereignisse in Vs. 26 f. und im allgemeinen über die exegetischen Bedenken gegen die Messianische Auffassung bereits in N. 14 gehandelt worden. Aus dem Obigen geht aber deutlich hervor, dafs sie sich auf die Chronologie nicht berufen kann, um ihre exegetische Unhaltbarkeit zu decken: selbst wenn der Ausgangspunkt als richtig zugegeben werden könnte, würde an der Richtigkeit der Berechnung mancherlei fehlen.

Die Exegese von *Dan.* IX, 24—27 bestärkt also das früher gewonnene Resultat, dafs der Gesichtskreis des Schreibers nicht weiter als bis zum Tode des Antiochus Epiphanes reicht, womit für ihn der Anfang der Messianischen Zeit zusammenfällt. Für eine römische Monarchie, welche das Reich Alexanders des Grofsen und seine Nachfolger ersetzen würde, ist im Buch *Daniel* kein Platz; es ist nur natürlich, dafs der Autor sie in Kap. II und VII nicht erwähnt[18]).

Die Erscheinungen, welche sich bei der Erklärung des prophetischen Teiles des Buches *Daniel* zeigen, sind bei der Annahme, dafs das Buch echt, d. h. von Daniel selbst geschrieben sei, völlig unerklärlich[19]). Indessen führen sie nicht nur zur Verwerfung der Tradition über den Ursprung des Buches, sondern auch zu einem festen Resultate hinsichtlich seines Alters. Das Buch *Daniel* ist geschrieben unter der Regierung des Antiochus Epiphanes (175—163 v. Chr.), nach der Aufhebung des Tempeldienstes und der Aufrichtung „des entsetzlichen Greuels“ (25. Chisleu 167 v. Chr.), nicht lange nach dem Beginn des Aufstandes der Makkabäer (166 v. Chr.), ungefähr gleichzeitig mit dem Siege des Judas Makkabi über Gorgias und Nikanor (1 *Makk.* III, 27—IV, 24) im Jahre 165 v. Chr., also vor der Niederlage des Lysias im Jahre 164 (1 *Makk.* IV, 28—35) und der Wiederherstellung des Tempeldienstes am 25. Chisleu desselben Jahres (1 *Makk.* IV, 36—59). Erst später kann nachgewiesen werden, dafs nur diese Zeit von der Entstehung und dem Inhalt des Buches Rechenschaft giebt (§ 92). Aber bereits jetzt läfst sich leicht erkennen, dafs die darin enthaltenen



prophetischen Aussichten ebensowenig früher wie später gehegt und niedergeschrieben sein können[20]).

[18]) Die Vertreter der kirchlichen Auffassung von *Dan.* II und VII pflegen sich auf Kap. IX zu berufen, wenn sie beweisen wollen, dafs der Verfasser weiter schaut als bis zu der Verfolgung unter Ant. Ep. Mufs dies als unbegründet abgewiesen werden, so ist damit der letzte Stützpunkt einer Erklärung, welche schon an und für sich höchst unwahrscheinlich ist, fortgefallen. Die merkwürdige Übereinstimmung zwischen Kap. II, VII einerseits und Kap. VIII, X—XII andrerseits behält nun ihr entscheidendes Gewicht, da ihr nichts gegenübersteht, was zu einer abweichenden Erklärung von Kap. II, VII würde führen können.

[19]) Die Exegese beherrscht in diesem Falle das kritische Resultat vollständig. Auf supranaturalistischem Standpunkt ist es denkbar, dafs Gott einem Israeliten des VI. Jahrhunderts v. Chr. die Ereignisse der Zukunft sogar bis auf geringfügige Einzelheiten geoffenbart hat; es läfst sich erklären, dafs solche Mitteilungen über eine einzelne Periode — hier die Verfolgung durch Ant. Ep. — ausführlicher und bestimmter waren als über die Jahre, welche ihr vorhergingen oder auf sie folgten. Aber ganz undenkbar ist es doch, dafs diese Offenbarungen teilweise ebenso ungenau, ja unrichtig sein sollten, wie sie andrerseits wahr und bestimmt waren. Um das zu erklären, würde man annehmen müssen, dafs Gott seinen so sehr bevorzugten Diener mit Absicht — nicht im Ungewissen gelassen, sondern — betrogen habe. Wer schreckt nicht vor einer solchen Ungereimtheit zurück? Aber man kann ihr nicht entgehen, wenn man sich nicht zufrieden geben will mit den gezwungenen und unnatürlichen Hypothesen, mit Hülfe deren man die Resultate der Exegese mit der Tradition in Einklang bringt. Man mufs m. a. W. die willkürlichsten Theorieen über das prophetische Schauen der Zukunft zu Hülfe nehmen, um sich den unmittelbaren Folgerungen der einmal ausgesprochenen Prämissen zu entziehen. — Dazu ziehe man nun noch in Erwägung 1) dafs die Einzelheiten, über die der Autor des *Daniel* überspannte und nicht verwirklichte Erwartungen ausspricht, nicht von untergeordneter Bedeutung sind, sondern für ihn selbst offenbar die Hauptsache bilden; 2) dafs dieser Autor, wo er sich über Ereignisse ausspricht, welche Daniel erlebt hatte und die nur geringe Zeit hinter ihm lagen, mehr als einmal ungenaue Berichte mitteilt oder mangelhafte Kenntnis an den Tag legt. Siehe § 88 N. 6; 90.

[20]) Nachdem wir die Tradition über den Autor des Buches als ganz unhaltbar zurückgewiesen haben, können wir sein Alter nicht anders bestimmen als durch Beantwortung der Frage: von welchen Ereignissen hat der Schreiber Kenntnis, von welchen nicht? Nach oder gleichzeitig mit ersteren, aber vor letztere ist die Abfassungszeit zu setzen. Die oben vorgetragene Antwort auf diese Frage bedarf kaum der Erläuterung: es ist eine einfache Folgerung aus § 88 N. 4, 10—12; 89 N. 4, 16. Wenn wir den Autor nicht nur vor die Tempelreinigung und den Tod des Ant. Ep. setzen, sondern sogar vor den Sieg über Lysias, so geschieht das auf Grund von Kap. XI, 34; denn nach der diesem syrischen Feldherrn beigebrachten Niederlage konnte die Partei des Judas kaum länger „eine kleine Hülfe" für die Frommen heifsen. Dagegen ist

der Name noch im Jahre 165 v. Chr. sehr passend und natürlich. Siehe ferner § 92.

Obiger Schlufs in betreff des Alters des Buches ist fast unverändert aus der I. holl. Aufl. S. 443 f. herübergenommen worden. Er würde eine Änderung erleiden müssen, wenn ich mich an eine höchst lesenswerte Ausführung von Cornill l. c. S. 19—30 hätte anschliefsen können, mit dem ich im übrigen in der Erklärung der Stellen, von der die Entscheidung abhängt, fast ganz übereinstimme. Nach seiner Meinung liegt die Reinigung des Tempels durch Judas Makkabi hinter dem Autor des *Daniel*; Kap. VIII, 14 ist keine Prophezeiung, sondern genaue Angabe der Zeit, welche zwischen der Ausfertigung des Ediktes des Antiochus, 1. *Makk.* I, 41, und dem 25. Chisleu des Jahres 148 aer. Sel. — nach Cornill 165 v. Chr. — verstrichen ist. Dagegen beziehen sich die Termine von 1290 und 1335 Tagen in Kap. XII, 11 f. auf noch zukünftige Ereignisse, nämlich auf den Tod des Ant. Ep. und den Anbruch der Messianischen Zeit: der Autor schrieb, bevor jene Endpunkte erreicht waren, also in der zweiten Hälfte des letzten Jahres der 70. Jahrwoche, nach Cornills Chronologie vor der Mitte des Jahres 164, nach meiner Chronologie des Jahres 163 v. Chr. — Nach wiederholter Erwägung der bezüglichen Stellen mufs ich hier einen Einwurf erheben gegen die Art und Weise, in welcher hier die Wiederherstellung des Tempeldienstes von der Endkatastrophe losgelöst wird: beide fallen nach meinem Ermessen in der Vorstellung des Autors zusammen. Denn hätte das erste Ereignis schon stattgefunden, als er sein Buch schrieb, so würde er sich anders darüber ausgesprochen und seine Erwartungen über den endlichen Ausgang niedriger gestimmt haben. Indessen mufs ich mich darauf beschränken, auf dieses Bedenken hingewiesen zu haben, denn Cornills scharfsinnige Hypothese verdient eine ausführlichere Kritik, als ihr an dieser Stelle gewidmet werden kann.

§ 90. Der erzählende Teil des Buches Daniel. Kap. I—VI.

In den Erzählungen des Buches Daniel treten Erscheinungen zu Tage, welche sich mit der Annahme, dafs es von einem Zeitgenossen und Augenzeugen geschrieben sei, gar nicht vereinigen lassen. Der Verfasser steht mit glaubwürdigen und gut verbürgten historischen Zeugnissen völlig in Widerspruch, wenn er berichtet

I. dafs Nebukadnezar im dritten Jahre der Regierung Jojakims Jerusalem erobert, einen Teil der Tempelgefäfse geraubt und einige der angesehensten Einwohner, vielleicht sogar den König selbst, nach Babel geführt habe (Kap. I, 1—4). Aus dem Buche *Jeremia* wissen wir, dafs eine solche Eroberung und Wegführung nicht stattgefunden hat, solange Jojakim regierte, und wenigstens nicht im dritten Jahre seiner Regierung. Der Erzähler hat sich höchstwahrscheinlich durch 2 *Chron.* XXXVI, 6 f. verleiten lassen und ist ebensowenig glaubwürdig wie der Bericht, an welchen er sich anschliefst[1];

II. dafs die Eroberung Babels durch die Medo-Perser unter der Regierung Belsazzars, des Sohnes des Nebukadnezar, stattgefunden habe (Kap. V, 2, 11, 13, 18, 22, 30; VI, 1). Mit Unrecht hat man geleugnet, dafs dies die Meinung des Autors sei: in Verbindung mit dem, was er sonst schreibt, läfst seine Erzählung keine andere Auffassung zu. Nun mag thatsächlich als wahrscheinlich angenommen werden, dafs in Babel, als diese Stadt den Persern unter Cyrus in die Hände fiel, ein Belsarusur den Oberbefehl führte, dessen Name in Belsazzar umgewandelt sein kann. Indessen war dieser Belsarusur der Sohn des Nabonnedus, des damaligen Königs des babylonischen Reiches, mit Nebukadnezar nicht verwandt. Der Verfasser irrt demnach, wenn er ihn — nicht nur in Kap. V, sondern auch Kap. VII, 1; VIII, 1 — König nennt und zu einem Sohne des Nebukadnezar macht. Offenbar ist seine Kenntnis der Geschichte der babylonischen Monarchie sehr unvollständig, und lebte er in einer Zeit, welche nur eine schwache Erinnerung daran bewahrte[2]);

III. dafs nach der Eroberung Babels Darius, der Meder, der Sohn des Ahasveros, über Asien herrschte (Kap. VI, 1 ff. vgl. IX, 1; XI, 1). Dies steht in Widerspruch mit den allerglaubwürdigsten Berichten des Altertums und mit den Zeugnissen des Alten Testamentes selbst, und würde in dem Berichte des Xenophon über Cyaxares II keinen Stützpunkt finden, selbst wenn derselbe besser verbürgt wäre, als er es wirklich ist. Wenn wir die Berichte des Buches *Daniel* über den Meder Darius mit des Autors Ideen über die Aufeinanderfolge der vier Monarchieen in Verbindung brächten (§ 89 N. 6), selbst dann würde die Existenz eines solchen Königs mehr als zweifelhaft sein[3]).

Kleinere Ungenauigkeiten und Ungleichmäfsigkeiten, welche weniger die Thatsachen als vielmehr den Stil betreffen (Kap. I, 21; II, 1; IV, 16, 25—30), bestätigen in jeder Hinsicht das Resultat, welches sich aus den vorstehenden Thatsachen mit Notwendigkeit ergiebt[4]).

[1]) Als Verteidiger der Glaubwürdigkeit von *Dan.* I, 1 f. sind u. a. aufgetreten Hengstenberg (*Beitr.* I, 52 ff.); Hävernick (*Einl.* II. 2 S. 474 und in den dort citierten Schriften); Keil (*Einl.* § 131 N. 2); Delitzsch (*PRE*[1] III, 274 f.); Zündel (a. a. O. S. 19—26). Man könnte sich fast damit begnügen, auf ihre Apologieen hinzuweisen, denn der eine widerlegt vollkommen den anderen. Nach Hengst., Keil, Del. ist das 3. Jahr Jojakims nicht das Jahr, in welchem N. Jerusalem belagerte, sondern dasjenige, in dem er aus Babel hinaufzog; im 4. Jahre Jojakims schlug er Pharao Necho bei Carchemis (*Jer.* XLVI, 2) und eroberte er Jerusalem. Diese Auffassung widerspricht 1) *Dan.* I, 1 selbst, wo nicht von dem Zuge nach Jerusalem, sondern von der Ankunft daselbst und der Belagerung der Stadt die Rede ist; denn es steht da

nicht עָלָה, sondern בָּא; 2) den Prophetieen des Jeremia. Vgl. oben § 51 N. 6; 53. Es kann uns demnach nicht befremden, dafs Häv. und Zündel einen anderen Weg eingeschlagen haben; sie setzen nämlich die Belagerung und Eroberung von Jerusalem in Jojakims 3. Jahr, so dafs die Schlacht bei Carchemis ein Jahr später fällt. Dagegen hat aber wiederum Keil (a. a. St.) sich mit vollstem Rechte berufen 1) auf *Jer.* XXV, eine Prophetie aus Jojakims 4. Jahre, worin offenbar das Kommen der Chaldäer nach Judäa prophezeit wird; man verkennt die Ansicht des Propheten völlig, wenn man annimmt, dafs sie schon vor dieser Zeit dort erschienen waren, Jerusalem erobert und Gefangene weggeführt hatten; 2) auf die grofse Unwahrscheinlichkeit, dafs N. Jerusalem belagert haben sollte, während ein zahlreiches Heer unter Pharao Necho am Euphrat stand und Babylonien bedrohte, und dafs Necho, ohne sich um seinen Vasallen Jojakim zu bekümmern, N. ruhig bei Carchemis erwartet haben sollte, um sich dort schlagen zu lassen. — Indessen ist die Unmöglichkeit, *Dan.* I, 1 f. in Übereinstimmung zu bringen mit den anderen historischen Berichten, nicht das schwerwiegendste Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit, denn es läfst sich jetzt höchstwahrscheinlich machen, wie der Bericht entstanden ist, womit dann zugleich jede Aussicht schwindet, ihn zu benutzen. Man stelle nebeneinander 2 *Kön.* XXIII, 36—XXIV, 7 und 2 *Chron.* XXXVI, 5—8. Worin die beiden Berichte auseinandergehen, fällt sofort ins Auge, und nicht weniger, dafs der Chronikaschreiber sich unbestimmt und zweideutig ausdrückt. Ist es seine Ansicht, dafs Jojakim nach Babel geführt sei oder nicht? Der griechische Übersetzer antwortet bejahend (*καὶ ἀπήγαγεν αὐτὸν εἰς Βαβυλῶνα*), der hebr. Text läfst es zweifelhaft. Dies spricht nicht weniger gegen die Glaubwürdigkeit seines Berichtes wie das Stillschweigen des Jeremia über solch eine Plünderung des Tempels (Vs. 7) und — wirkliche oder beabsichtigte Wegführung des Königs (vgl. eher noch *Jer.* XXII, 18 f.; XXXVI, 30). Überdies mufs diese Abweichung des Chronikaschreibers von 2 *Kön.* nach der Analogie von so vielen anderen erklärt werden aus seiner Überzeugung hinsichtlich des Zusammenhanges zwischen Abfall von Jahwe und Unglück, denn es erschien ihm undenkbar, dafs Jojakim, ganz ungestraft, „zu seinen Vätern entschlafen“ sein sollte; wurde seine Züchtigung in 2 *Kön.* nicht erwähnt, so konnte dies nur ein Versäumnis sein, welches er wieder gutmachen mufste; denn ist nicht die Unbestimmtheit des Berichtes des Chronikaschreibers ein deutlicher Beweis, dafs wir darin nicht eine gut verbürgte Überlieferung, sondern eine dogmatische Schlufsfolgerung vor uns haben? Vgl. Teil I, 2 S. 135 und K. H. Graf, *Stud. u. Krit.* 1859 S. 491 f. Inwiefern eine Verwechselung von Jojakim mit Jojachin zur Entstehung der Erzählung des Chronikaschreibers mitgewirkt hat, bleibt unentschieden. In jedem Falle wird es nun höchstwahrscheinlich, dafs *Dan.* I, 1 f., was die Hauptsache anbetrifft, 2 *Chron.* XXXVI entlehnt ist. Woher aber „das 3. Jahr der Regierung Jojakims“? Vielleicht wurde es 2 *Kön.* XXIV, 1 entnommen; dort ist die Rede von 3 Jahren, nach Verlauf deren Jojakim abfiel und gestraft wurde: konnte nicht der Autor des *Daniel* — welcher, wie allmählich deutlicher hervortreten wird, keinen rein-historischen Zweck verfolgte und demnach auch keine historischen Nachforschungen anstellte — hieraus folgern, dafs die jüdischen Gefangenen, von deren Schicksalen er erzählen wollte, im 3. Jahre Jojakims weggeführt waren? Vgl. ferner Bleek, v. Lengerke, de Wette, Hitzig und unten N. 4.

*) Wir stellen in den Vordergrund, 1) dafs Belsazzar in Kap. V als Sohn des Nebukadnezar vorkommt. Hätte man nicht sonstige Gründe gehabt, dies zu bestreiten, so würde man es niemals geleugnet haben. Zwar können die Wörter „Vater" und „Sohn" auch in weiterem Sinne gebraucht werden, um „Vorfahr" und „Nachkomme" zu bezeichnen, aber dann mufs sich irgendwoher ergeben, dafs sie nicht in ihrer ursprünglichen und natürlichen Bedeutung vorkommen. In *Dan.* V zeigt sich dies durchaus nicht. Im Gegenteil, in Vs. 11*a* spricht die Königin zu Belsazzar über „seinen Vater", ohne den Namen zu nennen, meint aber den Nebukadnezar; erst in Vs. 11*b* wird er genannt. War Belsazzar nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes der Sohn des N., so weifs der Autor des *Daniel* doch nichts davon; 2) dafs die in *Dan.* V erzählten Ereignisse unmittelbar voraufgehen der Eroberung von Babel und dem Übergang der Herrschaft von den Babyloniern auf die Meder oder, wenn man will, auf die Medo-Perser (vgl. § 89 N. 6). Kap. V, 30 wird zwar die Eroberung von Babel nicht genannt; dort ist nur die Rede von Belsazzars Tod noch in derselben Nacht, in der das Festmahl gefeiert worden war; aber unmittelbar darauf folgt (Kap. VI, 1): UND *Darius der Meder empfing das Königreich.* Damit vergleiche man nun Kap. V, 28, wo Daniel das an die Wand geschriebene, geheimnisvolle *upharsin* folgendermafsen erklärt: *pherés: dein Königreich wird zerbrochen* (pherisat) *und gegeben den Medern und Persern.* Und dennoch sollte der Tod des Belsazzar (Kap. V, 30), welchem die Ankündigung unmittelbar vorhergegangen war und der Bericht über den Meder Darius unmittelbar folgt, mit der Eroberung von Babel und dem Untergange des chaldäischen Reiches nicht zusammenhängen? — Wer war nun dieser Belsazzar? Unter den Nachfolgern des Nebukadnezar kommt kein König dieses Namens vor. Nach dem *Canon* des Ptolemäus, Berosus (ed. Richter p. 67 sqq.) und Abydenus (Eusebii *Praep. Evang.* IX, 40) regieren nach einander 1) Nebukadnezar († 561); 2) sein Sohn Elvimerodach (2. *Kön.* XXV, 27—30; *Jer.* LII, 31—34), welcher nach zwei Jahren getötet wird (559) durch seinen Schwager; 3) Nerig-lissar; er stirbt im Jahre 555, und ihm folgt 4) sein Sohn Laborosoarchod — oder wie man diesen Namen sonst schreiben mag — welcher aber nach 9 Monaten aus dem Wege geräumt wird durch 5) Nabonnedus (oder Nabunita), einen Babylonier, welcher mit Nebukadnezar und seinem Geschlechte nicht verwandt war; er regiert von 555 bis 538 v. Chr. Solange man keine anderen Namen von Königen kannte, hat man Belsazzar mit einem von diesen zu identifizieren versucht, und zwar *a.* mit 2 Elvimerodach (Hofmann, *Die 70 Jahre des Jer.* S. 44 ff.; Hävernick; M. von Niebuhr, *Assur und Babel* S. 91 ff.; Zündel S. 26 ff.); aber dieser regierte nur 2, Belsazzar wenigstens 3 Jahre (*Dan.* VIII, 1); überdies war Elvimerodach nicht der letzte König des babylonischen Reiches (oben sub 2); — *b.* mit 4 Laborosoarchod (Rutgers, *Het tijdvak der Babyl. ballingschap*, pag. 86 vv.; Delitzsch, *PRE*[1] III, 277 ff.); aber abgesehen davon, dafs auch dieser nicht der letzte König ist, mufs man, um ihn mit Belsazzar zu identifizieren, ohne jeden Grund annehmen, dafs sein Vater Neriglissar in seinem Namen regierte und dessen Jahre ihm also angerechnet werden; — *c.* mit Nabonnedus (Hengstenberg l. c. S. 47 ff.; Keil, *Einl.* § 134 N. 11): aber dieser gehörte nicht zu Nebukadnezars Geschlecht und ist überdies bei der Eroberung von Babel nicht ums Leben gekommen; vgl. Berosus, dessen Zeugnis hierüber unverdächtig ist und

nicht leichthin verworfen werden darf. Was bei der Verschiedenheit der Namen *a priori* zu erwarten war, wird demnach *a posteriori* bestätigt, dafs nämlich Belsazzar mit keinem der babylonischen Könige identisch ist. Dagegen gleicht sein Name auffallend dem eines Königssohnes, dem Belsarusur, des Sohnes des Nabonnedus. Siehe über ihn Schrader, *KAT*² S. 433 ff.; Ed. Meyer, *Gesch. des Alt.* S. 597 ff.; Tiele, *Bab. Ass. Gesch.* S. 463, 470, 476. Es wird in den Inschriften zwar nicht gesagt, aber darf doch für wahrscheinlich gehalten werden, dafs er in Babel herrschte zu der Zeit, als die Stadt dem Cyrus in die Hände fiel. In diesem Falle wird es sehr erklärlich, wie sein Name bei den Juden in Erinnerung blieb und er selbst später sowohl mit seinem Vater verwechselt, deshalb König von Babel genannt, als zu einem Sohne Nebukadnezars gemacht wurde, welcher thatsächlich alle seine Nachfolger in Schatten stellte und, als der Eroberer von Jerusalem und Veranlasser des Exils, wenigstens für die Juden die babylonische Herrschaft in seiner Person repräsentierte. Das Buch *Daniel*, welches die also verblichene und verunreinigte Überlieferung wiedergiebt, mufs dann in einen beträchtlichen Abstand von den Ereignissen gestellt werden. Das Buch *Baruch* (Kap. I, 11 f.) übernahm dann seine Vorstellung.

[3]) Man hat sich viel Mühe gegeben, diesen Darius unter den sonst bekannten Königen wiederzufinden oder ihm wenigstens einen passenden Platz in der Geschichte anzuweisen. Die meisten Hypothesen hängen zusammen mit Ansichten über Belsazzar, welche schon in N. 2 widerlegt sind. So z. B. die von Niebuhr a. a. O. S. 91 ff., welcher Darius für den eigentlichen Namen des bekannten Astyages hält, aber dann auch annimmt, dafs seine Herrschaft über Babel der des Neriglissar voraufgehe; dafs die Babylonier sich infolge des Aufstandes des Cyrus von den Medern, denen sie unterworfen waren (?), unabhängig gemacht haben und darnach wieder einen eigenen König gehabt haben — alles Vermutungen, welche auf kein einziges Zeugnis sich stützen und an und für sich höchst unwahrscheinlich sind. In Verbindung mit N. 2 kann nur in Betracht kommen 1) die Ansicht derjenigen, welche Darius identifizieren mit Cyaxares II, dem aus Xenophons Cyropaedie bekannten Sohne des Astyages und des Onkels des Cyrus. Ebendaselbst z. B. Keil, *Einl.*, § 134 No. 10 und die von ihm genannten Schriftsteller. Indessen ist *a.* die Existenz dieses Cyaxares II sehr zweifelhaft; aufser Xenophon nennt ihn niemand, und jener noch dazu in einem historischen Romane; überdies steht und fällt sein Zeugnis mit dem des Herodot, welcher Cyrus zu einem Enkel des Astyages macht — im Widerspruch mit den Berichten des Ctesias und anderer, sowie mit der historischen Wirklichkeit, wie M. Duncker, *Gesch. d. Alterth.*, sehr klar nachgewiesen hat; *b.* der Meder Darius und Cyaxares II haben nichts mit einander gemein als ihre medische Herkunft und gewisse Charakterzüge, welche aber unter den orientalischen Herrschern ganz gewöhnlich sind: ihre Namen differieren ebenso wie die ihrer Väter; auf Cyaxares II läfst sich nicht beziehen, was *Dan.* VI, 1 f. über den Meder Darius gesagt wird u. s. w. Besser steht es 2) mit der Ansicht, dafs Darius ein Sohn Cyaxares' I, also ein jüngerer Bruder des Astyages sei; dafs Cyrus Babel erobert, aber die Regierung des babylonischen Reiches seinem Grofsonkel Darius übertragen habe; dafs dieser aber bei den Geschichtschreibern nicht erwähnt werde, weil er eigentlich nur Unterkönig des Cyrus war, sodafs seine Regierungsjahre mit einem

gewissen Rechte dem Cyrus zugeschrieben werden konnten (Rutgers pag. 99—111; Zündel S. 34—38). Diese Kombination verdient in jedem Falle den Vorzug vor der von Rawlinson (*Herodot* I, 417 f.), welcher Darius mit Astyages identifiziert, dadurch aber, wie er selbst bemerkt, in Widerspruch mit *Dan.* VI, 1 gerät, denn Astyages mufs doch, wenn er im Jahre 538 v. Chr. noch am Leben war, in jedem Falle älter als 62 Jahre gewesen sein. Aber auch wenn wir annehmen wollten, dafs Herodot mit Recht Astyages den Grofsvater des Cyrus nennt, kann die Hypothese von Rutgers und Zündel die Prüfung seitens der Kritik nicht bestehen. Denn *a.* aus dem Buche *Daniel* geht nicht hervor, dafs Darius Unterkönig des Cyrus war. Siehe vielmehr *Dan.* VI, 29, wo „die Regierung des Persers Cyrus" deutlich von der seinigen geschieden wird. Zwar heifst es Kap. VI, 1, dafs er „das Königreich empfing" (קַבֵּל) und Kap. IX, 1, dafs er „zum Könige gemacht oder König geworden war (הָמְלַךְ) über das Reich der Chaldäer"; aber es steht doch nicht frei, ohne weiteres in Gedanken zu ergänzen: von oder durch Cyrus. Dies geht aus Kap. V, 28; VI, 9, 13, 16 hervor, wo die Meder, als das damals noch herrschende Volk, vor den Persern genannt werden (vgl. Kap. VIII, 3, 20). Demgemäfs erkläre man Kap. VI, 1; IX, 1 so, dafs Darius das Königreich von Gott empfängt, durch Gott zum König berufen wird; vgl. Kap. V, 28 („dein Königreich wird — — gegeben [natürlich von Gott] den Medern und den Persern"); VII, 14. — *b.* Ebenso wenig geht aus dem Buche *Daniel* hervor, dafs Darius allein die Herrschaft über das babylonische Reich führt. Dagegen spricht die Teilung „des Königreiches" in 120 Satrapieen (Kap. VI, 2) und im allgemeinen die Schilderung in Kap. VI, welche uns gar nicht auf den Gedanken bringen kann, dafs dort von einem Unterkönige über die ehemalige chaldäische Monarchie die Rede ist (siehe besonders Vs. 26!). — *c.* Ist es nicht an und für sich undenkbar, dafs die Erinnerung an solch einen Darius bei keinem einzigen Schriftsteller des Altertums bewahrt worden ist, und dafs umgekehrt das Buch *Daniel* selbst nicht einmal indirekt seine wahre Beziehung zu Cyrus bezeichnet? Wenn man behauptet: Cyrus hat Babel erobert und dort seinen Grofsonkel Darius zum Könige gemacht, so findet diese Hypothese weder für die eine Hälfte im *Daniel*, noch für die andere in allen übrigen Schriften auch nur die geringste Stütze. Mit anderen Worten: alle Bedenken, welche gegen die Methode der Harmonistik bestehen, sind auch in diesem Falle vorhanden. — Bereits als wir uns nur auf die Berichte der Griechen verlassen durften, war es ein vergeblicher Versuch, Darius den Meder irgendwo einzuschieben. Jetzt aber mufs ganz davon abgesehen werden, nachdem der sogenannte Cyruscylinder an den Tag gebracht worden ist, welcher für ein *interregnum* zwischen Nabonnedus und Cyrus durchaus keinen Platz läfst und demgemäfs *Dan.* VI, IX, 1; XI, 1 ausschliefst. Vgl. Schrader, *KAT.*[2] S. 437; Tiele l. c. S. 468 ff. Das einzige, was uns nun übrigbleibt, ist: die (unhistorischen) Abweichungen des Buches *Daniel* zu erklären — was in der That nicht schwer ist. Der Autor wufste, dafs ein mächtiges medisches Reich bestanden hatte, meinte aber mit Unrecht, dafs es auf das der Chaldäer gefolgt sei. Wie er zu dieser Ansicht kam, können wir nur vermuten. Mit Ewald (*PdAB.*[2] III, 313 ff.) und Bunsen (*Gott in der Gesch.* I, 515 ff.) kann man annehmen, dafs das ursprüngliche, dem Autor überlieferte Schema der vier (aufeinanderfolgenden) Monarchieen dieses war: 1. Assyrier; 2. Chaldäer; 3. Perser; 4. Griechen; dafs infolge der gewählten Einkleidung (Daniel am Hofe der Chal-

däer) die erste Monarchie wegfiel und nun die medische, welche eigentlich mit der chaldäischen gleichzeitig war, zwischen die Chaldäer und Perser eingeschoben wurde. Man kann auch, wenn diese Hypothese weniger annehmbar erscheint (vgl. noch § 92), annehmen, dafs die Erinnerung an die frühere Macht der Meder in sehr unbestimmter Form auf den Autor gekommen war und dafs seine eigentümliche Anschauung von der Aufeinanderfolge der Monarchieen ihn nötigte, die medische Suprematie dahin zu setzen, wo sie in sein Schema allein aufgenommen werden konnte, zwischen die chaldäische und die persische. In jedem Falle war das Gerücht zu ihm gedrungen von einer Eroberung Babels durch Darius (Hystaspis; vgl. Herodot, Lib. III, 150 sqq. und die Inschrift von Behistan bei Spiegel, S. 12) und von einer Teilung des Reiches in Satrapieen durch ebendenselben König. In Übereinstimmung mit seinen Ideen über den Wechsel der Dynastieen nahm dieses Gerücht bei ihm die Form an, in der wir es *Dan.* VI, 1 f. ausgedrückt finden. Diese oder eine ähnliche Erklärung der Differenz zwischen *Daniel* und den übrigen Zeugen ist nach dem, was bereits in N. 1, 2 über den historischen Wert und in § 89 über das Alter des Buches bemerkt wurde, die einzig vernünftige.

[4]) Nachdem in N. 1—3 die Unglaubwürdigkeit des Buches *Daniel* ausdrücklich dargethan worden ist, beschränken wir uns in dieser und den folgenden Anmerkungen auf einige Winke: wer durch jenen Nachweis nicht überzeugt wurde, wird durch die übrigen Thatsachen wahrscheinlich nicht auf andere Gedanken gebracht werden; wer dagegen einsehen gelernt hat, wie tief die Kluft zwischen der historischen Realität und den Erzählungen unsres Buches ist, wird mit seinem Urteil über andere weniger deutlich sprechende Erscheinungen schneller bei der Hand sein. — Was die obengenannten Stellen betrifft: Kap. I, 21 („und Daniel war (zu Babel? am Leben?) bis zum ersten Jahre des Königs Cyrus") stimmt nicht ganz überein mit Kap. X, 1, wo das 3. Jahr des Cyrus erwähnt wird. Wenn der Schreiber sagen will: „Daniel erlebte das Jahr, in dem Israel freigelassen wurde" — ohne damit zu bestreiten, dafs er auch noch weiter lebte — wie kommt es dann, dafs er diese Freilassung sonst nicht erwähnt und nirgendwo mitteilt, weshalb Daniel nicht mit hinaufzog? Würde er selbst oder auch nur ein Zeitgenosse davon haben schweigen können? — Kap. II, 1 wird gesagt, dafs Nebukadnezars Traum in sein 2. Regierungsjahr fällt; nach Vs. 12 f. waren Daniel und seine Genossen damals schon unter die Magier aufgenommen worden; doch geschah dies (Kap. I, 5. 18) erst drei Jahre nach der Eroberung Jerusalems durch den König Nebukadnezar; wie kann dann dieser Traum schon in sein 2. Regierungsjahr gesetzt werden? Wieseler (*Die 70 Wochen* u. s. w. S. 8—10) nimmt an, dafs Daniels Probejahre damals noch nicht zu Ende waren — im Widerspruch zu Kap. II. 12 f.; andere nehmen an, dafs N. in Kap. I nicht als König, sondern als Mitregent seines Vaters handelt (vgl. Berosus ed. Richter, p. 65 sq.), doch wird er in Kap. I „König" genannt, und fällt es schwer, seine Mitregentschaft so zu verlängern — im Gegensatz zu Berosus — dafs die 3 Jahre der Erziehung des Daniel in dem 2. Jahre der Regierung des Nebukadnezar abgelaufen waren und — NB. — der König Zeit gehabt hatte, die vier jüdischen Jünglinge, welche er für zehnmal tüchtiger erfunden hatte als seine Wahrsager, so völlig zu vergessen, dafs seine Trabanten ausgingen, um sie zu töten — bevor sie noch ausgefragt waren oder Gelegenheit erhalten hatten, die Erklärung des Traumes zu versuchen. — Während Kap. III, 31 — IV, 15; 17—24 und wieder

Kap. IV, 31—34 Nebukadnezar in der ersten Person spricht, ist auf einmal Kap. IV, 16, 25—30 in der dritten Person von ihm die Rede. Es giebt keine natürlichere und einfachere Erklärung dieser Erscheinung als die, in der die Form eines königlichen Ediktes als Einkleidung betrachtet wird. Indessen würde Daniel, einer der ersten Staatsdiener des N., sich eine so grofse Freiheit wohl nicht erlaubt haben.

Das Buch *Daniel* enthält ferner sehr viele unwahrscheinliche Berichte, welche wir, da sie sonst keine Bestätigung finden, auf die Autorität eines Schreibers hin, der weder Augenzeuge, noch Zeitgenosse war, nicht annehmen können. Zu dieser Kategorie gehören:

I. die Aufnahme Daniels und seiner drei Genossen in den Orden der babylonischen Weisen (Kap. I, vgl. II, 13);

II. das von Nebukadnezar an die Weisen gestellte Verlangen und die über sie ausgesprochene Strafe (Kap. II, 1 ff.);

III. der Wahnsinn des Nebukadnezar und das von ihm darüber ausgefertigte Edikt (Kap. III, 31—IV, 34);

IV. die Verfügungen des Nebukadnezar, Kap. III, 1—6; 28 ff.; und des Meders Darius, Kap. VI, 7—10, 26—28.

Über noch andere unwahrscheinliche Berichte (Kap. III, 1; VI, 17 f., 24) mufs in derselben Weise geurteilt werden[5]).

[5]) Hinsichtlich des oben Genannten werfen wir hier einige Fragen auf, deren Antwort meistens nicht weit zu suchen ist. 1) Kap. I, II, 13. Ist es denkbar, dafs vier jüdische Jünglinge in den Orden der Magier aufgenommen wurden? dafs dieser ihnen den Zugang eröffnete? dafs sie, ohne doch dem Dienste Jahwes untreu zu werden, sich in eine Wissenschaft einweihen liefsen, welche mit dem Götzendienst aufs engste zusammenhing? Der Verfasser setzt offenbar voraus, dafs dieser mit jenem nicht in Widerspruch steht. Aber geht daraus nicht hervor, dafs er sich von dem Wesen der Magie keine deutliche Vorstellung gebildet hat? Es genügt doch schon der Name, mit dem er die Weisen bezeichnet, um zu beweisen, dafs er, bildlich gesagt, sehr weit von ihnen entfernt ist. Sie heifsen nämlich Chaldäer (Kap. I, 4; II, 2, 4 f., 10; IV, 4; V, 7, 11). „Die uns im B. Daniel entgegentretende Bedeutung [des Wortes „Chaldäer"] „Weise" ist dem assyrisch-babylonischen Sprachgebrauch fremd, hat sich überall erst nach Untergang des babylonischen Reiches gebildet und ist so auch ihrerseits ein sicherer Beweis für die nachexilische Abfassung des Buches Daniel" (Schrader, *KAT.* [2] S. 429). 2) Kap. II. Kann man annehmen, dafs N. eine so unsinnige Forderung gestellt haben wird, wie hier gegen die Zauberer gerichtet wird? Und wenn man meint, dafs ein morgenländischer Despot auch vor solchen Ungereimtheiten nicht zurückschrak, geht es dann nicht doch zu weit, dafs er, als die Magier ihm die Antwort schuldig blieben, den Befehl ausfertigte, sie alle ohne Unterschied zu töten? Würde N. es gewagt haben, eine solche Mafsregel gegen einen so hoch verehrten und mächtigen Stand zu befehlen, würden seine Trabanten bereit gewesen sein, denselben auszuführen? Doch abgesehen von allem, ist es denkbar, dafs man Daniel und seine Genossen

aufsuchte, um sie zu töten, bevor sie noch vor N. erschienen und von ihm gehört waren (Kap. II, 13)? Waren denn die Magier eine so unbedeutende und verachtete Korporation, daſs man ihre Mitglieder um eines Versehens willen bestrafen konnte, welches sie nicht einmal hatten begehen können? 3) Kap. III, 31—IV, 34. Vgl. oben N. 4. Von dem hier geschilderten Wahnsinn, der sogen. Lycanthropie, sind auch andere Beispiele bekannt, indessen suchen wir für die kräftigen Züge, mit denen sie hier gezeichnet wird, vergebens nach einem Analogon: man achte besonders auf die Dauer der Krankheit (Vs. 20, 22, 29, wo die „sieben Zeiten" offenbar sieben Jahre bedeuten. vgl. Kap. VII, 25; XII, 7); auf das Grasessen (Vs. 22, 29 f.) und überhaupt auf die ganze Beschreibung der Erscheinung des Königs während seiner Krankheit (Vs. 30). Aber abgesehen hiervon, ist es annehmbar, daſs N. selbst dieses sein Unglück so ausdrücklich und ausführlich allen seinen Unterthanen sollte kundgethan haben? daſs trotz alledem kein einziger Schriftsteller des Altertums etwas von diesem Wahnsinn weiſs? Denn die Ansicht von Hengstenberg (a. a. O. I, 100 ff.); Hävernick (*Neue Unters.* S. 52 ff.); Keil (*Einl.* § 134 N. 6) und anderer, daſs Berosus (ed. Richter p. 67) über dieselbe Sache rede, verdient kaum Erwähnung: er sagt nichts anderes, als daſs N. krank wurde und starb (ἐμπεσὼν εἰς ἀρρωστίαν μετηλλάξατο τὸν βίον), d. h. nicht auf dem Schlachtfelde oder plötzlich, sondern einer Krankheit erlag, ebenso wie sein Vater Nabopolassar: was hat das mit der Erzählung zu thun, daſs N. wahnsinnig wurde und — nicht starb, sondern wieder genas? Auch Abydenus (bei Eusebius, *Praep. Evang.* IX, 41) darf zur Bestätigung der Erzählung im *Daniel* nicht herangezogen werden. Sein Bericht, daſs N. die Eroberung des chaldäischen Reiches durch die Perser und Meder prophezeit haben sollte, klingt fabelhaft Wenn dieser Bericht mit *Dan.* III, 31—IV, 34 etwas gemein hat, so doch nur in der Art, daſs beide Legenden Varianten ein und derselben babylonischen Volkssage sind, welche bei Abydenus in reinerer Gestalt uns aufbewahrt worden ist als im *Daniel*. Vgl. Schrader, *Die Sage vom Wahnsinn Nebukadnezar's* (*JfpTh.* 1881 S. 618—629). 4) Ist es wahrscheinlich, daſs N. und Darius solche Befehle gegeben haben, wie uns in Kap. III, 1—6; VI, 7—10 mitgeteilt werden? daſs der erstere alle seine Unterthanen von verschiedener Herkunft und Religion gezwungen haben soll, ein Bild anzubeten? daſs der letztere nicht mehr oder weniger als die ganze Religion in seinem ganzen Reiche für einen vollen Monat auſser Kraft setzte? Kann man annehmen, daſs diese beiden Könige die Herrschaft des Judengottes so unverhohlen anerkannt haben, wie Kap. III, 28 f.; VI, 26—28 geschieht? und daſs so etwas, wenn es stattgefunden hätte, vorübergegangen sein sollte, ohne die geringste Spur in der Geschichte oder in der Litteratur zu hinterlassen? — Die schlechte Proportionalität zwischen der Länge und der Breite des Bildes von Nebukadnezar ist ebenso auffallend wie die Unwahrscheinlichkeit, daſs ein solcher Kolofs von Gold verfertigt sein soll (Kap. III, 1). Die Mitteilungen über die Löwengrube (Kap. VI, 17 f., 24) sind zu knapp, als daſs sie uns eine vollständige Vorstellung davon geben könnten; doch scheint es, daſs der Verfasser an eine wirkliche Grube gedacht hat, die von oben durch einen Stein geschlossen wurde. Ist so etwas möglich? Vgl. von Lengerke a. a. O. S. LXIV; Hitzig, a. a. O. S. 95 und, gegen den erstgenannten, Hävernick, *Neue Unters.* S. 65 f.

Die Wundererzählungen des Buches *Daniel* sind bisher nicht zur Sprache gekommen. Sie sind derartig, daſs ihre Glaubwürdigkeit nur auf die festesten Gründe hin anerkannt werden könnte [6]). Die Autorität eines Schriftstellers, welcher von der Zeit, über die er schreibt, durch einen Zwischenraum von ungefähr vier Jahrhunderten geschieden ist (§ 89 N. 20), ist völlig unzureichend, um derartige Berichte zu verbürgen. Überdies verraten sie die deutliche Tendenz, den übernatürlichen Charakter der Wunder soviel wie möglich hervortreten zu lassen und jeden Gedanken an physische oder psychologische Erklärung bestimmt auszuschlieſsen (Kap. I, 15; II, 10 f., 27 f.; III, 15, 17, 20—27; VI, 17, 24 f.) [7]). Damit in Zusammenhang steht das Bestreben, Daniel und seine Genossen zu verherrlichen oder — wenn man will — den besonderen Beistand und Segen, welchen Gott seinen treuen Dienern verleiht, deutlich in die Augen fallen zu lassen (Kap. I, 8 ff., 17—20; II, 20—23, 46, 48 f.; III, 28—30; V, 11 f, 14, 29; VI, 27—30) [8]). Je mehr in diesem allen der Schreiber selbst seine Anschauung und Absichten deutlicher offenbart, mit um so gröſserem Rechte können wir vermuten, daſs seine Wundererzählungen — abgesehen von dem, was er der Überlieferung entlehnt haben mag (§ 92) — hauptsächlich ihre Entstehung zu verdanken haben der Sucht, bestimmte religiöse Wahrheiten anschaulich und so zu sagen greifbar zu machen und dadurch auf die Zeitgenossen Einfluſs auszuüben [9]). Diese Vermutung wird zur Sicherheit, wenn wir achtgeben 1) auf die Übereinstimmung der Wundererzählungen untereinander, besonders der beiden Gruppen Kap. I, III, VI und Kap. IV, V, obwohl eigentlich alle miteinander viel gemein haben und aufs naheste verwandt sind [10]); 2) auf den unverkennbaren Zusammenhang zwischen den Bedürfnissen der Zeit der Verfolgung seitens Antiochus Epiphanes — wohin der prophetische Teil des Buches *Daniel* gehört — und der gemeinsamen Tendenz der Wundererzählungen. Daniel und seine Genossen einerseits, Nebukadnezar, Belsazzar und im allgemeinen Daniels Gegner andrerseits sind offenbar Typen des frommen Israeliten und seines heidnischen Verfolgers in der Makkabäer-Zeit, des Segens, den jener sich durch seine Treue erwirbt, und des Urteils, welches an diesem wegen seiner Widersetzlichkeit gegen Jahwe vollzogen wird. Zwar ist neben der Übereinstimmung auch eine Verschiedenheit zu bemerken, als natürliche Folge der Thatsache, daſs Daniel und die übrigen handelnden Personen in der Fremde weilen, demnach unter ganz anderen Verhältnissen als diejenigen, denen sie zur Nacheiferung oder Warnung hingestellt werden. Indessen würde es verkehrt sein, auf diese Differenz den Nachdruck zu legen oder sogar auf Grund derselben die Bestim-

mung der Erzählungen für die Zeit der Verfolgung zu leugnen: der Schreiber konnte nicht von der einmal gewählten Einkleidung abgehen. und trotzdem tritt die Tendenz, in der er erzählt, deutlich genug hervor[11]. Mit Unrecht hat man denn auch wegen der Tendenz der Erzählungen im Vergleich zu derjenigen der prophetischen Stücke die Einheit des Buches geleugnet[12].

[6]) „Es ist unserm Verstand, als ob er Steine kauen sollte, wenn wir lesen, daſs die drei Männer in der Glut des feurigen Ofens ihr Haupthaar nicht versengt haben, daſs Daniel unter hungrigen Löwen unangetastet geblieben, daſs er nicht nur die Reihenfolge von vier groſsen Monarchieen, sondern auch die Geschichte des Gottesfeindes Antiochus Epiphanes bis in einzelne kleine Züge herab vorauserkannt und verkündigt habe" (H. E. Schmieder in v. Gerlachs *Bibelwerk*).

[7]) Man muſs die Erscheinungen, auf welche in N. 7, 8, 10, 11 die Aufmerksamkeit gelenkt wird, nicht an und für sich, sondern in ihrem Zusammenhang unter einander betrachten (vgl. N. 9). Die starken Ausdrücke, deren sich der Verfasser bei der Ankündigung oder Beschreibung der Wunder bedient, würden an und für sich betrachtet für natürliche Folgerungen des ganz auſsergewöhnlichen Charakters dieser Thatsachen gelten können. Sie erhalten aber in Verbindung mit den wiederholten Hinweisen auf Jahwes Macht und Beistand (N. 8) besonders mit der paränetischen Tendenz der Erzählungen (N. 10, 11) eine ganz andere Bedeutung. Der Autor kann derartige Ereignisse, wie er in Kap. I—VI mitteilt, nicht als Realität genommen haben, wenn er nicht auf supranaturalistischem Standpunkt stand. Aus den oben angegebenen Stellen geht nun aber hervor, daſs er seinen Supranaturalismus zur Schau trägt und durch die Berichte, welche er uns giebt, empfehlen will. Aber dann ist es auch deutlich, daſs er etwas anderes beabsichtigt als einfache Mitteilung der Thatsachen.

[8]) Auch diese Stellen reden deutlich. Hengstenberg (*Beitr.* I, 220—250) verteidigt die Behauptung, daſs Daniel in dieser Art doch über sich selbst habe schreiben können, ohne die Grenzen einer gehörigen Demut zu überschreiten. Nicht leicht wird man darüber zur Einstimmigkeit gelangen. Uns genügt es, daſs in allen diesen Stellen über Daniel und seine Genossen in der 3. Person gesprochen wird; die Ansicht, daſs ersterer selbst das Wort führe, ist nicht Kap. I—VI, sondern Kap. VII—XII (oben § 88 N. 4) entnommen; es handelt demnach nicht zu allererst darum, ob Daniel selbst also gesprochen haben kann, sondern vielmehr ob der Autor, welcher sich so ausdrückt, einfach Geschichtsschreiber ist, oder wohl etwas anderes und zwar mehr. Ist es ihm nur darum zu thun, uns mitzuteilen, was am Hofe des N., Belsazzar und Darius mit Daniel und seinen Genossen geschehen ist? Oder will er durch diese Mitteilung einen bestimmten Zweck erreichen? Im Hinblick auf die angeführten Stellen beantworten wir die zweite Frage bejahend. Welches Ziel er sich vorstellt, ist deutlich: er will nicht so sehr darthun, daſs Daniel ein ausgezeichnet geschickter Mann war und die angesehensten Ämter bekleidete, wie daſs Jahwe seinem Diener, der ihm treu bleibt, ausgedehnteres Wissen verleiht und ihn über die Götzendiener erhebt.

[9]) Allgemeine Regeln zur Bestimmung des Einflusses, welchen die Tendenz einer Erzählung auf die Anerkennung ihrer Glaubwürdigkeit üben mufs, lassen sich natürlich nicht aufstellen. Im Buche *Daniel* ist die ermahnende oder warnende Tendenz so unverkennbar klar, dafs sie sofort Verdacht erregt. Durch die Eintönigkeit der Erzählung im Gegensatz zu ihrem divergierenden Inhalt wird derselbe überdies verstärkt. In der Wirklichkeit sehen wir überall grofse Verschiedenheit, nicht nur in den Charakteren der handelnden Personen, sondern auch in den durch die Thatsachen verkündigten Lehren. Ganz anders ist das in unserm Buche. Vgl. N. 10.

[10]) Man giebt sich von dieser Übereinstimmung am besten Rechenschaft, wenn man den Inhalt der Erzählung in folgender Weise zu allgemeinen Termen bringt. 1) Der Israelit, welcher inmitten der Heiden lebt, ist verschiedenen Gefahren ausgesetzt: er kann sich verunreinigen (Kap. I); Götzendienst treiben (Kap. III); seine religiösen Pflichten vernachlässigen (Kap. VI). Die Heiden ihrerseits legen ihm Fallstricke und drohen manchmal mit Verfolgung, ja mit dem Tod, wenn er sich ihrem Willen nicht fügt (Kap. III, VI). Doch der treue Diener Jahwes erwirbt sich das Wohlgefallen seines Gottes und wird von ihm nicht nur unterstützt und gestärkt (Kap. I), sondern auch aus den drohendsten Gefahren, ja aus dem Rachen des Todes errettet (Kap. III, VI). Tritt demnach in dieser Gruppe der Israelit in den Vordergrund, so in der zweiten der Heide: er scheut sich nicht, Jahwe gegenüber sich zu brüsten und seine Heiligtümer zu schänden (Kap. IV, 22, 26—29 [vgl. I, 2]; V, 2—4, 22 f.); aber wie grofs seine Macht auch erscheinen mag, er wird für seine Selbstüberhebung bestraft und zur Anerkennung der Oberhoheit Jahwes und des Schutzes, welchen er seinen Dienern verleiht, gezwungen (Kap. III, 31—IV, 34; V). — Wie eng dies letzte zusammenhängt mit der Tendenz von Kap. I, III, VI geht aus Kap. III, 28 ff.; VI, 26 ff. hervor, wo N. und Darius aus Anlafs der an den Frommen bewiesenen Wundermacht Gottes dasselbe Bekenntnis ablegen, wie es ersterer in dem Edikt Kap. III, 31—IV, 34 ausspricht. Belsazzar kommt in Kap. V nur deshalb nicht zur Anerkennung der Majestät Jahwes, weil die Strafe für seine Heiligtumsschändung sofort an ihm vollzogen wird (Kap. V, 22—30). Man vergesse übrigens nicht, dafs wider die Glaubwürdigkeit der einzelnen Umstände, deren gemeinsame Tendenz hier angedeutet wurde, nicht nur die oben (N. 1—4) aufgezählten, sondern auch noch andere Bedenken bestehen. So ist es z. B. nicht wahrscheinlich, dafs Belsazzar ohne jede Veranlassung die Tempelgefäfse aus Jerusalem entheiligt hat (Kap. V, 2—4). Wenn er dies aber wirklich that, so sündigte er aus Unwissenheit; es ist höchst unbillig, ihn wegen dieser That zu verurteilen, wie Daniel Kap. V, 22 f. thut; ganz undenkbar, dafs der Grund des Untergangs der babylonischen Monarchie in Belsazzars Entheiligung der Tempelgefäfse gesucht werden mufs (Kap. V, 5, 22 ff.). Mit andern Worten: weder B. noch Daniel handelt hier so, wie man von ihm erwarten sollte; Jahwes Urteil läfst sich mit seiner Gerechtigkeit nicht vereinen; erst dann fallen diese Bedenken weg, wenn man die Erzählung auffafst als eine nachdrückliche und anschauliche Warnung wider das Antasten des Heiligtums Gottes, die auf streng-partikularistischem Standpunkte geschrieben ist.

[11]) Über den Zusammenhang zwischen dem Zweck der Erzählungen und den Bedürfnissen der Makkabäerzeit kann u. a. Bleek (*Theol. Zeitschr.* III, 255 ff.) verglichen werden. Die Bedenken, welche man gegen seine Ansicht äufsert

(z. B. Zündel, S. 65 ff.), beruhen auf Verkennung des Standes dieser Frage. Der Autor des *Daniel* konnte sich nicht ganz frei bewegen; er war gebunden an die Sage oder Sagen, welche er sich zur Bearbeitung gewählt hatte (vgl. § 92). Auch wenn es anders gewesen wäre, so hätte er doch die Personen und Zustände seiner eigenen Zeit nicht unverändert in die Vergangenheit hinübernehmen können; dazu stand er als Künstler zu hoch; er durfte nicht nur, er mufste auch rechnen mit den Forderungen seines Gegenstandes. Seine Leser brauchten sich selbst und ihre Zeitgenossen nicht wiederzufinden in den von ihm gezeichneten Personen, wenn nur das, was er von ihnen erzählte, einer unmittelbaren Anwendung auf ihren Streit und ihre Bedürfnisse fähig war. Daran kann nun (vgl. N. 10) nicht gezweifelt werden. Übereinstimmung bis in die kleinsten Einzelheiten würde ein grober Fehler gewesen sein. Dies übersieht Zündel völlig, wenn er z. B. leugnet, dafs der Befehl, das goldene Bild anzubeten, *Dan.* III, auf einer Stufe mit dem Befehle des Antiochus, „dem entsetzlichen Greuel“ zu opfern, steht: die Abmessungen und Nebenumstände divergieren, aber ist nicht die Hauptsache dort und hier dieselbe?

Von gröfserer Bedeutung sind die von Meinhold gemachten Einwendungen (*Beitr.* I, 10 ff., 53 ff.; vgl. die *Schlufsbemerkungen* zu seiner Erklärung von Kap. II—VI). Den Eindruck, welchen die Erzählungen im Buche *Daniel*, insbesondere Kap. II—VI, auf den Leser machen müssen, fafst er in folgenden Worten zusammen: „Israel hat eine grofse Aufgabe in der Welt. Die Kämpfe, in welche die Anhänger der Jahvereligion mit der Heidenwelt gebracht werden, sollen dazu dienen, auch die Heiden zu Verehrern des Gottes in Israel zu machen. Die grofse Pflicht des Gottesvolkes ist, durch treues Anhangen an seinem Gott auch die Heiden zu gewinnen, im Übrigen der Heidenwelt mit Wohlwollen und Liebe entgegenzukommen“ (S. 10). Israels Berufsaufgabe läfst sich genauer bezeichnen als: die Predigt — die thatsächliche Predigt vor allem durch die göttliche Führung seiner Schicksale — von Jahwes Einzigkeit (S. 11—13), von seiner Allwissenheit und Allmacht (S. 13 f.), von seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit (S. 14 f.). In Verbindung damit mufste der Israelit in seinem Umgang mit den Heiden zuerst seinen unwandelbaren Glauben an Gott offenbaren, verharren im Gebet und sich von allen anderen unterscheiden durch treue Pflichterfüllung (S. 16—20). „Israel unter den Heiden vergifs deiner Pflicht nicht, alle Nationen zu Gott zu führen. Erfülle das Gebot der Liebe zu Gott und den Mitmenschen, so wirst du deiner Aufgabe nachkommen und herrlich belohnt werden. Dein Gott wird dich erretten aus allen dir aus diesem Gebot erwachsenden Nöten, ja er wird dich hoch zu Ehren bringen wie einst Daniel und seine Genossen“ (S. 20; vgl. Kap. II, 48; III, 30; V, 29; VI, 29). In einem folgenden Abschnitt seiner Schrift versucht Meinhold nachzuweisen, dafs die Erzählungen, deren Tendenz er also angiebt, nicht aufgestellt sein können im Hinblick auf die Bedürfnisse der Zeit der Verfolgung; sie enthalten zu viel, was damit nicht direkt zusammenhängt, ja sogar manches, wogegen in jener Zeit die Frommen mit Recht Einwand erhoben, denn Absonderung von den Heiden war ihre Parole, während Daniel und seine Genossen an dem Leben der Heiden teilnehmen und in ihrer Mitte die höchsten Ehrenämter bekleiden (S. 53—69). — Diese Anschauung hat ohne Zweifel viel Wahres. Wären *Dan.* II—IV als eine selbstständige Schrift auf uns gekommen, oder in einen anderen Zusammenhang aufgenommen worden, so würden wir uns eine solche Darstellung ihres

Inhaltes und ihrer Tendenz, abgesehen von Abweichungen in Einzelheiten, gefallen lassen können. Allein in Wirklichkeit besitzen wir sie als Bestandteile eines Buches, welches — auch nach Meinhold — für die von Antiochus Epiphanes Verfolgten geschrieben worden ist. Der makkabäische Autor hat sie demnach in jedem Falle bestimmt für seine Zeitgenossen, aber hat dann auch der Ansicht sein müssen, dafs sie für dieselben passend waren. In der That brauchen die Lehren, welche Meinhold daraus ableitet, nur ein wenig anders formuliert zu werden, um sogleich auf die Verhältnisse anwendbar zu sein, in denen die Frommen sich damals befanden. Vgl. N. 10. Der Autor hat für gut befunden, Schilderungen zu entwerfen, welche erst *mutatis mutandis* in seine Zeit herübergenommen werden konnten: dürfen wir darum bestreiten, dafs er an die Bedürfnisse dieser Zeit gedacht hat und sie erfüllen wollte? Was im besonderen die ἀμιξία betrifft, so mufs gesagt werden, dafs sie in Wahrheit auch bei Daniel und seinen Genossen vorhanden war (Kap. III, VI), nur in einer anderen Form als bei den Juden, welche in ihrem eignen Lande sich gegen das Eindringen fremder Sitten wehren mufsten. Siehe ferner noch N. 12.

[12]) Vgl. § 87 N. 5 und 6. Mit welch geringem Rechte auf Grund der Tendenz der Erzählungen in Kap. II—VI ihre Einheit mit dem übrigen Teil des Buches bestritten wird, geht insbesondere noch aus Kap. I hervor. Wenn erstgenannte Kapitel nicht im Blick auf die Makkabäerzeit geschrieben sein können, dann sicherlich auch nicht Kap. I, welches von Meinhold dennoch in diese Zeit gelegt und darauf passend genannt wird. Die Enthaltung von unreiner Speise steht mit der Weigerung, Abgötterei zu treiben (Kap. III), auf einer Stufe; der Segen, welcher auf der Enthaltung ruht, mit der Errettung aus dem glühenden Ofen; die Einweihung in heidnische Wissenschaft und die Erhebung zu angesehenen Stellungen in der Heidenwelt werden in Kap. I ausdrücklich gelehrt und absichtlich vorbereitet. Wenn der Makkabäische Autor den Mann, welchem er die Prophezeiung der Zukunft in den Mund legen wollte, so auf den Schauplatz führen konnte, wie er es in Kap. I thut, so konnte er auch sein ferneres Schicksal schildern, wie in Kap. II—VI geschieht.

§ 91. Allerlei Erwägungen. Die Zeugnisse für und wider die Echtheit des Buches Daniel.

Die in § 88—90 gewonnenen Resultate setzen den späteren Ursprung des Buches *Daniel* aufser Zweifel. Allein es ist nicht unzweckmäfsig, auch noch auf einige Einzelheiten von untergeordneter Bedeutung die Aufmerksamkeit hinzulenken, und sofern man sich für die Echtheit des Buches darauf beruft, ist das sogar notwendig.

Aus grammatischen Gründen läfst sich der exilische Ursprung des Buches *Daniel* nicht verteidigen. Das Aramäische, dessen sich der Verfasser von Kap. II, 4*b* — VII bedient, ist ein palästinensischer Dialekt des west-aramäischen Sprachzweiges, welcher in Babylonien niemals in Gebrauch gewesen ist und demnach auch nicht durch die Juden von dort in ihr Vaterland mitgebracht sein kann, denn nach ihrer Rückkehr im Jahre 536 v. Chr. hat er sich allmäh-

lich mehr unter ihnen verbreitet und endlich das Hebräische verdrängt. Der abwechselnde Gebrauch des Aramäischen und Hebräischen weist auf die Übergangszeit hin, in der die beiden Sprachen zwar noch vom Volke verstanden wurden, aber das Aramäische bereits die Oberhand zu gewinnen begann. Damit stimmt gut überein, dafs das Hebräische des Verfassers sehr unrein und stark entartet ist und an und für sich schon genügen würde, seinem Buche eine Stelle unter den jüngsten Schriften des Alten Testaments anzuweisen. Zu derselben Zeitbestimmung führen uns die griechischen Wörter, welche Kap. III, 5, 7, 10. 15 vorkommen [1]).

Die stark entwickelte Angelologie des Buches *Daniel* beweist, dafs es erst geraume Zeit nach *Sach.* I—VIII geschrieben sein kann [2]). Sie hat sich höchst wahrscheinlich gebildet unter persischem Einflufs, wie auch des Verfassers Blicke in die Zukunft, wenigstens was ihre Form betrifft, nicht unabhängig vom Pârsismus entstanden sind [3]). Seine Ideen über rein und unrein (Kap. I, 12), über das Gebet (Kap. VI, 11 vgl. X, 3) und über die Vertilgung der Sünden (Kap. IV, 27) versetzen uns nicht in die babylonische Gefangenschaft, sondern in ein späteres Jahrhundert; ebenso die Erwähnung „der (heiligen) Bücher" (Kap. IX, 2) [4]).

Die Proben genauer Kenntnis der babylonischen Gebräuche, welche man im Buche *Daniel* bemerkt hat, sind zum Teil wirklich vorhanden. Aber für die Echtheit und Glaubwürdigkeit beweisen sie ebensowenig wie die Gemeinschaft mit persischen Einrichtungen und Gebräuchen für das Buch *Esther* (§ 37, N. 6; 38 N. 2). Überdies werden sie vollauf aufgewogen durch die Berichte, welche nach unsrer früheren Untersuchung (§ 90) einer sehr trüben Überlieferung entlehnt sein müssen, und durch mehr als einen Beweis von Unkenntnis mit Dingen, welche ca. 536 v. Chr. jedermann bekannt sein mufsten [5]).

[1]) Die hier oben berührten Punkte werden in dieser Anmerkung nur ein wenig beleuchtet, jedoch nicht vollständig behandelt. 1) Über die Sprache, in der *Dan.* II, 4*b* — VII und die anderen aramäischen Stücke des A. T. geschrieben sind, vgl. Kautzsch, *Gramm. des bibl. Aram.* S. 1—23 und die dort angeführten Werke; Meinhold, *Beitr.* I, 22—27. Nach Kap. II, 4 war der Verfasser der Ansicht, dafs die Magier am Hofe des Nebukadnezar die Sprache gebrauchten, deren er sich selbst an dieser Stelle zu bedienen beginnt. Dies ist indessen ein Irrtum, und demnach ist auch die Bezeichnung „chaldäisch" mit Unrecht dem Aramäischen *Dan.* II—VII beigelegt worden, weil auf Grund von *Dan.* II, 4 man meinte, dafs „die Chaldäer" das Aramäische sprachen. Das Aramäische, welches in Babylonien zur Zeit des Nebukadnezar in Gebrauch gewesen sein kann, mufs als Ost-Aramäisch von dem West-Aramäischen, wozu das biblische Aramäisch gehört, unterschieden werden. Im Lande der Gefangenschaft können demnach die Juden ihr Aramäisch nicht gelernt haben. Über-

dies aber zeigt sich durchaus nicht, dafs sie dort, und zwar vor dem Jahre 536 v. Chr., ihre eigene Sprache preisgegeben oder daneben das Aramäische in Gebrauch genommen haben. Die Propheten und sonstigen Schriftsteller der zweiten Hälfte des VI. und auch noch des V. und IV. Jahrhunderts bedienen sich fast ohne Ausnahme des Hebräischen, und konnten demnach darauf rechnen, dafs sie so verstanden werden würden. Erst nach dem Jahre 536 gewinnt das Aramäische unter den Juden Eingang, besonders infolge ihrer Einverleibung in die Provinz Syrien des persischen Reiches. Vgl. Herzfeld, *Gesch. d. V. I.* III, 44 ff., 58 ff. — 2) Die Abwechslung von Hebräisch und Aramäisch finden wir bekanntlich auch im Buche *Esra*. Vgl. Teil I, 2, S. 172, 176—179. Daraus ergiebt sich, dafs die in Kap. IV—VI benutzte aramäische Quelle nicht älter als das IV. Jahrhundert sein kann, während der Redaktor des Buches (der Chronikaschreiber nämlich), welcher ihre Daten ändert und ergänzt, und dabei, obwohl er sonst hebräisch schreibt, die aramäische Sprache gebraucht, in das III. Jahrhundert gehört (ebd. S. 111 ff.). Mit diesem Redaktor steht der Autor des *Daniel*, was den Gebrauch der zwei Sprachen angeht, auf einer Stufe. Vergebens hat man versucht, aus der Vergleichung des Aramäischen im *Daniel* und im *Esra* das relative Alter der beiden Bücher zu erraten. Beide sind verschieden von den Targumim, deren schriftliche Aufzeichnung denn auch viel später fällt. Wo sie voneinander abweichen, ist, wegen der Mangelhaftigkeit unserer Kenntnis der Geschichte der Sprache, die Prioritätsfrage einer Beantwortung nicht fähig. — 3) Über das Hebräische des Buches *Daniel* braucht nicht viel gesagt zu werden: der Autor bewegt sich darin weniger leicht als im Aramäischen und steht ohne Zweifel dem Chronikaschreiber nach; nach seinem Gebrauch dieser Sprache geurteilt, kann er unmöglich ein Zeitgenosse des Deutero-Jesaja sein, sondern mufs sogar Jahrhunderte nach ihm gelebt haben. Vgl. u. a. von Lengerke S. LIX ff. — 4) Beachtung verdienen schon die zahlreichen persischen Wörter im *Daniel*. Meinhold, welcher sie S. 30—32 aufzählt, urteilt mit Recht, dafs ihr Gebrauch in einer kurz nach 536 v. Chr. entstandenen Schrift in jeder Hinsicht befremdend, ja unerklärlich sein würde. Griechischen Ursprunges sind die Wörter קיתרס (*κίθαρις*), פסנתרין (*ψαλτήριον*), סומפניה (*συμφωνία*), vielleicht auch שׂבכא oder סבכא (*σαμβύκη*). Früher hat man versucht, diese Namen aus dem Semitischen abzuleiten; jetzt aber wird fast allgemein anerkannt (Hävernick, *Einl.* II, 2, S. 484 ff.; Delitzsch, *PRE.* [1]III, 274), dafs sie ursprünglich griechisch sind, aber zugleich behauptet, dafs die Namen von griechischen Musikinstrumenten bereits im VI. Jahrhundert v. Chr. zu Babel bekannt gewesen sein können. Wir wollen über diese Möglichkeit nicht streiten: in Verbindung mit allem übrigen ist es in jedem Falle viel wahrscheinlicher, dafs der Verfasser diese Wörter in Palästina unter der Herrschaft der Seleuciden kennen gelernt hat. Merkwürdig ist der Bericht des Athenäus (X, 10), dafs das *συμφωνία* genannte Instrument bei Antiochus Epiphanes sehr beliebt war.

[2]) Wir können auch hier, wie in N. 1, 3, 4, nichts mehr thun, als Andeutungen geben. 1) Das Buch *Daniel* kennt Namen von Engeln, Gabriel (Kap. VIII, 16; IX, 21) und Michael (Kap. X, 13, 21; XII, 1), welche in keiner anderen Schrift des A. Testaments, auch nicht in *Sach.* I—VIII vorkommen. 2) Jedem Volke, wenigstens den Persern und Griechen, wie auch Israel, wird ein besonderer Schutzengel zuerkannt (Kap. X, 12, 20 f.; XI, 1;

XII, 1). Auch davon finden wir sonst im A. T. keine Spur: vgl. indessen *Sirach* XVII, 14 und *Deut.* XXXII, 8 (LXX). Hätte Sacharja, wenn ihm das Buch *Daniel* bekannt gewesen wäre, diese Vorstellung, welche ihm so vorzüglich zu statten gekommen wäre, auf sich beruhen lassen können? Geht nicht aus den gesammelten Parallelen hervor, dafs sie erst nach ihm Eingang gefunden hat und demnach im II. Jahrhundert v. Chr. Volksglaube geworden war? 3) Einen welch grofsen Platz die Engel im Buche *Daniel* einnehmen, geht ferner hervor aus Kap. IV, 14, 20, 32; VII, 10; VIII, 13 f., 15 ff.; IX, 21; X, 5 f., 16, 18.

[3]) Vgl. u. a. M. Nicolas, *Des doctrines rel. des Juifs* p. 216 svv.; 266 svv. Man darf nicht behaupten, dafs die Ideen des Buches *Daniel* über die Zukunft den Persern entlehnt worden seien; sie haben sich vielmehr entwickelt aus den nationalen Messianischen Erwartungen; doch hat auf diese Entwicklung der Pârsismus Einflufs ausgeübt. So scheint z. B. die Einteilung der Weltgeschichte in vier Zeitperioden von den Persern übernommen worden zu sein.

[4]) Vgl. zu diesen Stellen die Kommentare von v. Lengerke und Hitzig. Man kann schwerlich leugnen, dafs in Kap. I, 12 ein Rigorismus durchschimmert, welcher sich viel besser in der Makkabäerzeit als in der babylonischen Gefangenschaft erklären läfst. Die Gewohnheit, dreimal am Tage zu beten (Kap. VI, 11), ist nach der jüdischen Überlieferung durch „die Männer der grofsen Synagoge" eingeführt worden (Zunz, *Die gottesd. Vortr.* S. 33, 366; Jost, *Gesch. des Judenth.* I, 39) und demnach jünger als die Exil. Über Kap. X, 3 vgl. Hilgenfeld, *Die jüd. Apok.* S. 253 ff. Mit Kap. IV, 27 vgl. man *Sir.* III, 28; XXIX, 12; *Tob.* IV, 10; XII, 9. Seit wann eine Sammlung heiliger u. a. prophetischer Schriften bestanden hat, welche, wie Kap. IX, 2 geschieht, als „die Bücher" citiert werden konnte, läfst sich nicht mit Sicherheit bestimmen; indessen steht es fest, dafs man in oder kurz nach dem Exile noch sehr weit davon entfernt war.

[5]) Mit grofsem Lob sprechen u. a. Hengstenberg I, 333 ff.; Hävernick. *Einl.* II, 2 S. 491 ff.; Keil, *Einl.* § 134 N. 25 über des Autors Vertrautheit mit den babylonischen Einrichtungen und Gewohnheiten. Sie berufen sich u. a. auf Kap. I, 7 (vgl. 2 *Kön.* XXIV, 7); II, 5 (vgl. *Esra* VI, 11; 2 *Kön.* X, 27 und andere Stellen bei Hävernick, *Daniel* S. 58 ff.); II, 5; III, 6 (vgl. *Ez.* XVI, 40; XXIII, 47; *Jer.* XXIX, 29); III, 21 (vgl. Herodot I, 195); V, 2 (vgl. Xenophon, *Cyrop.* V, 2); vor allem aber auf die Berichte des Buches *Daniel* über die babylonischen Weisen (Kap. II, 2, 10; IV, 4; V, 7, 11, 15) und ihre verschiedenartigen Thätigkeiten. Angenommen, dafs alle diese Einzelheiten vollständig richtig wären, was würde daraus dann folgen hinsichtlich des Alters des Buches? Aus einer einzelnen verkehrten Auffassung der Geschichte des babyl. Exils — und wir lernten in § 90 sehr viele kennen — geht mit Gewifsheit hervor, dafs der Autor kein Zeitgenosse und Augenzeuge war. Indessen gilt das umgekehrt nicht, denn der Verfasser des *Daniel* kann aus der Überlieferung oder aus geschriebenen Berichten sich um das Jahr 165 v. Chr. recht wohl einige Kenntnis des babylonischen Altertums erworben haben. Die Thatsache, dafs der Verfasser des ersten Buches der Makkabäer in Kap. VIII in betreff der Römer mehr als einen Fehler macht (Hengst. S. 330 ff.), beweist doch nicht, dafs ein anderer Autor c. 60 Jahre vor ihm nicht besser unterrichtet gewesen sein kann über Babylonien, deren Gebräuche und Einrichtungen in

jedem Falle den Juden viel näher lagen als die des Westens. Vgl. ferner Bleek, *Theol. Zeitschr.* III, 220 ff.

Indessen darf man auch gar nicht einmal behaupten, dafs des Verfassers Kenntnis des babyl. Altertums so sehr genau und vollständig ist. Über seinen anachronistischen Gebrauch des Namens „Chaldäer“ siehe § 90 N. 5. Nicht weniger auffallend ist seine Orthographie des Namens des babyl. Königs, welcher Jerusalem zerstörte. Er hiefs, wie sich aus den authentischen Urkunden ergiebt, NebucadRezar und wird denn auch von seinen Zeitgenossen Jeremia und Ezechiel so genannt. Im Buche *Daniel* wird durchgängig, selbst in dem vermeintlichen Edikte, Kap. III, 31—IV, 34, die jüngere Form NebucadNezar gebraucht, was in einer Schrift aus dem Jahre 165 ganz natürlich ist, aber unerklärlich erscheint bei einem Zeitgenossen und Diener des Königs selbst. — Einer der Genossen Daniels erhält den Namen Abednego (Kap. I, 7 u. s. w.), d. h. „Sklave“ oder „Verehrer des Nego“. Aber ein babylonischer Gott dieses Namens kommt anderwärts nicht vor, wohl Nebo oder Nabu, welcher dem Schreiber sicherlich vorgeschwebt hat. — Daniel selbst wird Beltsazzar genannt (Kap. I, 7), d. h. „beschützt sein Leben“; mit dem Gottesnamen Bel hat has Wort nur scheinbar etwas zu thun. Doch läfst der Autor den Nebukadnezar sagen (Kap. IV, 5): „Daniel, dessen Name ist Beltsazzar, nach dem Namen meines Gottes (כשׁם אלהי). „In ersterem Namen (Beltsazzar) ist „bel zu balatsu hinzuzudenken und so IV, 5 zurechtzulegen“ — schreibt Delitzsch *PRE.*^{3} III, 470). Wenn es uns jedoch um die Wahrheit zu thun ist, werden wir derartige Kunstgriffe nicht gebrauchen, sondern einfach anerkennen, dafs der Autor irrt.

Zahlreich sind die äufserlichen Beweise, auf die man sich zu Gunsten der Echtheit oder des hohen Alters des Buches *Daniel* beruft[6]). Man weist namentlich hin auf

I. die Erwähnung des Daniel seitens des Ezechiel (Kap. XIV, 14, 20; XXVIII, 3). — Indessen ist klar, dafs dieser nicht von einem Zeitgenossen spricht und demzufolge nicht als Zeuge für die Glaubwürdigkeit des Buches auftreten kann (§ 61 N. 13; 92 N. 1);

II. die Geschichte des Kanons des Alten Testamentes, mit der die Aufnahme einer Schrift, die im Jahre 165 v. Chr. entstanden wäre, sich gar nicht vereinigen lassen soll. — Aber die Überlieferung, welche die Abschliefsung des Kanons dem Esra zuschreibt, hat gar keinen Wert[7]); die Gründe, welche veranlafst haben, dafs das Buch *Daniel* bereits so bald nach seiner Entstehung unter die heiligen Schriften aufgenommen wurde, liegen auf der Hand (§ 92 N. 2); die ihm zugewiesene Stelle spricht für seinen späteren Ursprung (N. 13);

III. die einstimmige jüdische und christliche Überlieferung zu Gunsten der Echtheit, insbesondere die Hinweise auf das Buch *Daniel* durch Jesum (*Matth.* XXIV, 15) und die Apostel (1 *Kor.* VI, 2; 2 *Thes.* II, 3; *Apok.* passim; 1 *Petr.* I, 10 ff.; *Hebr.* XI, 33). —

Daraus folgt indessen nichts weiter, als dafs das Buch als Bestandteil des jüdischen Kanons anerkannt und viel gelesen wurde; die einzelnen Zweifel, welche schon früh auftreten, haben mehr Bedeutung als eine Übereinstimmung, welche nicht die Folge einer genauen und ausdrücklichen Untersuchung war, sondern eines Mangels an Kritik[8]);

IV. die Erzählung des Flavius Josephus (*Arch. Jud.* XI, 8 § 5) — welche aber höchst unwahrscheinlich ist und nur beweist, dafs die Echtheit des *Daniel* anerkannt war, als die Sage von dem Besuche Alexanders zu Jerusalem entstand oder sich weiter entwickelte[9]);

V. 1 *Makk.* II, 59, 60 — woraus indessen nur folgt, dafs der Geschichtsschreiber (nach 106 v. Chr.) das Buch *Daniel* kannte[10]);

VI. die griechische Übersetzung des Alten Testaments, insbesondere des Buches *Daniel* selbst: als nach den Vertretern der Unechtheit das Buch noch nicht existierte, war es bereits ins Griechische übersetzt und von dem Übersetzer mit vielen Zusätzen versehen worden; auch in der Übersetzung von *Deut.* XXXII, 8; *Jes.* XXX, 4 schimmert etwas von Bekanntschaft mit seinem Inhalt durch. — Indes ist letzteres ebensowenig beweisbar als das hohe Alter der griechischen Übersetzung des Buches *Daniel*; die darin aufgenommenen Fabeln beruhen nicht auf Überlieferung und können schon sehr bald nach dem Jahre 165 v. Chr. erdacht worden sein[11]).

[6]) Man vergl. Hengstenberg I, 237—303; Hävernick, *Einl.* II, 2 S. 452—63; Keil, *Einl.* § 133 N. 2, 3; Zündel, S. 172 ff. — und gegen sie die schon mehrmals genannten Abhandlungen und Kommentare.

[7]) Man war besonders früher gewohnt, sich auf die Geschichte des Kanons zu berufen, als ob dieselbe ebenso genau gekannt wie fest verbürgt wäre. Aber weder das eine, noch das andere ist der Fall. Dafs Esra diesen Kanon abgeschlossen haben sollte, widerspricht nicht nur einer ganzen Reihe von historischen Thatsachen, sondern stützt sich nicht einmal auf die Überlieferung. Später, in der *Geschichte der Sammlung der Bücher des A. T.*, wird dies geflissentlich dargelegt werden. Auf Grund von 2 *Makk.* II, 13 darf man annehmen, dafs Nehemia begonnen hat mit der Zusammenstellung einer Sammlung prophetischer Schriften. durch wen sie auch angelegt sein mag, im Jahre 165 v. Chr. wird sie wohl abgeschlossen gewesen sein; doch ist das Buch *Daniel* nicht darin aufgenommen worden. Nehemias Bibliothek, welche an obiger Stelle erwähnt wird, kann noch mehr enthalten haben, z. B. eine gewisse Anzahl von Psalmen. Wer aber giebt uns das Recht, sie mit unserm gegenwärtigen A. Testament zu identifizieren? Der Enkel des Jesus ben Sirach kennt ohne Zweifel (nach 132 v. Chr.) „die übrigen nationalen Schriften“ aufser dem Gesetz und den Propheten: wer verbürgt uns aber, dafs sie damals gerade so zahlreich waren wie jetzt? Übrigens kann er das Buch *Daniel* zu der heiligen Litteratur gerechnet haben. denn es waren, als er schrieb, seit der Entstehung des Buches, dem sofort seine Anerkennung folgte, 33 oder mehr Jahre verlaufen.

[8]) Auch hier gilt, was S. 98 f. bemerkt wurde. Es braucht kaum wieder daran erinnert zu werden, dafs das dogmatische Ansehen in einer historischen Untersuchung nicht gelten darf. Für unseren Zweck ist es demnach ganz gleichgültig, ob die Worte *ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω*, *Matth.* XXIV, 15, Jesu oder dem Evangelisten zugeschrieben werden müssen. Wenn *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* (*Dan.* IX, 27) an dieser Stelle näher bezeichnet wird als *τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου*, so geschieht dies nur zur Verdeutlichung und keineswegs mit der Absicht, die Kanonizität des Buches oder die prophetische Würde Daniels ausdrücklich zu erhärten.

Aus Origenes *c. Cels.* VII, 7 geht hervor, dafs Celsus die Glaubwürdigkeit des Buches *Daniel* in Zweifel gezogen hat; aus Hieronymus (*Prooemium in Dan.*), dafs Porphyrius im 12. seiner 15 Bücher wider die christliche Religion die Echtheit des *Daniel* nicht nur bezweifelte, sondern sogar ausdrücklich zu beweisen suchte, dafs es unter Antiochius Epiphanes geschrieben sei und zum grofsen Teil *vaticina ex eventu* enthielt. Dieser seiner Behauptung wurde nicht nur seitens dieses Kirchenvaters, sondern auch seitens Eusebius von Cäsarea, Methodius und Apollinaris widersprochen. Wenn noch Hengstenberg (III, 1 ff.) die Gesinnung dieser ersten Gegner des Daniel gegen das Christentum als einen kräftigen Beweis gegen die Wahrheit ihrer Behauptung anführt, so vergifst er, dafs das wahre Christentum nichts zu thun hat mit der Frage nach dem Alter eines der biblischen Bücher, und dafs es dem Christen geziemt, auch von seinen Gegnern zu lernen.

[9]) Die Frage, ob Alexander der Grofse wirklich Jerusalem und den Tempel besucht hat, braucht hier nicht beantwortet zu werden. Auch diejenigen, welche den Besuch für historisch halten, werden erkennen, dafs die Erzählung des Josephus die Tendenz verrät, die Juden zu verherrlichen und der Majestät des Judengottes durch den macedonischen König huldigen zu lassen. Wie man der Erwähnung des Buches *Daniel* irgendwelche Bedeutung beilegen kann, ist rätselhaft. Als Alexander im Tempel war, soll man ihm das Buch des Daniel gezeigt haben, in welchem dieser vorhersagte, dafs einer der Griechen das Reich der Perser zerstören werde. Man mufs ihm demnach Kap. VIII oder Kap. XI, 3 ff. vorgelegt und erklärt haben. Kann ein Israelit das gewagt haben? oder mufs man zugleich annehmen, dafs Alexander nicht mehr mitgeteilt worden sei als nur die Thatsache seines Auftretens mit Verschweigung der Prophetieen über die Verteilung seines Reiches? Wozu aber dann das Zeigen des Buches? Würde Alexander, wenn ihm wirklich eine so seltsame Prophezeiung bekannt geworden wäre, sie einfach angehört und keine weitere Untersuchung angestellt haben? — Das ist in der That klar, dafs über die Rolle, welche die Prophetieen Daniels hier spielen, nicht anders geurteilt werden kann als über die von *Jes.* XL. ff. in der Parallelstelle, *Arch. Jud.* XI, 1 § 1, 2 (oben S. 98 ff.).

[10]) Dafs das erste Buch der Makkabäer erst nach dem Todesjahre des Johannes Hyrkanus geschrieben ist, geht aus Kap. XVI, 24 hervor. Man wird wohl nicht annehmen wollen, dafs die Ansprache des sterbenden Mattathias sofort aufgezeichnet worden sei; sie kann nur eine freie Komposition des Geschichtsschreibers sein; aber dann beweist sie auch nichts mehr, als dafs dieser das Buch *Daniel* kannte und — mit Recht — einsah, dafs die Erzählungen des Buches sich vorzüglich eigneten, die frommen Juden anzufeuern und zu trösten. Für diesen Zweck waren sie ja geschrieben worden (§ 90).

[11]) Der Beweis für die Echtheit des Buches *Daniel*, welchen man LXX entnimmt, würde in der That völlig entscheidend sein, wenn die Prämissen, worauf er sich stützt, etwas mehr als bloſse und teilweise sehr unwahrscheinliche Hypothesen wären. Die griechische Übersetzung des Buches *Daniel*, so sagt man, ist während der Makkabäer-Zeit entstanden, denn 1) der Übersetzer des ersten Buches der Makkabäer kennt und gebraucht sie (was indessen nur beweist, daſs die griechische Übersetzung im ersten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung vorhanden war); 2) sie ist voll von Anspielungen auf die Verfolgung durch Antiochus Epiphanes (vgl. Kap. IX, 24 ff.; X, 1; XI, 30, 33) und muſs darum wohl unter dem frischen Eindruck dieser Ereignisse geschrieben worden sein. (Warum? Man lese doch die citierten Stellen und überzeuge sich, ob da wirklich eine so genaue Kenntnis der Verfolgungszeit zu Tage tritt, daſs der Übersetzer Zeitgenosse gewesen sein müſste. Die Erinnerung an die That des Popilius Laenas, Kap. XI, 33, wird doch in Egypten nicht sofort erloschen sein!); 3) sie trägt deutliche Spuren einer Zusammenstellung von verschiedenen bereits vorhandenen Übersetzungen, welche demnach — insofern die spätere Komposition bereits ziemlich alt war — schon sehr früh aufgezeichnet sein müssen. (So Zündel S. 176 ff., welcher sich auf Kap. IX, 24—27 beruft. Wirklich sind hier einzelne Teile des hebräischen Textes zweimal übersetzt worden. Aber diese Erscheinung zeigt sich auch anderwärts in der LXX und beweist höchstens, daſs der ursprüngliche Text durch allerlei Glossen u. s. w. verunreinigt worden ist. Wie will man denn beweisen, daſs eine von den zwei parallelen Übersetzungen älter ist als die Übersetzung des ganzen Buches? Sie kann ja ebenso gut viel jünger sein? Was bewiesen werden soll, ist auch hier wiederum als bewiesen angenommen); 4) die apokryphen Zusätze, welche man nicht später ansetzen kann als die Übersetzung selbst, weichen so sehr von dem kanonischen Buche ab, daſs sie erst „viele Menschengeschlechter“ später als dieses Buch geschrieben sein können. (So vor allem Zündel S. 182 ff., welcher gut gethan haben würde, wenn er von den Bemerkungen von Fritzsche, *Handb. zu den Apokr.* I, 111—122, Notiz genommen hätte, worin die meisten seiner Behauptungen bereits im voraus widerlegt sind. Bei der Bestimmung des Alters der Zusätze darf man nicht vergessen, daſs sie ursprünglich griechisch geschrieben und also sicherlich in Egypten entstanden sind; dass sie, wenigstens höchst wahrscheinlich, nicht auf Überlieferung beruhen, sondern reine Dichtung enthalten; daſs wir also gar kein Recht haben, ihre Abweichungen von dem kanonischen Buche nur aus ihrem späteren Ursprung zu erklären und dann noch wohl „viele Menschengeschlechter“ zwischen beide einzuschalten.) — Aus *Deut.* XXXII, 8 (LXX) folgt in keinem Fall mehr, als daſs der Autor des *Daniel*, wenn er jedem Volke seinen Schutzengel giebt, den Volksglauben ausdrückt (oben N. 2). *Jes.* XXX, 4 (LXX) hat weder mit den Schutzengeln, noch mit dem Buche *Daniel* etwas gemein.

Es ist im übrigen eine bekannte Sache, daſs die alte alexandrinische Übersetzung des Buches *Daniel* wegen ihrer Abweichungen vom Grundtext allmählich in der christlichen Kirche auſser Gebrauch gekommen und durch die Übersetzung des Theodotion verdrängt worden ist; in den Ausgaben der LXX findet sich der letztere. Lange Zeit hindurch meinte man sogar, daſs die ursprüngliche Übersetzung des Daniel verloren gegangen sei, doch ist sie im vorigen Jahrhundert zu Rom in einem Manuskript der Bibliotheca Chisiana wieder-

gefunden und seitdem neu herausgegeben worden von Simon de Magistris (1772); J. D. Michaelis (1773, 1774); C. Segaar (1775); H. A. Hahn (1845); C. Tischendorf (1856). Vgl. die Ausgabe der syrischen hexaplarischen Übersetzung von Caj. Bugati (1788), welche auch Hahn benutzt hat.

Dagegen hat man sich mit Unrecht gegen die Echtheit des Buches berufen auf

1) das Stillschweigen Jesu ben Sirach über Daniel. Es ist in der That schwer, davon Rechenschaft zu geben — und nicht weniger von dem Stillschweigen des Deutero-Jesaja und andrer Schriftsteller, welche in oder nach dem Exil blühten — wenn Daniel die seltsamen Schicksale gehabt und so wichtige Prophetieen hinterlassen hätte, wie in dem nach ihm benannten Buche aufgezeichnet sind [12]);

2) seine Stellung im dritten Teil des Alten Testaments. Sie erklärt sich nämlich weder aus der vermeintlichen Verschiedenheit des Propheten von dem Staatsbeamten Daniel, noch aus dem gemischten, teils historischen, teils prophetischen, Inhalt des Buches, sondern nur aus seinem späteren Ursprung, welcher die Aufnahme in die damals schon abgeschlossene Sammlung der prophetischen Schriften unmöglich machte [13]).

[12]) In Kap. XLIV ff. singt Jesus ben Sirach das Lob der Ahnen. So kommt Kap. XLVIII, 20—25 Jesaja zur Sprache, Kap. XLIX, 6 f. Jeremia, Vs. 8—10 Ezechiel, Vs. 10*a* die zwölf kleinen Propheten, ferner noch Serubbabel, Josua, Nehemia (Vs. 11—13). Daniel wird überhaupt nicht genannt. Wären seine Schicksale und Prophetieen dem Dichter bekannt gewesen, so würde er sie wohl nicht stillschweigend übergangen haben. Man führt dagegen an, dafs er vielleicht — wenn nämlich Kap. XLVIII, 10*a* unecht ist — die zwölf kleinen Propheten, aber sicherlich auch nicht Esra erwähnt — woraus doch niemand schliefsen wird, dafs die nach ihm genannten Bücher ihm unbekannt waren. Sicherlich nicht! Was er über Serubbabel und Josua sagt, beweist, dafs er das Buch *Esra* kannte; warum er *Esra* selbst nicht nennt, ist ungewifs, aber doch wohl zu erklären. Die ganze nachexilische Zeit wird kurz abgehandelt, und in den wenigen Versen, welche ihr gewidmet sind, steht der Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels im Vordergrund, woran Esra nicht mitgewirkt hatte. Überdies kann der jüdische Weise seine Gründe gehabt haben, Esra, den Vater der Schriftgelehrten, weniger hoch zu stellen, als er in späteren Jahrhunderten gestellt wurde. Vgl. Kuenen, *GvI* II, 304—306. Aber wie dem auch sei: das Stillschweigen Jesu ben Sirach über Daniel bleibt bemerkenswert und ein so kräftiges Zeugnis wider die Authentie des Buches, als ein *argumentum e silentio* überhaupt nur sein kann. — So auch das Schweigen Deutero-Jesajas und seiner Zeitgenossen, der Propheten nach dem Exil, des Chronikaschreibers u. s. w. Wer sich den Eindruck, welchen Daniels Schicksale und Prophetieen in ihrer Art machen mufsten, lebendig vergegenwärtigt, mufs es für unerklärlich halten, dafs nirgends eine Spur davon sich

findet. Es ist, als ob der Autor des *Daniel* dieses Bedenken gegen den exilischen Ursprung des Buches schon im voraus hat widerlegen wollen, wenn er Kap. VIII, 26; XII, 4, 9 den Befehl des Engels mitteilt, „diese Worte zuzuschliefsen und dieses Buch zu versiegeln bis zur Zeit des Endes“. So will er erklären — aber erklärt in der That nicht — warum vor der Periode der Verfolgung niemand jemals ein Buch *Daniel* gesehen oder davon gehört hatte. Wir können daraus nichts anderes schliefsen, als dafs es vor dieser Zeit noch nicht existierte.

[13]) Die Einteilung des Alten Testamentes in die drei Teile: *Gesetz*, *Propheten*, *Schriften* wird später in der *Gesch. der Sammlung der Bücher des Alten Testamentes* erklärt werden. Wenn das Buch *Daniel* bereits unter der Regierung des Cyrus (c. 529 v. Chr.) geschrieben wäre, so würden höchst wahrscheinlich die Sammler der prophetischen Bücher ihm in dieser Sammlung einen Platz angewiesen haben. Denn wegen der darin vorkommenden Geschichtserzählungen brauchten sie es nicht auszuschliefsen, wie das Buch *Jona* bezeugt. Dafs ihm später ein geringerer Grad von Inspiration zuerkannt wurde, dafs man meinte, es sei nicht „durch den Geist der Prophetie“ (רוּחַ הַנְּבוּאָה), sondern durch „den heiligen Geist“ (רוּחַ הַקֹּדֶשׁ) eingegeben, ist nicht die Ursache, sondern eine Folge seiner Stellung unter den „Schriften“. Die Unterscheidung zwischen Seher und Propheten, zwischen dem *donum* und dem *munus propheticum* ist ganz willkürlich; in keinem Fall kann ihr ein so hohes Alter zuerkannt werden, dafs sie von der Aufnahme des Buches *Daniel* unter die „Schriften“ und nicht unter die „Propheten“ Rechenschaft ablegen würde. Dies alles soll später ausführlich nachgewiesen werden. Vorläufig behaupten wir, dafs der dem Buche *Daniel* angewiesene Platz eine sehr starke Präsumption für seine spätere Entstehung liefert.

§ 92. Endresultat der Untersuchung über das Buch Daniel.

Die Resultate der in § 87—91 angestellten Untersuchung lassen sich in direkte Verbindung bringen mit dem, was uns über die Zeit der Verfolgung der treuen Juden unter Antiochus Epiphanes bekannt ist, und es zeigt sich, dafs sie damit völlig harmonieren. Die Hoffnung auf Israels zukünftige Erhebung war von den Frommen in den Jahrhunderten nach der Rückkehr aus dem Exil stets festgehalten worden trotz des Protestes der Wirklichkeit, welche auf ein unabhängiges Volkstum keinerlei Aussicht zu eröffnen schien. Wann und wie diese Hoffnung sich verwirklichen würde, blieb indessen für den Gläubigen zweifelhaft, denn wenn auch einmal durch Unglück und Unterdrückung bei diesem oder jenem die Erwartung erweckt wurde, dafs Jahwe nun bald dazwischentreten werde, um sein Volk zu retten und seine Feinde zu vernichten, so folgte alsbald bittere Enttäuschung, und der Anbruch der Heilszeit schien wieder in ferne Zukunft verschoben zu sein. Als aber Antiochus Epiphanes sich in die jüdischen Bürgerkriege

mischte, die Vertreter der griechischen Bildung begünstigte und, von diesen angefeuert, die Ausübung der jüdischen Religion verbot und den Götzendienst gewaltsam einzuführen versuchte, da kam vielen der Gedanke, dafs nun endlich das Sündenmafs der Heiden voll (*Dan.* VIII, 28) und die Not so hoch gestiegen sei, dafs die Erlösung nun nicht länger ausbleiben könne. Einer der Frommen jener Tage fühlte sich dann kurz nach Beginn des Makkabäer-Aufstandes getrieben, diese Überzeugung auszusprechen und so seine Leidensgefährten zu trösten, aber zugleich die Verfolger oder wenigstens ihre jüdischen Helfershelfer ernstlich zu warnen, denn die Erlösung der treuen Jahwediener mufste mit dem Gerichte über ihre Feinde zusammenfallen. Einige Jahrhunderte früher würde ein Israelit, der mit solchen Gedanken erfüllt gewesen wäre, öffentlich als Prophet aufgetreten sein. Aber im Jahre 165 v. Chr. hatte sich schon längst die Überzeugung festgesetzt, dafs die Zeit der Propheten vorbei sei (vgl. *Ps.* LXXIV, 9; 1 *Makk.* IV, 46; IX, 27; XIV, 41). So mufste denn ein anderer Weg eingeschlagen werden, wenn der beabsichtigte Zweck nicht überhaupt verfehlt werden sollte. In Israel bewahrte man noch die Erinnerung an Daniel, der wegen seiner Frömmigkeit und Weisheit hoch gerühmt wurde, oder sogar als Lehrer bekannt war. Vielleicht war er einer der Exulanten aus dem Zehnstämmereich und am assyrischen Hof zu Ninive berühmt geworden; in den Legenden, welche über ihn im Umlauf waren, können seine Sehergabe und seine Schicksale bereits einen wunderbaren Charakter angenommen haben; ja, die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dafs er für den Autor von Prophezeiungen über die Aufeinanderfolge der Weltreiche galt. Aber wie dem auch sei, von den Daten dieser Überlieferung machte der Autor des Buches *Daniel* mit der gröfsten Freiheit Gebrauch. Um desto besser seinen Zweck zu erreichen, versetzte er — vielleicht im Hinblick auf *Esr.* VIII, 2; *Neh.* VIII, 4; X, 3, 7, 24 — den Daniel mit drei anderen, gleich frommen Jünglingen an den Hof des Nebukadnezar und seiner Nachfolger, wo man annehmen konnte, dafs sie ähnlichen Versuchungen ausgesetzt waren, wie die Juden unter Antiochus Epiphanes zu überwinden hatten. Ihre Standhaftigkeit auch unter den drohendsten Gefahren, die ihnen von Jahwe verliehene Hülfe, die Machtlosigkeit der Heiden, welche sich Gott und seinen Dienern widersetzten — wurden von ihm in sechs Schilderungen (*Dan.* I—VI) veranschaulicht. Die Verkündigung der Zukunft, welche schon in Kap. II begonnen hatte, ward in Kap. VII—XII fortgesetzt. Ihre Form wurde bestimmt durch die einmal gewählte Einkleidung: Daniel, der Seher aus der Zeit des Exils, konnte nicht ohne weiteres die Verfolgung des

Antiochus und ihr Ende verkünden; er mufste auch die Hauptereignisse der persischen und griechischen Periode wenigstens berühren. Wirklich geschieht dies in Kap. II, VII—XII, aber so, dafs der Autor seinen eigenen historischen Standpunkt durchblicken läfst und überall zeigt, dafs die Ankündigung des nahenden Endes der Bedrückung und des Beginns einer neuen und besseren Zeit für ihn Hauptsache, ja der eigentliche Zweck seines Schreibens ist[1]).

[1]) Nur einzelne Punkte dieser Skizze bedürfen der Erläuterung. 1) Über die Idee, dafs der Messianischen Zeit ein gewaltiger Ansturm der Heiden gegen Israel unmittelbar vorhergehen werde, vgl. oben § 63. IX und N. 8. Sicherlich lehren *Ezechiel*, *Joel*, *Sach.* XII—XIV und im allgemeinen die eschatologischen Prophetieen etwas anderes als der Verfasser des *Daniel;* doch finden des letzteren Ideen in den älteren Weissagungen, die er eifrig studierte (vgl. *Dan.* IX) einen Anknüpfungspunkt. 2) Die Behauptung, dafs die Makkabäerzeit keine Propheten, wohl aber den Autor des Buches *Daniel* hervorgebracht habe, steht keineswegs mit sich selbst in Widerspruch. Das eigenartige Kennzeichen des Propheten ist der Enthusiasmus, das Bewusstsein unmittelbarer Gemeinschaft mit Jahwe, der ihn gesandt hat. Aber davon zeigt das Buch *Daniel* keine Spur. Der Einkleidung ist grofse, fast könnte man sagen kleinliche Sorgfalt gewidmet: es ist ein Produkt des Nachdenkens, des Studiums und der Berechnung — dies letzte Wort im eigentlichsten Sinne genommen (*Dan.* IX, 24—27). Der Autor war ohne Zweifel überzeugt von der Wahrheit seiner Erwartungen, aber nicht auf Grund ihres Zusammenhanges mit seinem ganzen religiösen Leben, sondern vielmehr wegen ihrer Übereinstimmung mit „den (heiligen) Schriften", auf die er selbst einmal verweist (*Dan.* IX, 2). Der Gedanke, dafs er ein Prophet war und als solcher auftreten mufste, konnte also bei dem Verfasser gar nicht entstehen. Dazu kommt, dafs man sich die prophetische Inspiration damals schon sehr mechanisch vorstellte (vgl. das Buch *Jona*) und damit die Möglichkeit, dafs Propheten aufstanden, wenn nicht zu nichte gemacht, so doch sehr schwach geworden war. 3) Das Verhältnis zwischen *Ez.* XIV, 14, 20; XXVIII, 3 und dem Buche *Daniel* wurde bereits § 61 N. 13 besprochen. Wir folgern aus diesen Stellen, dafs der Ruhm Daniels, als eines weisen und frommen Mannes, schon zur Zeit des Ezechiel, sicherlich aber auch später unter den Juden sehr verbreitet war. Der Autor unseres Buches hat demnach seine Hauptperson und die beiden ihn kennzeichnenden Eigenschaften der Überlieferung entlehnt. Entlehnte er ihr auch noch mehr? Wohl nicht, wie a. a. O. bereits bemerkt wurde, den Aufenthalt Daniels am Hofe Nebukadnezars, aber doch vielleicht noch diesen oder jenen Zug seiner Erzählung. So wird Daniel bereits in der Überlieferung ein Exulant gewesen sein, aber dann — wie aus *Ez.* XIV und XXVIII geschlossen werden darf — ein Exulant aus dem Reiche Israel, welcher in Assyrien sich einen Namen gemacht hatte. So Ewald, *PdAB.*[2] III, 312 ff., mit dem Bunsen, *Gott in der Gesch.* I, 515 ff. übereinstimmt. Zur Empfehlung dieser Hypothese berufen beide sich auf Kap. II, VII, die vier aufeinanderfolgenden Monarchieen; vgl. § 90 N. 3. Man gewinnt also in betreff des Ursprungs des Buches folgende Vorstellung: Daniel war unter den Exulanten in Assyrien und später auch in Babylonien berühmt geworden; nach der Rückkehr

ins Vaterland, im Jahre 536 und 457 v. Chr., lebte er in der Vorstellung der Juden fort, und es knüpften sich an seinen Namen allerlei Erzählungen, vielleicht auch Prophezeiungen. So konnte bei dem Verfasser unseres Buches der Gedanke entstehen, die Lebensgeschichte dieser Person nach den Bedürfnissen seiner Zeit zu bearbeiten und ihm die Erwartungen hinsichtlich der Zukunft in den Mund zu legen, welche bei seinen Zeitgenossen Eingang finden sollten. — Wir geben gerne zu, dafs diese Hypothesen auf nichts weiter als auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen können: nur das negative Resultat unserer Untersuchung steht fest; die positive Vorstellung von der Genesis des Buches mufs bei dem Mangel an historischen Auskünften immer mehr oder weniger unsicher bleiben. 4) Es würde an und für sich keine Aufmerksamkeit verdienen dafs unter den Priestern, welche mit Esra nach Judäa zogen, einer mit Namen Daniel sich befindet (*Esra* VIII. 2; *Neh.* X, 7), wenn nicht auch ein Misael (*Neh.* VIII, 4), Asarja (X, 3) und Hananja (X, 24) unter Esras Zeitgenossen angetroffen und in ein und derselben Erzählung (*Neh.* VIII—X) erwähnt würden. Es liegt nun wenigstens nahe, zu vermuten, dafs die drei letztgenannten Namen dem Abschnitt, in welchem auch Daniel vorkam (*Neh.* X, 7), entnommen sind. Auch hier haben wir keine Gewifsheit. Aber das wenige, was uns (*Dan.* I, III) über Misael, Asarja und Hananja erzählt wird, ist nicht derartig, dafs ihre wirkliche Existenz dadurch über allen Zweifel erhoben wurde. Die Vermutung Bleeks (*Theol. Zeitschr.* III, 286 ff.; *Einl.*[4] S. 492 f.), dafs der Autor diese seine Personen aus *Neh.* VIII—X übernommen habe, verdient jedenfalls Erwägung. 5) Nachdem wir gesehen haben, weshalb der Autor seine Prophetieen dem Daniel in den Mund legt, und wie wichtig die Gründe waren, welche ihn dazu veranlafsten, erregt es unsere Aufmerksamkeit, dafs Daniel als Autor mehr in den Vordergrund tritt, als nötig ist. Man vgl. die Stellen § 87 N. 4. Was dort als wahrscheinlich zugegeben wurde, kann nun mit Sicherheit ausgesprochen werden: der Nachdruck, mit dem der Danielische Ursprung der Prophetieen behauptet wird, ist ein Beweis, dafs wir es hier nicht mit einer Thatsache, sondern mit einer litterarischen Fiktion zu thun haben. Vgl. auch Kap. VIII, 26; XII, 4, 9 (§ 91 N. 12).

Das Buch *Daniel*, hervorgegangen aus den Nöten der Zeit, entsprach dem vollständig und mufste auf die Zeitgenossen grofsen Einflufs ausüben. Es fehlt uns darüber an historischen Berichten. Dies jedoch steht fest, dafs es bald unter die heiligen Schriften der Juden aufgenommen wurde. Wahrscheinlich hat die vom Verfasser gewählte Einkleidung dazu beigetragen. Aber auch abgesehen davon, mufste sich das Buch empfehlen durch seine Übereinstimmung mit den damaligen Bedürfnissen und Ideen, durch den geheimnisvollen Duft, der darüber ausgebreitet lag, und durch die beginnende Verwirklichung von etlichen seiner Prophetieen, welche die Hoffnung auf ihre vollkommene Erfüllung lebendig erhielt [2]).

[2]) Es ist sehr zu bedauern, dafs unsere Kenntnis der Geschichte der Makkabäerzeit so unvollkommen ist; nicht minder, dafs es uns überhaupt fehlt

an genauen Berichten über die Art und Weise, in welcher der Kanon unter den Juden zustande kam. Demgemäfs befinden wir uns hinsichtlich der oben angeführten Punkte fast ganz in Ungewifsheit. Zur näheren Erläuterung mögen die folgenden Bemerkungen dienen. 1) Wenn das Buch *Daniel* nicht für das Werk eines Propheten des Exils gehalten worden wäre, so würde es wahrscheinlich unter die heiligen Schriften nicht aufgenommen worden sein. Die Sammlung dieser Bücher hatte im Jahre 165 v. Chr. bereits ein so grofses Ansehen erlangt, dafs eine Schrift eines Zeitgenossen damit nicht auf eine Stufe gestellt werden konnte. Aus diesen Gründen ist wahrscheinlich das Sprüchebuch des Jesus ben Sirach nicht kanonisch geworden, obwohl dabei noch andere Gründe mitgesprochen haben können. Die Einkleidung des Buches *Daniel* bildet den Grund dafür, dafs man das Buch nicht ausgeschlossen hat. Natürlich gab es andere Gründe, weshalb man es aufnahm. Welcher Art diese waren ist oben bereits gesagt worden; wir bemerken aber noch, 2) dafs in der That mit Recht von einer teilweisen Erfüllung der Prophetieen des Buches die Rede sein kann. Der Kultus im Tempel zu Jerusalem ist wieder hergestellt, und zwar nach einem ruhmvollen Siege über Lysias, den Statthalter des Königs; Antiochus Epiphanes ist gestorben und, wenn sein Tod auch keineswegs den Charakter eines Gottesgerichtes trug, so sah das Volk darin doch ganz deutlich den Finger Gottes (1. *Makk.* VI, 1—6; 2. *Makk.* IX; I, 13—16). Demgegenüber steht zwar, dafs des Verfassers Zeitbestimmungen dieser Ereignisse sich als nicht genau ergeben (§ 88 N. 4, 12; § 89 N. 16), und dafs die Messianische Zeit nicht unmittelbar darauf anbrach, wie er doch verkündet hatte. Aber das Geheimnisvolle des Buches brachte es zu Wege, dafs die Gläubigen sich selbst mifstrauten, wenn seine Prophetieen zu der Wirklichkeit im Widerspruch standen; sie können sich darob getröstet haben mit der Hoffnung, dafs die ganze Erlösung nur für einige Zeit hinausgeschoben sei und ebenso sicher kommen würde, wie sie ihr Vorspiel — die Tempelerneuerung und den Tod des Tyrannen — hatten erleben dürfen. Man vergesse bei dem allen nicht, dafs das Altertum und zumal das jüdische Altertum seine Stärke anderswo suchte als in der Kritik, und dafs in einer Zeit wie in derjenigen der Makkabäer, wegen seiner günstigen und wegen seiner ungünstigen Vorzeichen, eine ruhige und gemäfsigte Untersuchung nach der Bedeutung und dem Alter des Buches *Daniel* fast unmöglich war.

Weder als historische Schrift, noch als Quelle des echt-israelitischen Prophetismus hat das Buch *Daniel* Wert: der in dieser zwiefachen Hinsicht davon gemachte Gebrauch hat schon viel Verwirrung angerichtet und mufs aufhören, nachdem sich ergeben hat, dafs die Überlieferung hinsichtlich seines Ursprungs der kritischen Untersuchung nicht standhält[8]). Die streng historische Betrachtung schätzt nichtsdestoweniger das Buch *Daniel* hoch, nicht nur wegen des Einflusses, den es bei seiner Entstehung ausgeübt hat, sondern auch 1) als authentische Urkunde der religiösen Ideen und Erwartungen der Juden während der ersten Jahre der Makkabäerzeit; 2) als die erste in einer langen Reihe von jüdischen und christlichen Apokalypsen, welche sich alle in gröfserem

oder geringerem Maſse an *Daniel* anschlieſsen; 3) und vor allem als thatsächlichen Beweis der Glaubensstärke, mit welcher die Juden jener Tage, selbst in der furchtbarsten Verfolgung, an der Treue zu Jahwe und an der groſsartigen Bestimmung Israels als Träger der wahren Religion festhielten [4]).

[3]) Nach dem, was in § 90 über die Erzählungen des Buches *Daniel* gesagt wurde, wird dieses Urteil über seine historische Wertlosigkeit keiner näheren Rechtfertigung bedürfen: die Zeit, welche man daraus kennen lernt, ist die Makkabäische und nicht die des Daniel. Aber auch als Quelle für das israelitische Prophetentum kann das Buch *Daniel* nicht gelten. Schon ergab sich uns, daſs ein groſser Teil der darin vorkommenden Prophezeiungen eigentlich diesen Namen nicht tragen darf. Aber abgesehen davon trägt das Buch verschiedene Kennzeichen, welche uns verbieten, es unter die prophetische Litteratur zu setzen, wie nahe es ihr auch kommen mag. Man ist gewohnt, das Buch *Daniel* eine Apokalypse zu nennen und mit Recht, sofern die Bedeutung dieser Bezeichnung nur richtig festgestellt wird. Der Verfasser der Johanneischen Apokalypse gebraucht diesen Namen (Kap. I, 1), um die Offenbarung betreffs der Zukunft Christi zu bezeichnen, welche ihm zu teil geworden war; darnach ist derselbe allen (jüdischen und christlichen) Schriften beigelegt worden, welche sich mit demselben Gegenstand — kurz gesagt mit den „letzten Dingen“ beschäftigen. Aber ist das nicht auch das Kennzeichen der prophetischen Schriften? In gewissem Sinne, ja, aber — und das ist der Hauptunterschied zwischen Prophetie und Apokalypse — was für den Propheten Mittel ist, wird für den Apokalyptiker Hauptsache: bei dem Propheten steht die Ermahnung und Ermunterung der Zeitgenossen im Vordergrund; die Tendenz aller Prophetie ist ethisch-religiös; die Enthüllung der Zukunft ist nur ein Mittel, und zwar ein höchst wirksames Mittel, dessen sie sich bedient. In der Apokalypse dagegen handelt es sich gerade um die Zukunft; mit ihrer Enthüllung kann die ethische Tendenz gepaart gehen, aber sie ist nicht durchaus erforderlich — wie sie denn auch in dem prophetischen Teile des Buches *Daniel* fehlt. Schon dieser eine Punkt würde genügen, eine ganz scharfe Grenzlinie zwischen der eigentlichen prophetischen Litteratur und den Prophezeiungen unsers Buches zu ziehen. Übrigens hängen mit diesem Hauptkennzeichen noch andere Eigentümlichkeiten zusammen (z. B. die Genauigkeit der Zeitbestimmungen in betreff der Zukunft; der universelle Charakter der Prophezeiungen; die pseudepigraphische Einkleidung u. s. w.), welche aber nicht durchaus erforderlich sind in jeder Apokalypse und in keinem Falle die Hauptsache bilden. Vgl. u. a. Lücke a. a. O. I, 17—39; Hilgenfeld, *Die jüd. Apokalyptik*, S. 1ff.; M. Nicolas, *Des doctr. rel. des Juifs*, p. 266 svv.

[4]) Jeder der drei genannten Punkte erfordert noch einige Erläuterung. 1) Über die Ideen, welche hier besonders in Betracht kommen, vgl. § 91 N. 2—4. 2) Die hauptsächlichsten Apokalypsen auſser dem Buche *Daniel* sind: die Sibyllinischen Bücher; das Buch *Henoch*; das 4. Buch *Esra*; die Wegnahme des Moses; das Buch der Jubiläen (die kleine Genesis, auch: die Apokalypse des Moses); die Offenbarung des Johannes; die Himmelfahrt und das Gesicht des Propheten Jesaja; die Testamente der 12 Patriarchen; die Apokalypse des

Commodianus, Kap. XXIV und XXV des Hermetischen Dialoges *Asklepios* (vgl. über diese beiden Apokalypsen Rovers, *ThT.* XX, 457—472; XXII, 193—204). Die Litteratur über diese Schriften ist sehr ausgedehnt; die Untersuchung nach dem Alter etlicher ist noch nicht geschlossen. Für unsern Zweck genügt es, durch eine einfache Aufzählung der Titel den Umfang dieser apokalyptischen Litteratur hervortreten zu lassen. Ihre Verwandtschaft mit dem Buche *Daniel* wird allgemein anerkannt. Sie liefert den Beweis, dafs in den Jahrhunderten unmittelbar vor und nach der Entstehung der christlichen Religion das Bedürfnis, welchem solche Schriften entsprechen wollen, allgemein und tief empfunden wurde. Die meisten dieser Produkte sind ebenso wie das Buch *Daniel* Pseudepigrapha und geben uns damit eine Analogie, welche wir bei der Beurteilung des Buches zu berücksichtigen haben. 3) Es würde Mangel an historischem Sinn verraten, wenn man mit Rücksicht auf den pseudepigraphischen Charakter des Buches *Daniel* seinen Wert als Produkt des religiösen Glaubens verkennen oder weniger tief anschlagen wollte. Auch hier gelten die Bemerkungen, welche bereits mehrmals im Lauf unsrer Untersuchung bei einigen prophetischen Stücken gemacht wurden: nicht nach unsern Begriffen von Wahrheit und Treue, sondern nach denjenigen der Zeitgenossen mufs die litterarische Form der Schriften des Altertums beurteilt werden. Wir brauchen demnach nicht zurückzuhalten mit unsrer Zustimmung zu dem, was über den religiösen Wert des Buches *Daniel* u. a. von Lücke a. a. O. I. 40 ff.; Ewald, *G. d. V. J.* IV, 344 ff.; Bunsen, *Gott in der Gesch.* I, 536 ff. bemerkt wurde.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.



Aus Otto Schulze's Verlag in Leipzig ging in den [illegible]

Historisch-kritische Einleitung

in die

Bücher des alten Testaments

hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung

von

Dr. A. Kuenen,

Professor zu Leiden.

Autorisirte deutsche Ausgabe

von

Prof. Dr. Th. Weber (†).

Erster Theil. Erstes Stück.

Die Entstehung des Hexateuch. 21 Bogen. Gr. 8. Preis M. [illegible]

In meinem Verlage erschienen:

Erster Theil. Zweites Stück.

Die Bücher der Richter, Samuelis und der Könige. Die Bücher der Chronik und Esra Nehemia. 1890. 11½ Bogen. Gr. 8. Preis M. [illegible]

Der Paulinismus.

Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie

von

Otto Pfleiderer.

Dr. u. Prof. der Theologie an der Universität zu Berlin.

Zweite, verbesserte Auflage.

1890. IV, 538 S. Gr. 8. Preis M. 10.—

Hilgenfeld, Adolf, historisch-kritische Einleitung in das neue Testament. 1875. M. 12.—

— — **Hermae Pastor.** Veterem latinam interpretationem e codicibus ed. [illegible] 1873. M. 4.—

— — **Messias Judaeorum,** libris eorum paulo ante et paulo post Christum [illegible] conscriptis illustr. Gr. 8. 1869. M. 11.—

— — **Die Ketzergeschichte des Urchristenthums,** urkundlich dargestellt. [illegible] 1882. M. 12.—

— — **Judenthum und Judenchristenthum.** Eine Nachlese zu der „Ketzergeschichte des Urchristenthums". Gr. 8. 1886. M. 2.40.

Rönsch, H., Das neue Testament Tertullian's. Aus den Schriften des Letzteren möglichst vollständig reconstruirt, mit [illegible] und Anmerkungen textkritischen und sprachlichen Inhalts. Gr. 8. 1871. M. [illegible]

— — **Das Buch der Jubiläen oder: Die kleine Genesis.** Unter [illegible] des revidirten Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen Fragmente, [illegible] einer von Dr. August Dillmann aus zwei äthiopischen Handschr. [illegible] lateinischen Übertragung erläutert, untersucht und mit Unterstützung der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen herausgegeben. Gr. 8. [illegible] M. 14.—

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. In Verbindung mit [illegible] Gelehrten herausgegeben von Prof. Dr. A. Hilgenfeld. XXXV. [illegible] 4 Hefte. 1892. M. 12.— (Heft 1 u. 2 bereits erschienen.)

Leipzig. **O. R. Reisland.**

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Historisch-kritische Einleitung

in die

Bücher des Alten Testaments

hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung

von

A. Kuenen,
weiland Professor zu Leiden,

herausgegeben

von

J. C. Matthes,
Professor zu Amsterdam.

Autorisierte deutsche Übersetzung

von

C. Th. Müller.

Dritter Teil.

Die poetischen Bücher.

Erstes Stück.

Die Poesie und die gnomischen Schriften.

Leipzig,
O. R. Reisland.
1894.



Historisch-kritische Einleitung

in die

Bücher des Alten Testaments

hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung

von

A. Kuenen,

weiland Professor zu Leiden,

herausgegeben

von

J. C. Matthes,

Professor zu Amsterdam.

Autorisierte deutsche Übersetzung

von

C. Th. Müller.

Dritter Teil.

Die poetischen Bücher.

Erstes Stück.

Die Poesie und die gnomischen Schriften.

Leipzig,

O. R. Reisland.

1894.



Vorwort
zur Original-Ausgabe.

Die Hoffnung, dafs Kuenen selbst die zweite Bearbeitung seines *Historisch-Critisch Onderzoek* vollenden und auch den dritten oder letzten Teil noch herausgegeben würde, ist leider durch seinen Tod vereitelt worden. Welch ein grofser Verlust das für die alttestamentliche Wissenschaft ist, braucht nicht bezeugt zu werden. Wir müssen uns freuen, dafs er wenigstens die erste Hälfte dieses Teiles handschriftlich hinterlassen hat, und zwar so, dafs dieselbe ohne bedeutende Änderungen abgedruckt werden konnte. Zwar würde Kuenen, bevor er sie zum Druck gegeben hätte, vielleicht noch einige Kleinigkeiten verändert oder hinzugefügt haben. Da aber das Werk für den Druck fertig lag, und kein anderer thun mochte, was nur von dem Verfasser verlangt oder erwartet werden konnte, so habe ich kein Bedenken getragen, dasselbe fast gerade so herauszugeben, wie ich es vorfand. Nur wo es hochnötig oder von Kuenen selbst angegeben war, erlaubte ich mir eine kleine Abänderung; weniges habe ich selbst hinzugefügt, so z. B. Angaben über die neueste Litteratur.

Wenn Kuenen am Leben geblieben wäre, würde er sicherlich den dritten Teil erst dann herausgegeben haben, wenn er auch die zweite Hälfte desselben vollendet oder wenigstens fast ganz bearbeitet gehabt hätte. Ich glaubte indessen nun, da wir nichts mehr von seiner Hand zu erwarten haben, den Besitzern des Werkes so bald als möglich dasjenige darbieten zu müssen, was der Verfasser selbst noch für den Druck bestimmt hatte, das Letzte und Kostbarste, was er uns hinterlassen hat. Dadurch wird das Verlangen vieler befriedigt werden, und es ist auch das Geschriebene beim Erscheinen noch aktuell, was gerade bei einem Handbuche wie dieses von grofser Bedeutung ist.

Von der zweiten Hälfte des dritten Teils, welcher die lyrische Poesie und die Bildung des jüdischen Kanons behandeln mufs, ist durch Kuenen sehr wenig bearbeitet worden. Für den Druck liegen nur die ersten vier Paragraphen über das Psalmbuch bereit, welche aber natürlich zu dieser Hälfte nicht mehr gehörten. Von den folgenden Paragraphen über die Psalmen fand ich in Skizzen nur die Überschriften und lose Anmerkungen bezüglich des Inhaltes.

Das allerletzte, was Kuenen für sein Buch geschrieben hat, ist ein Exkurs über die „*Partijen in de Psalmen*", worin er besonders nach Anleitung von dem, was Graetz, Schwally und Bacher darüber veröffentlicht haben — die Monographie von Rahlfs hat er nicht mehr gelesen —, eine Untersuchung anstellt in betreff der sogenannten Armen und der *anawîm* und der *anijîm*, welche darin vorkommen.

Betreffend die ferneren Gegenstände (Hoheslied, Klagelieder, Kanon) hinterliefs Kuenen keine Notizen für die Herausgabe. Nur läfst sich einiges darüber in seinen Diktaten für die Vorlesungen der letzten Jahre finden.

Ich hoffe von dem Vorhandenen viel Nutzen zu haben bei der Bearbeitung der zweiten Hälfte dieses Teiles, welche ich nach Wunsch von Kuenens Nachkommen übernommen habe. Dafs es schwer ist, eines anderen Arbeit zu vollenden, wird ein jeder verstehen. Selbst wenn man sein Allerbestes thut, um in dem Geist und Sinn des Verstorbenen zu arbeiten, wird sich doch nur zu sehr die Wahrheit dessen ergeben, dafs, wenn zwei dasselbe thun, dies nicht dasselbe ist. Und ist derjenige, dessen Werk man fortsetzt, ein Mann wie Kuenen, der — wenigstens in unserem Lande — auf diesem Gebiete fürs erste wohl seinesgleichen nicht haben wird, so wird die Aufgabe noch viel schwieriger. Die Pietät hätte mich fast dazu bewogen, diese Arbeit abzulehnen; aber dieselbe Pietät hat mich gedrängt, sie endlich doch zu übernehmen. Es mufs zum wenigsten versucht werden, ob diese zweite Ausgabe in seinem Geiste zu vollenden sein wird. An Eifer und Hingebung wird es mir dabei sicherlich nicht fehlen. Sobald es mir bei meinen vielen Amtsgeschäften möglich sein wird, hoffe ich den zweiten Teil diesem vorliegenden ersten folgen zu lassen.

Zum Schlusse noch ein Wort herzlichen Dankes an meinen Freund Dr. Joh. Dyserink, welcher mir, wie früher Kuenen, bei der Herausgabe wohlwollend zur Seite gestanden hat.

Amsterdam.

J. C. Matthes.



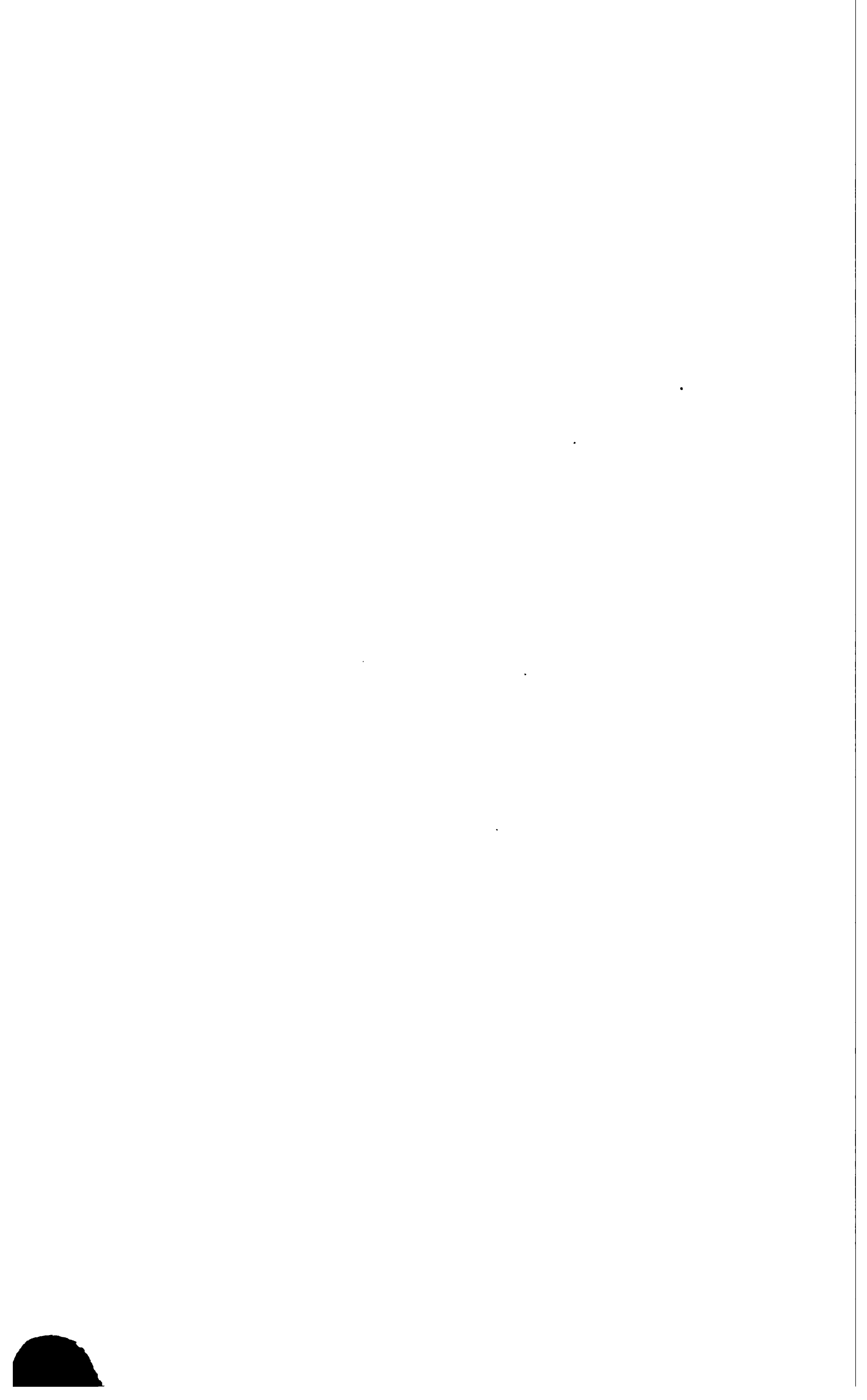
Vorwort
zur deutschen Ausgabe.

Den Forschern des Alten Testaments bietet der Unterzeichnete hiermit den vorletzten Band des *Historisch-Critisch Onderzoek* von Abraham Kuenen in der nach der zweiten, völlig umgearbeiteten, holländischen Ausgabe gefertigten deutschen Übersetzung. Der nun noch fehlende letzte Band, von welchem in dem vorstehenden Vorwort die Rede ist, wird voraussichtlich im Anfang des Jahres 1896 gleichzeitig in holländischer und deutscher Sprache herausgegeben werden.

Auch an dieser Stelle spreche ich Prof. J. C. Matthes in Amsterdam meinen Dank dafür aus, dafs er meine Übersetzung vor der Drucklegung einer sorgfältigen Durchsicht unterzogen hat.

Berlin, im Mai 1894.

C. Th. Müller, P.



Inhalt.

Erster Teil.

Die Entstehung der Bücher des Alten Testaments.

Dritte Abteilung.

Die poetischen Bücher des Alten Testaments.

Zwölftes Hauptstück.

Allgemeines über die poetischen Bücher.

Dreizehntes Hauptstück.

Das Buch der Sprüche.

Vierzehntes Hauptstück.

Das Buch Job.

Fünfzehntes Hauptstück.

Das Buch der Prediger.

Erster Teil.

Die Entstehung der Bücher des Alten Testaments.

Dritte Abteilung.

Die poetischen Bücher des Alten Testaments.

Zwölftes Hauptstück.

Allgemeines über die poetischen Bücher.

Litteratur. Über die israelitische Poesie im allgemeinen können u. a. zu Rate gezogen werden: Roberti Lowth *de sacra poesi Hebraeorum praelectiones* (Oxonii 1753; cum notis et epimetris J. D. Michaelis suis animadversionibus adiectis ed. E. F. C. Rosenmüller; Lips. 1815); J. G. von Herder, *Vom Geist der Ebr. Poesie* (1782; 3. Ausg. von K. W. Justi; 2 Teile; Leipzig, 1825); J. G. Wenrich, *de Poeseos Hebr. atque Arab. origine, indole mutuoque consensu;* Lips. 1843); H. Ewald, siehe unten; E. Reufs, *Hebräische Poesie* in Herzogs *PRE.* [1] V. S. 598—608; [2] S. 671—681; H. Steiner, *Über hebr. Poesie* (Basel 1873). Die Schriften über einzelne Punkte werden in den Anmerkungen zu § 93 f. angeführt werden.

Die sämtlichen poetischen Bücher sind aufser in denjenigen Kommentaren, welche das ganze A. T. umfassen, erklärt in den *Uberiores adnotationes — — in hagiographos V. T. libros* (Hal. 1720—1751). Vol. I enthält die Erklärung der Psalmen von J. H. Michaelis, die der Sprüche von C. B. Michaelis; Vol. II Job und Hohelied von J. H. und die Klagelieder von C. B. Michaelis und Prediger von J. J. Rambach. Ferner sind sie behandelt worden von H. Ewald, *Die Dichter des A. Bundes* (1. Ausg. 1839 ff.). Teil I, 1[2] (Gött. 1866) enthält *Allgemeines über die hebr. Dichtung und über das Psalmenbuch;* I, 2[3] (1866) *Die Psalmen und die Klagelieder;* II[2] (1867) *Die Salomonischen Schriften;* III[2] (1854) *Das Buch Ijob.* Eine Übersetzung mit kurzen Anmerkungen lieferte E. Meier, *Die poet. Bücher des A. T. übersetzt und erläutert* (1854).

§ 93. Die israelitische Poesie und ihre Überbleibsel im Alten Testament.

Zu dem dritten Teil des hebräischen Alten Testamentes (כְּתוּבִים) gehören sechs Schriften, welche man unter dem allgemeinen Namen der

poetischen Bücher zusammenfassen kann: die Psalmen, die Sprüche, Job, das Hohelied, die Klagelieder, der Prediger[1]). Aufserdem finden sich in den historischen und prophetischen Büchern des Alten Testaments viele poetische Stücke von gröfserem oder kleinerem Umfange, worauf bei der Untersuchung des Ursprungs und Charakters der israelitischen Poesie geachtet werden mufs[2]).

[1]) In dieser Reihenfolge stehen sie in der hebräischen Bibel, nur dafs das Buch *Ruth* zwischen das Hohelied und die Klagelieder gestellt worden ist. In den alten Übersetzungen sind die Bücher bekanntlich anders geordnet (vgl Teil I, 3 f.) und gehören sogar die Klagelieder, die man dem *Jeremia* zuwies, zu einem anderen Teile, nämlich zu den prophetischen Schriften. — Die poetische Accentuation, welche nicht unbedeutend von der prosaischen abweicht (vgl. S. Baer in Delitzsch, *Commentar über den Psalter* II, 477—512, und kurzgefafster in seiner Ausgabe der Psalmen Lips. 1880 p. IX—XII; W. Wickes. טעמי אמת, *a treatise on the accentuation of the three so called poet. books of the O. T.* Oxford, 1881) ist nur in den Büchern אמת (d. h. תהלים, Psalmen, משלים, Sprüche; איוב, Job) eingeführt. Doch gehören auch das Hohelied und die Klagelieder unzweifelhaft zu den dichterischen Büchern, und es kann in gewissem Sinne auch der Prediger dazu gerechnet werden, schon allein wegen seiner Verwandtschaft mit den Sprüchen und Job, mit denen das Buch manchmal zu einer einzigen Klasse, der der didaktischen Schriften, vereinigt wird.

[2]) Es sei hier eine vollständige Liste dieser poetischen Stücke gegeben: diejenigen, welche auf der Grenze stehen zwischen erhabener Prosa und Poesie, sind in Klammern beigefügt: *Gen.* IV, 23, 24; (XXVII, 27—29; 39, 40); XLIX, 1—27; *Ex.* XV, 1—19, 21 (*Num.* X, 35, 36); XXI, 14, 15, 17, 18, 27—30; XXIII, 7—10, 18—24; XXIV, 3—9, 15—24; *Deut.* XXXII, 1—43; XXXIII; *Jos.* X, 12, 13; *Richt.* V (IX, 8—15); XIV, 14, 18; XVI, 23, 24; 1 *Sam.* II, 1—10; XVIII, 7; 2 *Sam.* I, 19—27; III, 33, 34; XXII [= *Ps.* XVIII]; XXIII, 1—7; 1 *Chron.* XVI, 8—36 [= *Ps.* CV, 1—15; XCVI; CVI, 1; 47, 48]; *Jes.* XII; XXIII, 16; XXVI, 1 ff.; XXXVIII, 9—20; *Jon.* II; *Hab.* III. Auf einzelne dieser Stellen kommen wir unten (Nr. 5) zurück.

Die Behauptung, dafs die Poesie in Israel ausschliefslich einen religiösen Charakter getragen habe und darum als eine Frucht der Religion betrachtet werden müsse[3]), ist höchst einseitig, ja völlig unhaltbar. Schon an und für sich ist es sehr unwahrscheinlich, dafs die israelitische Nation in dieser Hinsicht unter den alten Völkern eine Ausnahmestellung sollte eingenommen haben. Das Alte Testament enthält nicht die ganze israelitische Litteratur, sondern nur diejenigen Schriften, welchen von seiten der Sammler ein religiöser Charakter zuerkannt wurde: die darin aufgenommenen dichterischen Bücher und Abschnitte können daher nicht als Mafsstab dessen dienen, was die Poesie im allgemeinen in Israel gewesen ist; doch beweisen bereits das Hohelied[4]) und manche andere poetische Stücke, dafs die israelitische Poesie

auch andere als religiöse Gegenstände behandelte. Überdies aber geht aus zahlreichen Winken und Andeutungen hervor, dafs die Poesie bereits in den frühsten Zeiten, ja gerade damals die natürliche Äufserung des Volksgeistes war und von Anfang an die verschiedenen Seiten des Volkslebens begleitet hat. Der Krieg, das häusliche Leben mit seinen verschiedenartigen Beziehungen, der Tod berühmter Männer, die Liebe, der Wein: alle diese und noch andere Dinge wurden von den Dichtern besungen; die gemeinschaftlichen Feste, sei es häuslicher, sei es mehr allgemeiner Art. wurden mit Gesang, Musik und Tanz gefeiert; die Verschiedenartigkeit der dichterischen Produkte war ebenso grofs, wie die des Lebens selbst. Insofern die Religion hierbei einen hervorragenden Platz einnahm, war natürlich auch die Poesie religiös gefärbt. Indessen liegt es in der Art der Sache, dafs alles, was mit dem Geiste des geläuterten Jahwismus nicht harmonierte, verloren ging, und dafs erst nach der babylonischen Gefangenschaft, als der Jahwismus Volksreligion geworden war, die ganze Poesie davon durchzogen wurde[5]).

[3]) Keil in Hävernicks *Einleit.* III, 1—5.

[4]) Die Rechtfertigung dessen, was hier über das Hohelied und eben zuvor über den Kanon des A. Testaments gesagt wird, folgt in Hauptstück XVIII und in der *Geschichte der Sammlung der Bücher des A. Testaments.*

[5]) Es ist schon bemerkenswert, dafs die Erfindung der Zither und der Schalmei, *Gen.* IV, 21, in die mythische Zeit gelegt wird und dafs sie *Jubal*, dem Vollbruder von *Jabal*, „dem Vater derer, die in Zelten wohneten, und der Viehbesitzer“ (V. 20) zugeschrieben wird. Wird also der Musik und zugleich dem Gesang ein sehr hohes Alter zuerkannt, so tritt ganz in Übereinstimmung damit *Gen.* IV, 23 f. *Lamech*, der Vater von *Jabal* und *Jubal*, als Dichter auf. Indessen ist das Gedicht, welches ihm dort in den Mund gelegt wird, reinhebräisch, und der Ausdruck des Selbstbewufstseins eines Helden, der sich um seiner tapferen Thaten willen preist und die Stärke seiner Rüstung rühmt, wie *Simsons* Herzenserguſs, *Richt.* XV, 16.

Wie nun die Helden selbst als Dichter auftraten, so wurden ihre Waffenthaten von dem Volke besungen, 1 *Sam.* XVIII, 7; *Richt.* V, 29 f. Die Zahl solcher Lieder mufs ziemlich beträchtlich gewesen sein, wenigstens wenn sie vornehmlich die beiden Sammlungen „Buch der Kriege Jahwes“ (*Num.* XXI, 14) und „Buch des Redlichen“ (*Jos.* X, 13; 2 *Sam.* 1, 18) bildeten, wie wir aus den davon mitgeteilten Fragmenten (a. a. OO.) schliefsen dürfen (vgl. noch *Num.* XXI, 27—30; *Richt.* V). Sicherlich waren es auch in erster Linie die Tapferen, die im Kampfe für das Vaterland Gefallenen oder auf eine andere Weise Umgekommenen, welche in den Klageliedern gerühmt wurden (2 *Sam.* I, 19—27; III, 33 f.; 2 *Chron.* XXXV, 25). Alles, was wir bisher anführten, betrifft die Poesie in ihrer Beziehung zu dem öffentlichen Leben. Aber auch in dem Familienkreise nahm sie eine wichtige Stelle ein. Die Hochzeitsfeste wurden durch Musik und Gesang (*Jer.* VII, 34; XXV, 10; 1 *Makk.* IX, 39) oder durch

geistvolles und dichterisches Spiel (*Richt.* XIV, 14, 18) belebt und verschönt. Die Ernte, die Weinlese, das Scheren der Schafe gab Veranlassung zu fröhlichen Zusammenkünften und Mahlzeiten (*Richt.* IX, 27; 1 *Sam.* XXV; *Jes.* IX, 2; XVI, 10), bei denen sich wahrscheinlich Sänger und Sängerinnen hören liefsen, ebenso wie in den Palästen der Vornehmen und der Fürsten (2 *Sam.* XIX, 36; *Pred.* II, 8; 1 *Kön.* X, 12). Blutsverwandten und Gästen gab man mit Gesang und Musik das Geleite (*Gen.* XXX, 27). Im allgemeinen waren diese natürlichen Kundgebungen der Freude, ebenso wie der Tanz, sehr gewöhnlich (*Job.* XXI, 11, 12; *Jer.* XXXI, 4; *Klagel.* V, 14 f.). Ein Lied wie „das Lob der tugendsamen Hausfrau“ (*Spr.* XXXI, 10—31); ein Segenswunsch wie *Ps.* CXLIV, 12—14 können uns wenigstens einigermafsen eine Vorstellung davon geben, was die Poesie für das häusliche Leben war; auch die schöne Ermahnung zur Treue in der Sorge für den Acker und für das Vieh (*Spr.* XXVII, 23—27) und der Freudengesang, mit welchem das Hervorsprudeln des Wassers aus einer Quelle begrüfst wird (*Num.* XXI, 17 f.), gehören zu derselben Klasse von dichterischen Erzeugnissen. Welche Gegenstände *Salomo* in den 1005 Liedern (שִׁיר) besungen hat, die ihm 1 *Kön.* V, 12 (IV, 32) zugeschrieben werden, wissen wir nicht; doch ist es sehr wahrscheinlich, dafs sie noch etwas anderes bezweckten, als „die Beförderung des geistlichen Lebens und die Verbreitung religiöser Wahrheiten unter dem Volke — nach Keil (vgl. Nr. 3) die einzige Tendenz der israelitischen Poesie“. Mit Sicherheit können wir dies feststellen hinsichtlich der Lieder, welche das Lob der Jungfrauen verkündeten (*Ps.* LXXVIII, 63) oder den Genufs der ehelichen Liebe schilderten (*Spr.* V, 15—19); vgl. noch das Spottgedicht *Jes.* XXIII, 16 — um hier nicht vom Hohenlied zu reden, welches sicherlich eine lobenswerte, aber darum noch nicht religiöse Tendenz hat. Es befremdet uns endlich nicht, dafs die Israeliten auch bei dem Genufs „des Weines, der Götter und Menschen erfreut“ (*Richt.* IX, 13) ihrem Herzen Luft machten in fröhlichen Liedern, welche sicher *Am.* VI, 5; *Jes.* V, 12; (*Ez.* XXXIII, 32 ?); *Ps.* LXIX, 12 f.; *Sir.* XXXV, 3—6 streng gemifsbilligt wurden, aber doch wohl nicht unterschiedslos mifsbilligenswert gewesen sein werden.

Wir wollen natürlich nicht leugnen, dafs die religiöse (und ethische) Poesie in Israel eine hohe Blüte erreicht hat; wir halten es sogar für wahrscheinlich, dafs sie die Vergleichung mit den Erzeugnissen der sogenannten profanen Dichtkunst nicht zu fürchten brauchte, wenn diese uns erhalten wären. Allein es geht nicht an, im Gegensatz zu den oben zusammengestellten Hinweisen sogar das Bestehen einer solchen profanen Dichtkunst zu verkennen oder wenigstens ihren relativen Wert zu übersehen. Nicht mit Unrecht urteilt Reufs in dem S. 1 angeführten Artikel, dafs die reiche Verschiedenheit der israelitischen Poesie, wovon sogar das A. Testament — trotz der Einseitigkeit seiner Sammler — deutlich Zeugnis ablegt, durch die dogmatische Beurteilung des israelitischen Volkes völlig verkannt wird. Vgl. E. Meier, *Gesch. der poet. Nationallitteratur der Hebräer* S. 49 ff., 55 ff, 72 ff., 160 ff., 212 ff.

Aber obwohl die Poesie in Israel sich in allerlei Richtungen bewegt hat, war ihre Entwicklung doch begrenzt durch die eigentümliche Anlage des Volkes und des semitischen Stammes, zu welchem dasselbe gehörte. Die semitische Poesie trägt im allgemeinen einen subjektiven

und einen sententiösen Charakter. Daraus läfst sich erklären, dafs sowohl das Epos wie das Drama den Semiten fremd geblieben ist: für diese beiden Dichtungsarten wird eine Gabe von Aneignung der Wirklichkeit und so zu sagen éin Mafs von Selbstverleugnung verlangt, welche bei den Völkern des arischen Stammes nicht ungewöhnlich sind, zu denen aber die Semiten sich nicht erheben können[6]). Diese Begrenztheit ihres dichterischen Talentes wird durch die Tiefe und Lebendigkeit ihrer persönlichen Empfindungen und durch die Geradheit und Schärfe, mit der sie sich ausdrücken, aufgewogen, aber nicht aufgehoben. Es befremdet uns denn auch nicht, dafs wir im Alten Testament ebensowenig ein Drama wie ein Epos antreffen. Denn die Behauptung, dafs die erstgenannte Dichtungsart in dem Buche *Job* und in dem *Hohenliede* vertreten sei, beruht auf Mifsverständnis[7]). Das Epos konnte in Israel schon wegen des Mangels an einer Mythologie schwerlich aufkommen: der religiöse Pragmatismus führte zu einer Auffassung der Geschichte des Volkes, welche dem Epos an Erhabenheit zwar nicht nachsteht, aber doch nicht mit diesem Namen bezeichnet werden darf[8]).

[6]) Vgl. u. a. E. Renan, *Hist. génér. des lang. Sémit.* (2de édit.) p. 10 svv.; *Nouv. considér. sur le caractère génér. des peuples Sémit.*, p. 85 svv.; G. Baur, *Gesch. der alttest. Weissag.*, I, 85 ff.; D. Chwolson, *Die semit. Völker* (Berlin, 1872) S. 34, 44 f. Anders urteilen Diestel (IfdTh. V, 758 f.) und Ewald (*GgA.* 1855 S. 1790 ff., vgl. *DAB.* I, 1 S. 14, 65 ff., 85 ff.), welche den auch von ihnen nicht geleugneten Unterschied zwischen der arischen und der semitischen Poesie lieber aus dem Zusammenwirken von allerlei zum Teil zufälligen Ursachen, als aus einer ursprünglichen Verschiedenheit in der Beanlagung zu erklären versuchen. Sie übersehen indessen, dafs eine so ständige Erscheinung schwerlich einen anderen Grund haben kann, als das Naturell der semitischen Völkergruppe.

Die vorgetragene Anschauung wird nicht wesentlich modifiziert durch die babylonische Litteratur, von der die Schriftsteller, auf welche ich mich berief, noch keine Kenntnis haben konnten. Vgl. C. Bezold, *Kurzgef. Überblick über die babyl. assyr. Litteratur* (Leipzig, 1886); Tiele, *Bab. Assyr. Gesch.*, S. 562 ff. Die am meisten objektive Dichtungsart, die dramatische, ist, soweit wir es verfolgen können, von den Babyloniern nicht geübt worden. Dagegen ist die Zahl ihrer mythischen Erzählungen oder Legenden ziemlich grofs. Aber angenommen, dafs diese semitischen Ursprungs sind — episch in dem Sinne, in welchem wir diesen Ausdruck bei der Charakterisierung der indischen und der griechischen Litteratur gebrauchen, können sie doch nicht genannt werden. Siehe vor allem Tiele, S. 570 f.

[7]) Vgl. unten Hptstck. XIV und XVIII. Die Meinung, dafs *Job* und *Hoheslied* ein Drama seien, entbehrt nicht allen Grundes: beide Bücher bestehen aus Dialogen und verraten die deutliche Absicht, den Charakter der redenden Personen so viel wie möglich aufrecht zu erhalten. Aber auf der

anderen Seite fehlen manche unentbehrliche Kennzeichen des Dramas ganz und gar: dafs der Autor des Buches *Job* auch nur einen Augenblick daran gedacht haben sollte, dafs seine Dichtung aufgeführt werden könnte, ist noch von niemandem behauptet worden; mit dem *Hohenliede* steht es anders, aber auch die Vertreter seines dramatischen Charakters erkennen nicht nur an, dafs von einer solchen Aufführung nirgends eine Spur sich findet, sondern auch, dafs der Autor eigentlich niemals aufhört, lyrischer Dichter zu sein, sodafs der Dialog immer übergeht in den Liedergesang. Ganz aus der Luft gegriffen ist die Meinung von J. F. Böttcher (*Die ältesten Bühnendichtungen*, 1850), dafs das Lied der *Debora* (*Richt.* V) nicht allein verschiedene Personen redend einführt, sondern auch bestimmt gewesen sei, öffentlich, und zwar durch mehr als eine Stimme vorgetragen zu werden.

[8]) In gewissem Sinne sind diese Worte gegen de Wette gerichtet, welcher (*Einl.* I [8], 261) den Pentateuch das theokratische Epos der Israeliten nennt. Indessen erhellt aus der Art und Weise, in der er selbst diese Benennung näher bestimmt und verteidigt, dafs sie nicht im eigentlichen Sinn aufgefafst werden darf. Genauer ist es darum, zu sagen, dafs die religiöse oder prophetische Behandlung der Geschichte in Israel sich vergleichen läfst mit dem Heldengedicht bei anderen Völkern und, auch vom ästhetischen Standpunkt aus beurteilt, dem nicht nachzustehen braucht. Dies bezieht sich indessen nicht nur auf den Pentateuch — oder besser auf einzelne Teile desselben — sondern auch auf manche Abschnitte der historischen Bücher, z. B. auf die Erzählungen über Davids Jugend in 1 *Sam.*, insbesondere auf 1 *Kön.* XVII bis XIX, denn der Autor dieser Kapitel (vgl. meinen Aufsatz: *De profeet Elia in Nieuw en Oud* V, 107 ff.) kann allen Anspruch auf den Namen eines Dichters machen, nicht nur wegen der erhabenen und grofsartigen Auffassung seines Gegenstandes, sondern auch wegen der treffenden Art und Weise, in welcher er denselben im allgemeinen und auch in Einzelheiten ausarbeitet.

Die Überbleibsel der israelitischen Poesie, welche wir im Alten Testament besitzen, können auf zwei Hauptklassen zurückgeführt werden. Sie sind nämlich entweder lyrisch oder gnomisch (didactisch). Die Eigenart dieser beiden Klassen wird ausgedrückt durch die Wörter שִׁיר und מָשָׁל [9]).

I. Die ursprüngliche Bedeutung von שִׁיר ist Gesang. Das Kennzeichen derjenigen dichterischen Produkte, welche man unter diesem Namen zusammenfassen kann, liegt denn auch darin, dafs sie meist dazu bestimmt oder wenigstens geeignet sind, gesungen zu werden, was häufig unter Begleitung von Musikinstrumenten stattfand und mit Tanz gepaart war [10]). In dem Gesang oder Lied drückt der Dichter seine Empfindungen aus, seine Freude oder Traurigkeit, sein Jubilieren oder Klagen, seine Besorgnis oder seine Wünsche für die Zukunft; oder er giebt den Eindruck wieder, welchen die Natur oder die Geschichte auf sein empfängliches Gemüt gemacht haben. Der Charakter dieser ganzen

Klasse ist darum vor allem subjektiv. Der Ton der Lieder variiert nach der Art der von dem Dichter besungenen Gegenstände und nach der Stimmung, in der er sich befindet. Besondere Erwähnung verdienen der Klagegesang (קִינָה), das Loblied (תְּהִלָּה), das Dankgebet (תּוֹדָה)[11].

II. Das Wort מָשָׁל wird in mehr als einem Sinne gebraucht, bedeutet aber eigentlich: Vergleichung; sodann Sprichwort, Spruch, da diese oft eine Vergleichung enthalten[12]. Als allgemeine Benennung umfafst משל alle die dichterischen Produkte, welche sich mit der Beschreibung und Beurteilung der Aufsenwelt, insbesondere der menschlichen Gesellschaft und ihrer Erscheinungen beschäftigen, meistens mit einer didaktischen Tendenz. Die gnomische Poesie des Alten Testaments verleugnet ihren semitischen Ursprung nicht und bleibt immer mehr oder weniger subjektiv, aber steht doch in dieser Hinsicht nicht mit der lyrischen auf einer Stufe. Wie für den Liederdichter Lebendigkeit der Empfindungen, so sind für den Spruchdichter Beobachtungsgabe und Vernunft die Haupterfordernisse[13].

Schon aus den voraufgegangenen Bestimmungen geht hervor, dafs die Grenzlinie zwischen lyrischer und gnomischer Poesie nicht scharf gezogen werden kann. Es fehlt überdies nicht an Dichtungen, welche den Übergang von der einen zu der anderen Klasse bilden. Wie die Spruchdichtung das Streben offenbart, einen lyrischen Charakter anzunehmen, so tritt der lyrische Dichter mit einer paränetischen Absicht auf; demgemäfs entstehen gnomische Lieder, welche wir sowohl unter den Psalmen, als auch im Buch der Sprüche antreffen[14]. Auch im Buche Job, welches eigentlich zu der gnomischen Litteratur gehört, finden wir einzelne rein-lyrische und elegische Stücke[15]. Die vorgeschlagene Verteilung der alttestamentlichen Poesie macht deshalb nur auf relative Gültigkeit Anspruch. Übrigens ist zwischen den Stücken, welche zu ein und derselben Dichtungsart gehören, eine grofse Verschiedenheit bemerkbar. Neben mehr oder weniger vortrefflichen Gedichten stehen auch im Alten Testament ebenso wie in jeder anderen Litteratursammlung andere, welche sowohl in den Gedanken wie im Ausdruck sich kaum über die gewöhnliche Prosa erheben und deshalb den Namen Poesie schwerlich oder überhaupt nicht tragen können[16].

Es zeigt sich jetzt, mit welchem Recht und in welchem Sinn wir die Bücher Sprüche, Job, Prediger zu der gnomischen, Psalmen, Klagelieder und Hoheslied zu der lyrischen Poesie rechnen. Wir wollen sie nacheinander, und zwar in dieser Reihenfolge[17], kritisch untersuchen.

Es würde sicherlich höchst wünschenswert sein, wenn dieser Untersuchung eine wohl verbürgte Geschichte der Poesie in Israel voraufgehen könnte, welche eine deutliche Vorstellung von ihren Veränderungen in Charakter und Form gäbe. Aber solch eine historische Übersicht würde erst aus den Resultaten der kritischen Untersuchung gewonnen werden können und kann ihr deshalb nicht zu Grunde gelegt werden[10]). In dieser voranstehenden allgemeinen Betrachtung kann darum nur noch von der Form der israelitischen Poesie die Rede sein (§ 94).

[9]) So urteilen jetzt u. a. Keil, *Einl.* § 107; Veth in *Bijb. Woordenb.*, II, 431 ff.; Wenrich, l. c. p. 72 sqq.; Reuss a. a. O. S. 603 ff. Auch Ewald unterscheidet in der ersten Ausgabe seiner *DAB* (I, 11 ff.) die lyrische Poesie und die Spruchdichtung, aber er läfst darauf die dramatische Poesie folgen, obwohl er anerkennt, dafs diese in Israel sich nur bis zu einem gewissen Grade entwickelt hat. In der zweiten Ausgabe (I, 1 S. 17 ff.) handelt er zuerst über das Lied und seine besonderen Arten, dann über die Kunstdichtungen, d. h. über 1. die Lehrdichtung; 2. die Spieldichtung (Dramatik); 3. die Sagendichtung (Epik). Es ist schwer, in dieser Veränderung des früheren Schemas eine Verbesserung zu sehen: denn, gehören nicht auch viele Lieder zu den „Kunstdichtungen“? — Lowth bespricht im 3. Teil seines klassischen Buches (*Poematum hebraeorum variae species*) zuerst die prophetische Poesie, dann die Elegie (קִינָה), dann die didaktischen Gedichte (מְשָׁלִים), ferner die Ode und die Hymne (שִׁיר), endlich die — mit Unrecht so genannten — dramatischen Gedichte, *Hoheslied* und *Job*. In dieser Art der Behandlung offenbart sich bereits das Streben, die Eigenart der hebräischen Poesie zu ihrem Rechte kommen zu lassen und sich von der durch die Griechen überlieferten Einteilung in epische, lyrische und dramatische Poesie loszumachen.

[10]) Dies wird allgemein anerkannt. Allein unter dem Eindruck des Inhaltes der Chronikabücher stellt man sich die religiösen Feste der Israeliten viel zu gediegen und zu stattlich vor und übersieht zu leicht den Anteil des Volkes bei dem Feiern dieser Feste. Der Tanz war nicht nur gebräuchlich bei nationalen Freudefesten, nach grofsen Siegen z. B. (*Ex.* XV, 20; *Richt.* XI, 34; 1 *Sam.* XVIII, 6) und bei besonderen Zusammenkünften (*Hohesl.* VII, 1: *Jer.* XXXI, 4), sondern auch bei gottesdienstlichen Feierlichkeiten (*Richt.* XXI, 19, 21; 2 *Sam.* VI, 12—14; *Ps.* LXVIII, 26; CXLIX, 3; CL, 3). Man beachte noch *Jes.* XXX, 29, wo die Rede ist von einem festlichen Aufzug zum Tempel unter Flötenspiel; die Flöte, חָלִיל, welche in Chronika nicht vorkommt, weil sie in dem Tempel von den Leviten nicht gespielt wurde, wird auch noch erwähnt 1 *Sam.* X, 5; 1 *Kön.* I, 40; *Jes.* V, 12; *Jer.* XLVIII, 36, vielleicht auch *Ps.* LXXXVII, 7 (vgl. *Matth.* IX, 23; XI, 17; *Luk.* VII, 32 1 *Cor.* XIV. 7: *Offenb.* XVIII, 22). Wir bringen diese Einzelheiten in Erinnerung, um der schulmäfsigen Auffassung von Israels Volksleben soviel als möglich entgegenzutreten und auch auf die fröhlich lärmende Seite desselben — welche bei der Beurteilung der Volkspoesie nicht übersehen werden darf — die Aufmerksamkeit zu richten.

[11]) Die beiden ersten Namen werden § 106 N. 1 und in Hptstck XVII erklärt. Das Wort תּוֹדָה ist abzuleiten von dem sehr gebräuchlichen הוֹדָה, *öffentlich verkünden*, *rühmen*, und bezeichnet demnach: *Danksagung*, zuweilen auch das Lied, dessen Hauptinhalt sie bildet. Siehe z. B. *Ps.* LXIX, 31 (par. שִׁיר); XCV, 2 (par. זְמִרוֹת; C, 4 (par. תְּהִלָּה). In den Überschriften der Psalmen finden sich noch andere Wörter, welche eine bestimmte Art von Liedern anzugeben scheinen; die eigentliche Bedeutung der meisten dieser Ausdrücke ist indessen unsicher. Vgl. § 107 Nr. 3. Dies ist auch gewissermafsen mit dem zusammengesetzten Namen, שִׁיר יְדִידֹת, *Ps.* XLV, 1 der Fall. Wenn die Vokale richtig sind, so mufs die Übersetzung lauten: *carmen amatarum*, wie Hengstenberg, *Die Psalmen*, II, 408 ff. nicht unrichtig bemerkt. Indessen ist das eine sonderbare Benennung, welche auch durch Hinweis auf *Ps.* XLV, 10, 15 nicht genügend erklärt wird. Wahrscheinlich mufs man also lesen: שִׁיר יְדִידוּת (vgl. *Jer.* XII, 7) und übersetzen *Liebeslied*, was mit dem Inhalt von *Ps.* XLV sehr gut übereinstimmt. Vielleicht dürfen wir annehmen, dafs "ש"י, obwohl es sonst nirgends im A. T. vorkommt, die gewöhnliche Bezeichnung war für Liebeslieder und so auch für Brautlieder.

[12]) Wir brauchen hier nicht zu untersuchen, ob und wie מָשָׁל zusammenhängt mit dem Zeitwort מָשַׁל, *herrschen*. Nach Fleischer (bei Delitzsch, *Das salom. Spruchb.*, S. 41 f.) ist die Grundbedeutung: *stehen*, *sich darstellen*, und es ergiebt sich daraus 1. sich als etwas darstellen, es repräsentieren und 2. auf oder über etwas stehen, es aufrecht erhalten. Einfacher wäre die Ableitung der zwei Bedeutungen aus der Grundidee *ordnen*. Halten wir uns aber an den Sprachgebrauch im A. Testament, so müssen wir ausgehen von dem Begriff: *gleichstellen*, *vergleichen*. Deutlich tritt dies hervor in der *species* Nip'hal (*Ps.* XLIX, 13, 21; *Jes.* XIV, 10 u. s. w.), Hip'hil (*Jes.* XLVI, 5) und Hitph'ael (*Job* XXX, 19). Die verschiedenen Bedeutungen von מָשָׁל hängen mit der ursprünglichen eng zusammen und lassen sich daraus ohne weiteres ableiten. Dieses Wort wird nämlich gebraucht: *a.* für *Gleichnis*, *Sinnbild* (*Ez.* XVII, 2; XXIV, 3; XXI, 5); *b.* für *Sprichwort*, vermutlich weil darin häufig eine Gleichstellung oder Vergleichung vorkommt (1 *Sam.* X, 12; XXIV, 14; *Ez.* XII, 22 f.; XVIII, 2 f.); demgemäfs auch in den Redeweisen „zu einem Sprichwort werden" oder „machen", d. h. sprichwörtlich unglücklich, erniedrigt, geschmäht werden (*Deut.* XXVIII, 37; 1 *Kön.* IX, 7; 2 *Chron.* VII, 20; *Jer.* XXIV, 9; *Ez.* XIV, 8; *Ps.* XLIV, 15; LXIX, 12; in manchen dieser Stellen pafst auch die Bedeutung, welche sogleich unter *d* angegeben werden wird); *c.* für *Spruch*, *Sinnspruch*, und zwar *α.* für *einen einzelnen*, losen Spruch (*Spr.* I, 1, 6; X, 1; XXV, 1; XXVI, 7, 9; *Job* XIII, 12; *Pred.* XII, 9; auch 1 *Kön.* V, 12, obwohl hier wie an einzelnen anderen dieser Stellen מָשָׁל in weiterem Sinn gebraucht sein kann und auch die Gleichnisse und Sprichwörter umfassen kann), *β.* für *Spruchrede*, *Sinngedicht* (*Ps.* XLIV, 5; LXXVIII, 2; *Job* XXVII, 1; XXIX, 1); *d.* für *Spott-* oder *Schimpfrede*, in der treffende Vergleichungen eine hervorragende Stelle einzunehmen pflegen (*Mich.* II, 4; *Hab.* II, 6; *Jes.* XIV, 4); *e.* für *sententiöses Gedicht* (*Num.* XXIII, 7, 18; XXIV, 3, 15, 20, 21, 23), wo jedesmal von *Bileam* gesagt wird: „er hob an sein *maśjál* und sprach"; auch wir sagen: Bileams Segens*sprüche*, weil in der That seine bilderreichen Aussprüche über die Zukunft Israels und der Völker mehr Sprüchen gleichkommen als lyrischen

Ergüssen. Das denominative מָשַׁל kommt vor in den verschiedenen Bedeutungen des Substantivums (vgl. *Ez.* XII, 23; XVI, 44; XVII, 2; XVIII, 3; XXIV, 3) und so auch das Phi'el מְשֵׁל (*Ez.* XXI, 5). Erwähnung verdient nur *Num.* XXI, 27, wo ein Gedicht über Moab eingeleitet wird mit diesen Worten: „darum sagen die *mósjelîm.*" Vergleicht man das Gedicht selbst, insbesondere Vs. 29, mit Stellen wie *Hab.* II, 6 ff.; *Jes.* XIV, 4 ff., so wird es wahrscheinlich, dafs dieses und andere ähnliche Gedichte *masjál* und ihre Dichter *mósjelîm* hiefsen, weil sie Israels Feinde beschimpften oder verspotteten. Vgl. über die ganze Sache Hooykaas, *Gesch. van de beoefening der wijsheid onder de Hebreën*, bl. 2 v., der mit Recht erkennt, dafs מָשָׁל niemals mit שִׁיר verwechselt wird, niemals ein Lied bezeichnet, in welchem der Dichter seinen Gefühlen Luft macht, ausdrückt, was er leidet oder hofft oder bittet.

[13]) Wenn wir das Wort *masjál* gebrauchen, um eine ganze Klasse von dichterischen Produkten zu bezeichnen, welche nicht zu der Kategorie von שִׁיר gehören, so umfafst es, aufser den verschiedenen Arten von Gedichten, die in N. 12 zur Sprache kamen, auch noch *a. die Fabel.* Wir haben davon im A. T. zwei Proben: *Richt.* IV, 7 ff. (Fabel von *Jotham*); 2. *Kön.* XIV, 9 ff. von *Joas*, dem Könige von Israel), welche indessen in Prosa vorgetragen werden; *b. die Parabel*, z. B. die von *Nathan* (2 *Sam.* XII, 1 ff.) und die von *Jesaja* (Kap. V, 1 ff.). Weder an der einen, noch an der anderen Stelle wird das Wort *masjál* gebraucht; auch ist *Nathans* Fabel eine Erzählung in Prosa, und Jesaja nennt die seine um der Form willen, in der er sie vorträgt, „*das Lied* meines Geliebten in betreff seines Weingartens," nichtsdestoweniger gehören beide zu dem genus *masjâl*, wie aus den in N. 12*a* angeführten Stellen hervorgeht; *c. das Rätsel* (חִידָה), worüber man vergleiche *Richt.* XIV, 12 f.; 1. *Kön.* X, 1. Der enge Zusammenhang zwischen *masjâl* und *chida* geht aus *Ez.* XVII, 2; *Ps.* XLIX, 5; LXXVIII, 2 hervor, auch *Spr.* I, 6 werden neben den „Worten der Weisen" ihre „Rätsel" genannt, wobei es auf der Hand liegt, bestimmt an einen Teil von *Spr.* XXX zu denken (vgl. § 95 N. 11). Siehe ferner über die Grenzen des Begriffs *masjâl* N. 14.

[14]) Delitzsch (Herzogs *PRE*[1] XIV, 697 ff.) belegt die Abschnitte, in welche er *Spr.* I, 7—IX einteilt, mit dem Namen von „Maschal-Liedern", nach Hooykaas (a. a. O. S. 5) eine *contradictio in adjectis.* Dieses Bedenken ist nicht ganz ungerechtfertigt: es ist in der That nicht wahrscheinlich, dafs die in Frage stehenden Abschnitte vom Dichter dazu bestimmt worden seien, gesungen zu werden; sie können darum auch eigentlich nicht *Lieder* genannt werden. Aber man wird sich entschliefsen müssen, letztgenanntes Wort in etwas weiterem Sinne zu gebrauchen. Unter den Psalmen giebt es solche — sowohl die Lehrgedichte im engeren Sinn (*Ps.* XXXVII; XLIX; LXXIII) wie auch die paränetischen Stücke (*Ps.* XV; XXV; XXXIV u. s. w.) — welche ebensowenig sich für den Gesang eignen und den Übergang von der lyrischen zu der gnomischen Poesie bilden, gleichwie z. B. umgekehrt *Spr.* III, 19—26 sich sehr stark der Liederdichtung nähert. Diese Übergangsformen müssen einen Namen haben, welcher, um seinem Zweck zu entsprechen, wird ausdrücken müssen, dafs sie ebensowenig im eigentlichsten Sinn des Wortes zu der einen wie zu der anderen Klasse gehören. Übrigens hat Delitzsch selbst (a. a. O. S. 699) anheimgestellt, den Namen „Maschallieder" zu ersetzen durch „Maschalreden", „maschalartige Lehrdichtungen".

[15]) Man achte z. B. auf die schöne Schilderung von *Jobs* früherem Glück und seinem gegenwärtigen Elend (Kap. XXIX; XXX), auch auf das feierliche Beschwören seiner Unschuld (Kap. XXXI); ferner auf die Naturschilderungen (Kap. XXXVIII ff.). Natürlich wird nicht geleugnet, dafs diese und andere Abschnitte derselben Art ihre Stelle im Buche *Job* mit Recht einnehmen, ja sogar mit der didaktischen Tendenz des Ganzen aufs engste zusammenhängen. Insofern gehören sie zu dem genus *masjâl* und sind sie das Werk nicht eines Sängers, sondern eines Weisen (vgl. unten § 97). Doch damit soll nicht geleugnet werden, dafs z. B. *Job* XXIX, XXX an und für sich betrachtet eine Elegie ist, und dafs einzelne Teile von *Job* XXXVIII an Erhabenheit den schönsten Produkten der lyrischen Poesie nicht nachstehen.

[16]) Trotz der beinahe abgöttischen Verehrung, welche man früher und auch noch in unsrer Zeit dem Psalmbuche gezollt hat, kann doch schwerlich geleugnet werden, dafs manche der darin enthaltenen Gedichte kaum den Namen Poesie beanspruchen können. Man denke z. B. an *Ps.* CXI; CXII oder an die Geschichtspsalmen CVI; CXXXVI. Ist in diesen Psalmen wenigstens die dichterische Form noch vorhanden, so fehlt diese im *Prediger* gewöhnlich ganz. — Wir lenken hierauf die Aufmerksamkeit, nicht weil die Autoren selbst einen Tadel verdienten, sondern weil bei der Bestimmung der Grenzen zwischen der lyrischen und der gnomischen Poesie gewöhnlich beide Epitheta betont werden, während doch vor allem feststehen mufs, dafs es Ausdrücke sind, die man gebraucht, um von *Poesie* zu reden.

[17]) In Übereinstimmung mit den Überschriften werden von Bleek, Ewald und anderen *Sprüche*, *Prediger* und *Hoheslied* zusammengefügt als „Salomonische Schriften". Dies verdient indessen keine Billigung: das *Hohelied* gehört nicht zu den zwei gnomischen Büchern, mit denen dagegen *Job* nahe verwandt ist. Die gnomische Gruppe kann ebenso gut der lyrischen, wie diese jener vorangehen.

[18]) Wir erklären uns hiermit gegen Keil, der (Hävernicks *Einl.* III, 5—23) der Geschichte der hebr. Poesie einen Paragraphen widmet, aber sie einfach herleitet aus den Berichten, welche das A. Testament teils in den Überschriften der poetischen Bücher, teils in den historischen Büchern selbst giebt. Diese Methode läfst sich schon von dem von Keil eingenommenen Standpunkte aus nicht rechtfertigen. Denn — wie die folgende Untersuchung mehr im einzelnen nachweisen wird — 1. die Überschriften lassen uns hie und da im Stich, z. B. bei den anonymen Psalmen und bei manchen Teilen des Buches der Sprüche; 2. die Data der historischen Bücher sind an Zahl gering und auch unvollständig, überdies aber 3. stehen sie miteinander in Widerspruch: dies letzte gilt z. B. von den Berichten des 1. Buches der *Chronika* über David, vergl. mit denjenigen der Bücher *Samuel*. — Es geschieht deshalb ganz in Übereinstimmung mit der Art der Sache, wenn wir uns jeglicher allgemeinen Betrachtung über die Geschichte der Poesie in Israel enthalten. Auch die Geschichte der Praxis der Weisheit unter den Hebräern — wovon Hooykaas in dem angeführten Werke eine Probe geliefert hat — stützt sich ganz und gar auf das Resultat der kritischen Untersuchung der Bücher *Sprüche*, *Job*, *Prediger* (und der Sprüche des *Jesus Sirach*) und mufs darum vorläufig unterbleiben.

§ 94. Die Form der israelitischen Poesie.

Die dichterische Rede unterscheidet sich von der prosaischen zu allererst in den Gedanken und im Stil. Welcher Art dieser Unterschied ist, braucht hier nicht nachgewiesen zu werden. Nur das verdient hervorgehoben zu werden, daſs auch bei den Israeliten die Erhabenheit und Ungewöhnlichkeit der poetischen Gedanken den Gebrauch solcher Wörter zur Folge hat, welche in den prosaischen Schriften vergebens gesucht werden. Der Dichter entlehnte sie entweder der vergangenen Zeit oder der Volkssprache, die sicherlich auch in Israel in ihren verschiedenen Dialekten Schätze besaſs, welche in die konventionelle, litterarische Sprache, die gewöhnliche Prosa, nicht aufgenommen waren. Neben solchen Worten sind in der Poesie weniger bekannte grammatische Formen gebräuchlich, denen der Dichter entweder wegen ihres Wohlklanges oder um ihrer Kraft willen vor den alltäglichen den Vorzug giebt. Auch in der Wortfolge erlauben sich die Dichter Freiheiten, welche durch die eigenartige Weise, in der sie ihren Gegenstand auffassen, oder durch die Form ihrer Rede verlangt werden oder damit zusammenhängen [1]).

[1]) Die vollständige Behandlung dieses Gegenstandes gehört in die Grammatik und Lexikographie. Vieles von dem, was früher darüber geschrieben wurde (u. a. von Lowth, l. c. p. 30 sqq. coll. 430 sqq.; G. J. L. Vogel, *De dialecto poetica carminum hebraeorum* [1764]; Ewald, *DAB.*[1] I, 52 ff.), ist jetzt veraltet und doch schwerlich durch etwas Besseres zu ersetzen. Bei dem relativ geringen Umfang des A. T. und der daraus sich ergebenden Unvollständigkeit unsrer Kenntnis der Geschichte der hebräischen Sprache wird es stets schwierig bleiben, jedesmal mit Sicherheit zu bestimmen, ob dieser oder jener Ausdruck poetisch ist oder nicht, ob er als Archaismus betrachtet werden muſs oder nicht. Die gröſste Schwierigkeit liegt indessen in dem Zustand des überlieferten Textes. Um feststellen zu können, wie weit die dichterische Freiheit ging, würden wir auf die Reinheit dieses Textes müssen vertrauen können, aber hieran fehlt leider allzu viel. Besonders in den Psalmen und in *Job* ist die Zahl der verdorbenen Stellen sehr groſs. Es läſst sich daher über diesen Gegenstand nicht viel mehr sagen als das wenige, was in den Text des Paragraphen aufgenommen wurde.

Aber nicht allein durch Gedanken, Stil, Wortfolge u. s. w. unterscheidet sich die Poesie von der Prosa. Sie unterscheidet sich davon auch formell, wie — auf die eine oder andere Weise — die gebundene Rede von derjenigen, welche sich ganz frei bewegt. Über die Frage, ob dies auch von der israelitischen Poesie gilt und, wenn das der Fall ist, in

welchem Sinne, hören wir zuerst das Altertum. Einige Zeugnisse desselben sind, wie es scheint, ganz unzweideutig: Flavius Josephus, Philo Alexandrinus und in ihrem Gefolge Eusebius von Caesarea, Hieronymus, Augustinus und andere versichern, daſs die dichterischen Abschnitte des A. Testaments metrisch sind und nennen sogar die Versmaſse, in denen einige derselben gedichtet sind [1]). Im Anschluſs hieran sind früher und auch noch in der letzten Zeit zahlreiche Versuche gemacht worden, die metra aufzufinden, deren die israelitischen Dichter sich bedient haben [2]). Nacheinander haben ihre Kraft daran erprobt u. a. Gomarus [3]), M. Meibom [4]), Hare [5]), Anton [6]), Jones [7]), E. J. Greve [8]), Bellermann [9]), Saalschütz [10]), E. Meier [11]), J. Levy [12]), B. Neteler [13]), G. Bickel [14]) und P. G. Gietmann [15]). Ihre Hypothesen gehen sehr weit auseinander. Während z. B. die meisten von ihnen sich an die masoretischen Vokale und Accente halten, verwerfen manche sie und setzen dafür andere, welche sie dem Arabischen oder dem Syrischen entlehnen, oder auch solche, die sie selbst erfunden haben. Denjenigen gegenüber, welche das Metrum in der regelmäſsigen Abwechslung von *per se* langen und kurzen Silben bestehen lassen, stehen diejenigen, welche ausschlieſslich achten auf den Ton oder den Accent, und darum auf eine bestimmte Aufeinanderfolge von accentuierten und tonlosen Silben. Zeugen bereits diese und die übrigen hier nicht genannten Verschiedenheiten laut gegen die Erreichbarkeit des Zieles, nach welchem gestrebt wird, so erheben sich überdies gegen jede Hypothese im besonderen Bedenken, welche sie ganz unannehmbar machen [16]). Das Miſsglücken all dieser Versuche ist zu betrachten nicht als ein Hinweis, nun andere Wege einzuschlagen, sondern als Erfahrungsbeweis, daſs das, was man sucht, nicht zu finden ist, weil es niemals bestanden hat: metrisch ist die israelitische Poesie nicht [17]). Dies hindert indessen nicht, daſs sie rhythmisch sein kann [18]). Sofern Josephus und seine Schüler ihr diesen Charakter zuerkennen, können sie das Recht auf ihrer Seite haben; was ihre Zeugnisse mehr enthalten, muſs als unglaubwürdig bezeichnet werden. [18])

[1]) Josephus, dessen Berichte als die ausführlichsten und deutlichsten voranstehen, spricht sich dreimal über diesen Gegenstand aus. Zunächst berichtet er, daſs Moses nach dem Durchzuge durch das Rote Meer ein Lob- und Danklied verfertigte ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ (*Arch. Jud.* II. cap. 16 § 4). Später spricht er über *Deut.* XXXII, welches Gedicht er eine ποίησις ἑξάμετρος nennt (l. c. IV. cap. 8 § 44). Endlich berichtet er, daſs David in seinem friedlichen Alter Oden und Hymnen auf Gott zusammenstellte, welche von verschiedenartigem Versmaſse (μέτρου ποικίλου) waren, denn — so fährt er fort — τοὺς

μὲν τριμέτρους, τοὺς δὲ πενταμέτρους ἐποίησεν (l. l. VII cap. 12 § 3). — Philo erzählt, dafs Moses sich in Ägypten aufser den Zahlen und der Geometrie *τήν τε ῥυθμικὴν καὶ ἁρμονικὴν καὶ μετρικὴν θεωρίαν καὶ μουσικὴν τὴν σύμπασαν* angeeignet habe (*De vita Moys.* 1 § 5; Tom. II, 84 ed. Mangey). Bestimmter sind die Mitteilungen von Pseudo Philo, dem Autor des Traktats *De vita contempl.* Wenn die Therapeuten — so berichtet er § 10 (Tom. II, 484) — am Sabbattage beisammen sind, so singt einer von ihnen eine Hymne auf Gott, mag sie nun von ihm selbst oder von einem der alten Dichter verfertigt sein: *μέτρα γὰρ καὶ μέλη καταλελοίπασι πολλὰ ἐπῶν τριμέτρων, προσοδίων, ὕμνων, παρασπονδείων, παραβωμίων, στασίμων, χορικῶν, στροφαῖς πολυστρόφοις εὖ διαμεμετρημένων.* Von den Therapeuten im allgemeinen versichert er (l. l. § 3; Tom. II, 476): *ποιοῦσιν ᾄσματα καὶ ὕμνους εἰς θεὸν διὰ παντοίων μέτρων καὶ μελῶν ἃ ῥυθμοῖς σεμνοτέροις ἀναγκαίως χαράττουσιν.* Anderen nachfolgend, meint Carpzov (*Introd. ad libr. can. V. T.* P. II, 14), dafs diese Ansichten widerlegt oder wenigstens abgeschwächt werden durch das, was Philo schreibt *Quod. det. pot. insid.* § 33 (Tom. I, 125), dafs nämlich *ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ποιητικῇ* nicht zu finden ist *μύθου πλάσμα*, noch auch *φωνῆς μέτρα καὶ ῥυθμοὶ καὶ μέλη ἀκοὰς διὰ μουσικῆς ψυχαγωγοῦντα.* Doch dies ist unrichtig: Philo spricht a. a. O. nicht über die Poesie des A. T., sondern über die Schöpfung Gottes im allgemeinen — wie der Zusammenhang der Stelle deutlich beweist. Die Stelle bei Eusebius (*Praep. Euang. Lib.* XI cap. 5) verdient ganz mitgeteilt zu werden. Nachdem er über die Beredsamkeit der Hebräer gehandelt hat, fährt er also fort: *εἶεν δ' ἂν αὐτοῖς καὶ ἔμμετροι ποιήσεις, ὡς ἡ μεγάλη Μωσέως ᾠδὴ* (d. h. *Deut.* XXXII) *καὶ τοῦ Δαβὶδ ὁ ριη' ψαλμὸς* (d. i. *Ps.* CXIX), *τῷ καλουμένῳ παρ' Ἕλλησιν ἡρῴῳ μέτρῳ συντεταγμένοι. Φασὶ γοῦν ἑξάμετρα εἶναι ταῦτα, δι' ἑκκαίδεκα συλλαβῶν πεποιημένα. Καὶ τὰ λοιπὰ δὲ τὰ παρ' αὐτοῖς στιχήρη δι' ἐπῶν λέγεται τριμέτρων τε καὶ τετραμέτρων κατὰ τὴν οἰκείαν αὐτῶν συγκεῖσθαι φωνήν.* — Hieronymus kommt mehrmals auf die Versmafse des A. T. zu sprechen (vgl. seine *Praef. in Chron. Eusebii; Praef. comment. in Job, in Threnos*; *Epist. ad Paulinum*). Beachtung verdient 1. sein häufiges Sichberufen auf die Autorität seiner Vorgänger: dafs *Deut.* XXXII, das Lied des *Jesaja*, die Sprüche *Salomos* und das Buch *Job* in Hexametern und Pentametern geschrieben seien, bestätigt er durch Hinweis auf Josephus und Origenes (*Praef. in Chron. Eusebii*); sonst läfst er sich also vernehmen: „Quod si cui incredulum videatur, metro scilicet apud Hebraeos in morem nostri Flacci, graecique Pindari et Alcaei et Sapphus vel Psalterium, vel Lamentationes Jeremiae, vel omnia fere scripturarum cantica comprehendi, legat Philonem, Josephum, Origenem, Caesariensem Eusebium atque eorum testimoniis me verum dicere comprobabit" (*Praef. in Job*); 2. seine Aussprüche, in denen er das Metrum einzelner Stücke bestimmt angiebt. Aufser der oben bereits genannten Stelle aus der *Praef. in Chron. Eusebii* kommen hier in Betracht die *Praef. in Job*, wo er versichert, dafs dieses Buch von Kap. III, 3 bis Kap XLII, 6 in Hexametern geschrieben sei: „hexametri versus sunt, dactylo spondeoque currentes et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes, non earumdem syllabarum, sed eorumdem temporum. Interdum quoque rhythmus ipse dulcis et tinnulus fertur, numeris pedum solutis, quod metrici magis quam simplex tector intelligent"; ferner die *Praef. in Thren. Jer.*, wo er sich

also ausspricht: „Habes in Lamentationibus Jeremiae quatuor Alphabeta e quibus duo prima quasi Sapphico metro scripta sunt, quia tres versiculos, qui sibi connexi sunt et ab una littera incipiunt heroicum comma concludit. Tertium vero Alphabetum trimetro scriptum est et a ternis litteris sed iisdem terni versus incipiunt. Quartum Alphabetum simile est primo et secundo. Proverbia quoque Salomonis extremum concludit Alphabetum, quod tetrametro Jambico supputatur, ab eo loco ubi dicitur: *Mulierem fortem quis inveniet* (*Spr.* XXXI, 10)“. — Augustinus verstand das Hebräische nicht, wie er selbst zugiebt, und erklärt, darum auch über die *Metra* der hebr. Poesie nicht urteilen zu können. Aber zugleich bezeugt er in betreff der Psalmen: „certis eos constare numeris credo illis qui eam linguam probe callent“ (*Epist.* 131 *ad Mumerium*). — Mit gröfserem Selbstvertrauen spricht sich Isidorus *Hispalensis* (*Origin.* I, 18). „Carmen heroicum“ — so schreibt er — „omnibus quoque metris prius est. Hoc primum Moses in cantico Deuteronomii (d. h. Kap. XXXII) longe ante Pherecydem et Homerum cecinisse probatur. Unde et apparet antiquius fuisse apud Hebraeos studium carminum quam apud gentiles. Siquidem et Jobus, Mosi temporibus adaequatus hexametro versu, dactylo, spondeoque decurrit.“

Andere Zeugnisse von geringerer Bedeutung lassen wir unerwähnt. Nur dies eine möge noch gesagt sein, dafs der Bericht des Eusebius keinen Glauben fand bei dem Kaiser Julian, wie aus dem, was *Cyrillus* mitteilt, hervorgeht (Contr. Julianum Lib. VII, 2). — Das Urteil über den Wert dieser Berichte wird in N. 19 abgegeben werden. Wir bemerken jetzt nur 1. dafs unsre Zeugen offenbar von einem syllabischen Metrum sprechen; so mufsten wenigstens ihre Leser, die kein anderes Metrum kannten und die Namen Hexameter, Pentameter, Dactylus u. s. w. lasen, ihre Worte verstehen. Diesem Sprachgebrauch schliefsen auch wir uns an: es erhebt sich deshalb hier die Frage, ob die hebräischen Verse sich in eine bestimmte Anzahl von Füfsen teilen lassen, welche selbst wiederum aus zwei oder mehr Syllaben von bestimmter Länge oder Ton bestehen. Man beachte vor allem die Stelle des Eusebius und des Hieronymus, *Praef. in Job*; 2. dafs die Einheit, auf welche die Berichte der Kirchenväter nach ihrer eigenen Meinung bezogen werden müssen, gewöhnlich der masoretische Vers ist, manchmal aber auch ein Teil desselben. Wenn z. B. versichert wird, dafs *Deut.* XXXII hexametrisch ist (Joseph., Euseb., Hieron.) und dafs die Verse 16 Syllabi haben (Euseb.), so bezieht sich das auf Verse wie V. 3, 5, 12 u. s. w., im allgemeinen auf die Disticha; oder auf halbe Verse wie V. 2, 4, 6 u. s. w., im allgemeinen auf die Hälften der Tetrasticha, welche im Lied des Moses am häufigsten vorkommen.

[*]) Die hier folgende Übersicht macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit und enthält hinsichtlich der darin aufgenommenen Systeme nur das Hauptsächlichste. Wer mehr verlangt, der greife u. a. zu J. A. Starck, *Davidis aliorumque poett. Hebr. carm.*, Libri V, vol. I, p. 612 sqq.; J. A. Cramer, *Die Psalmen*, I, 293 ff. (*Untersuchung, ob die bibl. Gedichte in abgemessenen oder gereimten Versen abgefafst sind*); Rosenmüller in Lowth l. c. p. 433 sqq.; de Wette, *Comment. über die Psalmen* (V. Aufl. von G. Bauer, S. 32 ff.); Wenrich l. c. p. 214 sqq.; Keil in Hävernicks *Einl.* III, 60 ff.; Budde, *Über vermeintliche metrische Formen in der hebr. Poesie* (*St. u. Kr.* 1874, S. 747—764).

F. Gomarus († 1641) liefs im Jahre 1637 erscheinen: *Davidis lyra s. nova Hebr. S. S. ars poetica*, abgedruckt in seinen Opp. theol. omnia (ed. II. Amst. 1664), II, 313—366. Er beginnt (cap. I) mit der Bestimmung der Länge der Silben, die er ganz von den Vokalen abhängen läfst: eine Silbe mit einem kurzen Vokal wird durch Position nicht lang. Danach zählt er die Füfse auf, welche in den hebräischen Gedichten vorkommen: es sind *primarii* oder *secundarii* (d. h. solche, welche nur mit den *primarii* verbunden oder an ihrer Stelle vorkommen); die erstgenannten sind 9 an der Zahl: Jambus, Trochaeus, Dactylus, Anapästus Jonicus a maiori und a minori, Antispastus, Choriambus, Paeon primus oder quartus (oder statt beider Creticus); zu den letztgenannten gehört der Spondeus. Die Füfse haben 3 *affectiones: synaeresis* (zwei kurze werden ersetzt durch eine lange); *dialysis* (das Umgekehrte); *commutatio* (quum pedis unius loco affinis vel usu ferente alienus substituitur). Ferner bespricht er (cap. III) die *carminum genera*: es sind 9 an Zahl und benannt nach den *pedes primarii*, aus denen sie bestehen, falls sie *pura* sind; aber sie können auch *mixta* sein, d. h. andere Füfse aufnehmen an Stelle derjenigen, nach denen sie genannt sind; und zwar *mixta analoga*, aber auch *anomala*, dies letzte, wenn die *pedes primarii* ersetzt werden durch Füfse, welche damit nicht übereinstimmen. Ferner sind die Gedichte *perfecta* (bestehend aus der bestimmten Anzahl von Füfsen) oder *imperfecta* (d. h. *catalectica* oder *hypercatalectica*). In cap. IV—XXII werden dann für diese 9 Sorten *canones* vorgetragen und diese durch Beispiele aus dem A. T. und durch Parallelen aus den griechischen Lyrikern erklärt. Endlich finden wir in cap. XXIII *canones de Hebr. S. S. poematibus*, wovon nur der erste hier einen Platz finden möge. *Omnia S. S. poëmata Hebraea variis ac promiscuis generibus constant.* Die Analyse einer Zahl von Gedichten des A. T. beschliefst die *ars poetica*. — Das System des Gomarus, welches D. Heinsius, l'Empereur und andere gebilligt haben, ward angefochten von L. Cappellus, *Ad nov. Davidis lyr. animadversiones* (Salm. 1643), aufs neue herausgegeben in seinen *Critica Sacra* p. 651—666.

[4]) M. Meibom, *Davidis psalmi XII et totidem S. S. V. T. integra capita* (Amstel. 1698) und in anderen Schriften (vgl. Carpzovii *Introd. ad V. T.* P. II, p. 19—21) verspricht aufser einer gründlichen Reinigung des Textes des A. T. auch eine Wiederherstellung des ursprünglichen Metrums. Wirklich läfst er einige Psalmen im Original und in Übersetzungen abdrucken, doch es erhellt nicht, welches nach seinem Urteil ihr Versmafs ist. Hatten seine Ideeen darüber ebenso grofsen Wert wie die vermessenen Vermutungen, mit denen er den Text des A. T. zu reinigen strebt, dann ist es nicht zu beklagen, dafs sie mit ihm ins Grab gesunken sind.

[5]) F. Hare gab heraus: *Psalmorum liber in versiculos metrice divisus et ope metrices multis in locis integritati suae restitutus* (Lond. 1736). Das darin vorgetragene System der Metrik wird zerlegt und angefochten von Chr. Weise in einem Programm, welches von Rosenmüller in seine Ausgabe von Lowth l. c. p. 699—740 aufgenommen worden ist, wo man auch eine *brevis confutatio metrices Harianae* von Lowth selbst findet, als Compendium einer ausführlicheren Abhandlung, zu London im Jahre 1766 erschienen. Die Regeln dieser Metrik brauchen hier nicht alle mitgeteilt werden; es genügt,

wenn man weifs, dafs nach Hare die Füfse aus zwei Silben bestehen, dafs jede Silbe von dem Dichter entweder lang oder kurz gebraucht werden kann; dafs die Verszeilen mit einer ungeraden Zahl von Silben als trochäische, mit einer geraden Zahl als jambische gelten. So sind z. B. *Ps.* CXI, 1 a und b jambische Dimeter — wenn man nämlich ךְ als lange Silbe ansieht und sich all die übrigen Schlüsse in Hares Prosodie gefallen läfst. Trotz der grofsen Freiheit, welche sie ihm gewährt, erlaubt er sich mannigfache Abweichungen davon, um sie auf die alttestamentlichen Gedichte anwenden zu können.

[6]) Antons Schriften über diesen Gegenstand sind: *Coniectura de metro Hebr., psalm. exemplis illustr.* (Lips. 1770); *Vindiciae disput. de metr. Hebr.* (Lips. 1771); *Editiones in qua Pss. ad metrum revocabuntur* etc. *specimen* (Viteb. 1780); *Salomonis carmen melicum, quod Cant. Canticorum vocatur* etc. (Viteb. 1800). Das hebräische Metrum ist nach Anton ganz eigenartig und ebensowenig mit dem griechischen wie mit dem arabischen zu verwechseln; es hängt von den Accenten ab, welche geachtet werden müssen, jeden Fufs zu schliefsen, sodafs nur Jamben und Anapaeste vorkommen können (*Coniect. de metr.* etc. p. 11 sq., 15 sq.). Indessen erfordert die Anwendung dieser allgemeinen Regel auf die vorhandenen Gedichte mannigfache Abweichungen und Freiheiten, wie sich nachweisen läfst aus *lex* II: *vocabulum trium syllabarum non necessario anapaestum efficit, sed eius prima pedi proximo sustinendo inservire potest.* Schon an und für sich ist dieses Gesetz befremdend, da es der Einführung von neuen Accenten gleichkommt; doch wird es noch sonderbarer durch die Anwendung, z. B. auf *Ps.* CXI, 3 a, wo die beiden Silben הוֹד וְ einen Jambus bilden und demnach ךְ als lange Silbe gilt. Die übrigen *leges* kann man l. l. p. 17—19 nachlesen: sie sind ebenso befremdend wie die II.

[7]) G. Jones, *Poëseos Asiat. commentt.* ed. Eichhorn pag. 61—65 giebt über die hebr. Metrik nur einige Winke. Er hält die geschlossenen Silben und diejenigen mit Semivokalen für lang; die geöffneten, zu denen er auch die Buchstaben mit scheva mobile rechnet, für kurz. Ferner nimmt er an, dafs die hebr. Versmafse mit den arabischen eng verwandt sind. Wirklich kann man, wenn man die Quantität der Silben nach den Regeln von Jones bestimmt, in den meisten Versen eins der arabischen Metra — oder wenigstens etwas, was dem einigermafsen ähnlich sieht — wiederfinden. Doch fällt sogleich in die Augen, dafs die Verse ein und desselben Gedichtes nicht in demselben Metrum geschrieben sind, sondern im Gegenteil stark von einander abweichen. Jones nimmt denn auch an, dafs die hebr. Dichter die verschiedenen Versmafse durcheinander gebrauchen, ebenso wie Pindar und die griechischen Tragiker.

[8]) Der Holländer E. J. Greve hat der hebr. Metrik unglaublich viel Arbeit gewidmet und durch zahlreiche Proben, in denen er seine Ideen zur Anwendung bringt, die Beurteilung bequem gemacht. Die hauptsächlichsten Schriften sind: *Ultima capp. libri Jobi ad Graec. vers. recensita notisque instructa, Pars I complectens capp.* XXXVIII und XXXIX (Daventr. 1788); *Pars II compl. capp.* XL—XLII, 6 und das *libellum de metris* (Burgsteinf. 1791); *Vaticinia Nahumi et Habacuci.* Edit. metr. (Amst. 1793); *Vatt. Jesajae pars cont. carmina a cap.* XL *ad* LVI, 9. *Hebraica ad numeros recensuit vers. not. adiecit* E. J. G. *Acc. interpr. Belg.* (Amst. 1810). Er beginnt damit, dafs er die masoretischen Vokale völlig verwirft, und er bietet dann auch in seinen

Textausgaben ein ganz neues System, in welchem u. a. die Schevas nicht vorkommen. Das Silbenmafs bestimmt er, wie folgt: offene Silben sind kurz; geschlossene und solche, in denen ruhende Buchstaben vorkommen, lang (*Ultima capp. Job* etc. II, 146 sqq.); von dieser Regel giebt es indessen zahlreiche — und höchst befremdende — Ausnahmen; manche Ausgänge z. B., welche der Regel nach lang sein müfsten, werden als kurz gerechnet oder als *ancipites*. Es giebt drei carminum genera: Jambicum, Trochaicum, Anapaesticum, von denen jedes einzelne nach der Zahl der Füfse, welche eine Versreihe bilden, in Unterabteilungen zerlegt wird. Wenn Greve diese Arten im A. T. nachzuweisen versucht, so zeigt sich alsbald, dafs die hebräischen Dichter sich bei ihrem Gebrauche keine einzige Freiheit nicht erlaubt haben. So wird z. B. der *iambicus trimeter* mit folgenden Worten beschrieben (l. l. p. 165): „versus iambicus trimeter Hebraeorum in sexta sede iambum, saltem anapaestum aut amphimacrum habet, in ceteris cum hos ipsos pedes, tum spondeum, modo ne saepius ter in eodem versiculo nec proximis locis recurrat; anapaesti etiam seu cretici tribus plures ut ne adsint; dactylus quoque et tribrachys permissus, sed usus illorum minus frequens.“ So ist es auch mit den anderen Arten. Dazu nehme man nun noch die folgenden Aussprüche: 1. Carmina Hebr. generis et formae variae sunt, alia Lyricorum more inaequalibus versibus composita, alia ad eandem mensuram continuata (p. 163); 2. versiculi plerumque liberalius extensi; pedum quantitas, ubi ad modulationem sustinendam opus, accurate observata, in aliis variata liberius; nonnumquam versiculi dimitiati carmini interserti, aut in fine sententiarum syllabâ breviores ac iterum clausulae formandae redundantes; ac generatim maior fere naturae et motuum animi quam praeceptorum artisque observatio habita (p. 163 sq.). Trotz dieser Freiheit passen die Verse des A. Testaments in Greves System nicht, wenn nicht der Text an sehr vielen Stellen emendiert, ergänzt und von vielen Glossen gereinigt wird, wobei die Übersetzung der LXX ihm wichtige Dienste leistet. Aber auch der wohlwollendste Beurteiler kann häufig für Greves kritische Hypothesen keinen anderen Grund finden als — sein System der Metrik, welches also durch den auf diese Weise erhaltenen Text nicht empfohlen wird.

[9]) J. J. Bellermann, *Versuch über die Metrik der Hebräer* (Berl. 1813). Sein System steht in enger Verbindung mit dem nun schon längst veralteten *systema trium morarum*, welches er denn auch zuerst (S. 1—48) entwickelt. Weiter (S. 49—79) behandelt er die Lehre von der Betonung und den Accenten und bahnt sich auf diese Weise den Weg zur Entwicklung seiner Ideen über das Metrum; er stützt sich nämlich ganz und gar auf die Accente: die Silbe mit dem Ton ist lang, die Silbe ohne den Ton ist kurz. Auf Grund dieser Regel findet Bellermann in den Versen des A. Testaments allerlei Füfse von zwei, drei und vier Silben. In jedem Verse dominiert einer dieser Füfse und darnach erhält er seinen Namen. „Die gewöhnlichen Dichterfüfse sind Jamben und Anapästen, abwechselnd mit Trochäen und Tribrachys. Die Verse werden daher oft polyschematisch“ (S. 96). Aber nicht nur hierin unterscheiden sich die hebräischen Gedichte von den griechischen und lateinischen: der Dichter erlaubt sich auch sonst noch viele Freiheiten (S. 95 ff.). Das zeigt sich sehr deutlich bei der Anwendung dieser Gedanken auf die alphabetischen Lieder (S. 98—158), dann auf nicht-alphabetische (S. 159—189).

endlich auf die *psalmi hammaäloth* (S. 190—209). Vielleicht wird Bellermanns Metrik am besten gekennzeichnet durch eine einzige Probe, welche *Ps.* CXI entlehnt werden kann. Die ersten 3 Verse werden also gelesen und abgeteilt:

Vs. 1. Ŏdĕh | Jŏvăh | b'cŏl-lĕbăb
Bsŏd | jschărīm | vĕdăh.
Vs. 2. Gdŏlīm | măsē | Jŏvăh
Drūschīm | l'cŏl-chĕf- | zĕhĕm.
Vs. 3. Hŏd | v'hădăr | pŏlō
V'zĭdkăthō | ŏmæ̆- | dĕth lăăd.

Die Unregelmäfsigkeiten in Vs. 1*b*, Vs. 3*a*, 2*b* fallen ohne weiteres ins Auge; ebenso die sonderbare Art, in welcher die sogen. Jamben mit Anapästen abwechseln (V. 1*a*, 3*b* [bis]).

[10]) Das System von Saalschütz (*Von der Form der hebr. Poesie, nebst einer Abhandlung über die Musik der Hebräer* [Königsb. 1825]; *Form und Geist der bibl. hebr. Poesie* [Königsb. 1853]) ist gerade das umgekehrte von dem Bellermanns, wie er das auch selbst anerkannt hat (*Form und Geist* S. 22). Saalschütz läfst nämlich den masoretischen Accenten ihre Bedeutung, bestreitet aber, dafs sie die Aussprache der Wörter, welche zusammen einen Vers bilden, beherrschen dürfen. Aus der Analogie der verwandten Sprachen und aus der jetzt noch herrschenden Gewohnheit der Juden schliefst er, dafs der Ton bei der Aussprache auf die vorletzte Silbe fiel. Davon ausgehend, findet er in den hebräischen Versen durchgängig Dactylen, Spondäen und Trochäen und es gelingt ihm dann, sie als — sehr freie — Hexameter zu skandieren. Zur Empfehlung dieses Resultates, beruft er sich auf die Übereinstimmung mit den Berichten der Alten (vgl. N. 2). Wiederum läfst sich auch dieses System am besten aus einzelnen Proben erkennen: *Ps.* CXXI, 1, 2 finden sich zwei Hexameter, die folgendermafsen zu lesen sind (S. 33, 37):

Ēssā | ēnăi ĕl hĕ- | hārīm mé- | ăjīn | jābŏ | ēsrī
Ēsrī mĕ- | īm ă- | dōnāi | ōsĕh schă- | măjīm vă- | ărĕz.

Man beachte ferner die Beispiele S. 38 ff.

[11]) E. Meier hat nicht nur in einer besonderen Schrift (*Die Form der hebr. Poesie nachgewiesen* [Tübing. 1853]) seine Gedanken über die Versmafse der alten Hebräer entwickelt, sondern dieselben auch auf die dichterischen Abschnitte des A. Testaments angewendet (*Das Hohelied in deutscher Übersetzung, Erklärung und kritische Textausgabe* [Tübing. 1854]; *Die poet. Bücher des A. T. übers. und erläutert* [Stuttg. 1854]; *Übersetzung und Erklärung des Debora-Liedes* [Tübing. 1859]). Es ist einigermafsen zweifelhaft, ob wir wohl berechtigt sind, ihn unter die Vertreter eines syllabischen Metrums zu rechnen, in jedem Fall steht er auf der Grenze dieser Auffassung. Er teilt nämlich den Text der poetischen Stücke in sehr kleine Verszeilen; in jeder Verszeile sind enthalten zwei Silben mit dem Ton und ferner noch so viele tonlose Silben, als dem Dichter beliebt; der Ton wird angegeben durch den masoretischen Accent, doch können auch solche Silben, welche diesen nicht haben, von dem Dichter (und müssen also auch von uns bei der Aussprache) gleichsam mit einem zweiten, hinzukommenden Ton bezeichnet werden — sodafs bisweilen ein einziges Wort eine Zeile bildet. Die Strophen bestehen aus 4, 8, 12, zuweilen

auch aus 6, 10, 5, 9 solcher Zeilen. Welche Strophen das Lied bilden, wird nach Meiers Meinung, was die Psalmen betrifft, hin und wieder durch die Überschriften angedeutet (siehe hierüber § 107 N. 11). Bei der Anwendung seines Systems auf die alttestamentlichen Gedichte ergiebt sich, daſs ihr Text stark verdorben ist: es ist gar nicht selten, daſs Meier entweder einzelne Worte oder ganze Zeilen als später eingeschoben verwirft, oder daſs er bei Anwendung seines Systems Lücken entdeckt, welche er durch Vermutungen ergänzen zu können meint. Auf das eine und andere kommen wir später noch zurück. Hier mag nur eine einzelne Probe ihre Stelle finden. Lamechs Lied (*Gen.* IV, 23, 24) besteht aus 12 Verszeilen, nämlich (S. 27):

Adá vezillà	◡ – ◡ ◡ –
schemáan qolí!	◡ – ◡ ◡ –
nesche Lémèk	◡ ◡ – –
haaséna imratù	◡ ◡ – ◡ ◡ ◡ –
Ki ísch haràgti	◡ – ◡ – ◡
lefíze ʿì	◡ – ◡ –
vejélèd	◡ – –
lechábburatù	◡ – ◡ ◡ –
Ki schíbatàjim	◡ – ◡ – ◡
júqqam Qàìn	– ◡ – ◡
ve—Lémèk	◡ – –
schibím veschibà	◡ – ◡ ◡ –

In gleicher Weise wird das Brunnenlied, *Num.* XXI, 17 f., in 8 Zeilen geteilt u. s. w. u. s. w.

[12]) Ley hat sein System in einer ganzen Reihe von Schriften und Abhandlungen entwickelt: *Die metrischen Formen der hebr. Poesie* (Leipz. 1866); *Über die Alliteration im Hebr.* (*ZdMG.* XX, 180—184); *Über Rhythmus u. Strophenbau der hebr. Poesie* (Jahrb. für Philol. u. Pädagogik, 1871—72); *Grundzüge des Rhythmus, des Vers- u. Strophenbaues in der hebr. Poesie* (Halle 1875; vgl. Riehm in *StuKr.* 1877 S. 573—577); endlich modifiziert im *Leitfaden der Metrik der hebr. Poesie* (Halle 1887). Die Unterteile eines Verses heiſsen bei Ley metra (deutlicher: Füſse). Ein metrum wird gebildet durch eine Silbe mit dem Ton, der eine oder mehrere tonlose Silben voraufgehen, der zuweilen auch wohl eine tonlose Silbe folgt. Der Ton („Hochton") wird angegeben durch den masor. Accent; in längeren Worten hat auſser der accentuierten Silbe noch eine andere den Ton („Tiefton"). Der Vers ist je nach der Zahl der metra, welche ihn bilden, Oktameter oder Hexameter oder Dekameter oder Pentameter. Jeder von diesen Versen kann auf mehr als eine Weise in *membra* oder *στίχοι* eingeteilt sein, z. B. der Oktameter entweder in 2 Zeilen von 4 metra, oder in 3 Zeilen von 3, 2, 3 (auch 3, 3, 2 und 2, 3, 3) metra; der Dekameter entweder in 2 Zeilen von 5 (= 4 Hemistichen von 3, 2 oder 2, 3) metra oder in 3 Zeilen von 3, 4, 3 oder 4, 2, 4 u. s. w. metra, oder endlich in 5 Zeilen von 2 metra (u. a. *Ps.* L, 1; CIX, 2). Zwei oder mehr Verse zusammen bilden eine Strophe: ihr Anfang oder ihr Ende wird zuweilen angegeben durch einen Vers von mehr oder weniger als gewöhnlicher Länge („Grundbasen", „Schluſsbasen"). Die Verse und die Strophen eines Gedichtes brauchen nicht einander gleich zu sein, wenn nur in ihrem Wechsel eine gewisse Regelmäſsigkeit zu erkennen ist. — In

dem zweiten Teil des Leitfadens werden *Ps.* I—XLI in metrischer Einteilung abgedruckt und analysiert, zum Beweise dafür, dafs die Teilung in Strophen mit dem Sinn und dem Plan des Gedichtes harmoniert. Dabei wird hie und da von der masoret. Verseinteilung abgewichen und an mehreren Stellen der Text verbessert (vgl. *Emendationen zu den Psalmen mit Hülfe der Metrik*, *StuKr.* 1877 S. 501—510).

[13]) Abweichend von der chronologischen Reihenfolge lasse ich auf das System von Ley das nah verwandte System von Neteler folgen (*Anfang der hebr. Metrik der Psalmen*, Münster 1871; *Grundzüge der hebr. Metrik der Psalmen*, Münster, 1879). Auch bei ihm enthält jedes Versmafs (oder Fufs) eine Silbe mit dem Ton und dazu noch eine oder zwei tonlose Silben; der Hauptton wird angegeben durch den masoret. Accent; aufser diesem kommt in demselben Wort häufig ein Nebenton vor, zuweilen durch das Metheg angedeutet. Ausgehend von den alphabetischen Psalmen CXI, CXII u. s. w. versucht nun N. nachzuweisen, dafs diese, aber so auch andere Gedichte aus — meistens strophisch verbundenen — Versen von ungefähr ebensovielen Füfsen bestehen. So sind *Ps.* CXI, CXII sechsfüfsig; *Ps.* CXLV, II bestehen aus Strophen von 2 Versen, jeder von 5 oder 6 Füfsen; *Ps.* CXLV aus Strophen von 3 Versen, jeder von 5—8 Füfsen u. s. w. Wie der Autor selbst sagt, wird das System hie und da noch eine Modifikation erleiden müssen (*Grundzüge* S. 23 f.), aber es ist davon nur eine nähere Bestätigung der Hauptgedanken zu erwarten.

[14]) Das System von Bickel lernt man kennen aus seinen *Metrices biblicae regulae exemplis illustratae* (Innsbruck 1879); *Supplementum ad Metr. bibl.* etc. (ibid.); ZdMG. XXXIII, 701—706; XXXIV, 557—563; XXXV, 415—422; *Carmina V. T. metrice. Notas crit. et dissert. de re metrica Hebr. adiecit* G. B. Innsbruck 1882); *Dichtungen der Hebräer, zum erstenmal nach dem Versmafse der Urtexte übers.* (ibid.); *Kritische Bearbeitung der Proverbien, mit einem Anhange über die Strophik des Ecclesiasticus* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes V [1891], S. 79 ff., 191 ff., 271 ff.) und noch einige andere da und dort zerstreute Aufsätze. Nach seiner eigenen Erklärung „beruht die hebr. Metrik auf denselben Grundlagen, wie die syrische und die aus dieser entstandene christlich-griechische; nämlich auf Silbenzählung, Nichtberücksichtigung der Quantität, regelmäfsigem Wechsel betonter Silben mit unbetonten, Identität des metrischen und grammatischen Accentes, Zusammenfallen der Verszeilen (Stichen) mit den Sinnesabschnitten und Vereinigung gleichartiger oder ungleichartiger Stichen zu gleichmäfsig wiederkehrenden Strophen" (*ZdMG.* XXXV, 415). Vgl. hiermit noch die folgende Regel (S. 418): „Der metrische Accent trifft stets eine um die andere Silbe. Da die letzte Silbe des Stichos in der Senkung stehen soll, so haben die Stichen mit ungleicher Silbenzahl jambischen, die mit gleicher trochäischen Rhythmus. Die einzige Ausnahme bildet der viersilbige Vers, wenn er (in den Schematen 7. 4 | 7. 4 und 7. 7. 7 | 7. 4) mit den siebensilbigen verbunden ist, indem er alsdann ebenfalls jambische Bewegung erhält." Es fällt in die Augen, dafs mit diesem System eine völlige Änderung der Vokalisation und Accentuation gepaart gehen mufs. Dies ist denn auch bei B. der Fall, der überdies mit grofser Freiheit zu Werke geht beim Elidieren und bei dem Mitzählen oder Nichtmitzählen der Silben.

[15]) Gietmann (*De re metrica Hebraeorum*, Freiburg i. B. 1880) ist ein Geistesverwandter von Bickel. Auch für ihn besteht der Vers aus einer bestimmten Zahl von Silben, abwechselnd mit dem Ton und ohne den Ton. Um dieses Resultat zu erhalten, verändert auch er die masoret. Vokalisation, teils nach dem Syrischen, teils nach dem Arabischen.

Bis zu einem gewissen Grade kann Merx als Vorgänger von Bickel und Gietmann gelten. Er behauptet nämlich (*Das Gedicht von Hiob* S. LXXXIV ff.), dafs die Verszeilen oder στίχοι eine gleiche Zahl von Silben haben müssen oder wenigstens die einander entsprechenden Zeilen der aufeinander folgenden Strophen gleich lang sein müssen; läfst diese Gleichheit in dem masoret. Text noch hier und da zu wünschen übrig, so ist dies daraus zu erklären, dafs seine Vokale die ursprüngliche Aussprache nicht rein wiedergeben. So scheint ihm „die Ansicht begründet, dafs wir in dieser Silbenzahl des einzelnen Stichos das wahre Gesetz der poetischen Form bei den Hebräern haben, ähnlich wie die Syrer einfach die Silben zählten und die romanischen Völker dies noch heute thun, ohne ein quantitierendes oder accentuierendes Verssystem zu benutzen.“ Indessen ergiebt sich aus den letzten Worten dieses Citats, dafs B. und G. sich für ihren Wechsel von Silben mit und ohne Ton nicht auf Merx beziehen können.

[16]) Welche Bedenken es sind, läfst sich nach der Beschreibung der verschiedenen Systeme (N. 3—15) leicht einsehen. Es verdient schon alsbald Beachtung, dafs die späteren Schriftsteller nicht auf dem durch die früheren gelegten Fundament fortbauen, sondern dafs jedes neue System von vorne an beginnt — so dafs für uns nur die Kritik bezüglich des allerletzten übrig zu bleiben scheint. Dazu kommt, dafs bei weitem die meisten Systeme aufser demjenigen, der sie aufgestellt hat, keinen einzigen Anhänger haben — was doch sicherlich nicht für ihre Wahrscheinlichkeit spricht. Aber abgesehen davon erheben sich gegen jedes der Systeme im einzelnen schwerwiegende Bedenken, welche hier ganz kurz angedeutet werden sollen. a. Die prosodischen Regeln von Gomarus, insbesondere seine Ansicht über die geschlossenen Silben mit kurzen Vokalen sind willkürlich. Vor allen Dingen aber sind die Freiheiten, welche er den hebr. Dichter gebrauchen läfst, so grofs, dafs von einem Metrum — welches denn doch immer ein gewisses Band sein mufs — keine Rede mehr sein kann; jeder, auch der allerprosaischste Text, läfst sich nach der Methode von Gomarus in Verse und Füfse einteilen; insbesondere sind die *affectiones* der Füfse und der erste Canon von Kap. XXIII in dieser Hinsicht bedenklich. — b. Mit der Regel von Hare, wonach die Silben keine bestimmte Quantität haben, ist kein syllabisches Metrum vereinbar; ebensowenig begreift man, wie er trotz dieser Regel jambische und trochäische Verse annehmen kann. — c. Die Widerlegung von Antons System ist bereits in dem darüber unter N. 6 Mitgeteilten enthalten. — d. Das System von Jones leidet an demselben Fehler wie das von Gomarus: die Behauptung einer völlig freien Abwechselung der verschiedenen Metra in ein und demselben Gedicht steht auf derselben Stufe wie die Verneinung des Bestehens eines bestimmten Metrums. — e. Man braucht noch nicht an die Unfehlbarkeit der masoret. Vokalisation zu glauben, um sie doch über die durch Greve eingeführte zu stellen. Kann diese nicht angenommen werden, dann auch nicht das darauf gebaute metrische System. Überdies aber ergiebt sich

aus den Mitteilungen in N. 8 aufs deutlichste, dafs auch hier wiederum so grofse Freiheit gelassen und so manche Ausnahme gestattet wird, dafs das System selbst dadurch als unhaltbar gekennzeichnet wird. — f. Nach den in N. 9 gegebenen Proben können wir uns über Bellermann kurz fassen. Dafs er Jamben und Anapäste findet, kann uns, wenn wir auf die gewöhnliche Stellung der Accente achten, nicht befremden und dient also nicht zur Empfehlung seines Systems. Doch kommen andererseits wieder zu viel Trochäen in den hebr. Versen vor, als dafs wir ihnen mit B. einen jambischen Charakter zuschreiben dürften: so z. B. im Anfang von Vs. 4a, 5a, 10b des oben (N. 9) als Probe angeführten *Ps.* CXI. Dazu kommt ferner noch die grofse Ungleichmäfsigkeit der Verse ein und desselben Gedichtes, wovon wiederum derselbe Psalm Beispiele liefert: Vs. 6a und b, 7a, 10a bestehen aus vier Jamben oder Anapästen, während die übrigen 18 Zeilen nur drei haben — wobei man dann noch die erste Silbe von Vs. 6a *(co'ch)* als einen besonderen Fufs rechnen mufs, um nicht Trochäen an Stelle von Jamben zu erhalten. — g. Wenn das System von Bellermann auch nicht ganz unrichtig ist und sogar einige Elemente von Wahrheit enthält, dann kann das System von Saalschütz nicht vollkommen gut sein (vgl. N. 10). Aber auch an und für sich betrachtet, verdient es keine Empfehlung. Seine Aussprache des Hebräischen ist höchstwahrscheinlich unrichtig. Denn was sollte die Punktatoren bewogen haben, die Accente so zu setzen, wie sie es gethan haben, wenn diese den Leser so irreleiteten? Ihre Theorie mag sehr verwickelt und nicht frei von Spitzfindigkeiten sein, falsch ist sie sicherlich nicht. Aber selbst wenn man mit Saalschütz den Ton verlegen wollte, so wäre damit doch wenig gewonnen: die auf solche Weise erhaltenen Hexameter sind so unregelmäfsig, dafs sie diesen Namen mit Unrecht tragen. Oder ist es nicht völlig unannehmbar, dafs z. B. in *Ps.* CXXI, 1 f. das Wort *ajin* einen Fufs bilden und als solcher gleich stehen soll mit *enai el he?* oder mit *harim me* —, während NB. *ajin* eigentlich ein monosyllabum ist, und die Silben *nai*, *he* (in *enai el he*) ebenso wie *rim* und *me* (in *harim me*) unzweifelhaft lang sind und also in der Aussprache jede für sich wenigstens ebensoviel gelten, als das ganze *ajin?* — h. Was E. Meier betrifft, so ist das erste Bedenken gegen seine Hypothese ästhetischer Art: sind solche kleinen, hüpfenden Verszeilen, wie er sie überall im A. Testament zu finden meint, nicht ganz unannehmbar? Falls sie neben anderen vorkämen, so würde man keinen Grund haben, ihr Bestehen zu leugnen, aber undenkbar erscheint es, dafs sie in ausschliefslichem Gebrauch gewesen sein sollen. Zweitens mufs bemerkt werden, dafs M. sehr frei mit dem Ton umgeht und denselben — um so die zu einem Verse notwendigen zwei Töne zu erhalten — auch da anbringt, wo er sicherlich nicht pafst; denn unmöglich können auf Wörter wie יֶלֶד und לֶמֶךְ — bekanntlich *monosyllaba* — zwei Töne fallen: ein einziger Blick auf die (N. 11) gegebene Probe genügt, uns zu überzeugen, dafs hier mit grofser Willkür zu Werke gegangen wird. Dazu kommt endlich, dafs die Einteilung der Lieder in Strophen bisweilen gar nicht glücken will — was durch das Aussondern einer Zahl von sogenannten Glossen nur schlecht bemäntelt wird: jedesmal weigert sich der Text selbst, sich in Meiers System zu fügen. So wird z. B. *Hab.* III, 17a gestrichen und sogar dann nur mit Mühe die gewünschte Zahl von Zeilen gefunden: die Worte ותחתי und ארגז (Vs. 16), חילי und ידריכני (Vs. 19)

bilden jedes eine ganze Zeile und stehen darum gleich mit גוֹי מַמְלָכָה צֹאן (Vs. 17). Nach dieser Methode ist es nicht schwer, Verse und Strophen in gewünschter Zahl nachzuweisen. Ist es nicht bezeichnend für Meiers System, dafs es sich auch auf die — in Prosa geschriebene — Fabel des Jotham (*Richt.* IX, 8—15; siehe *Poet. Bücher* S. 4) und die Parabel von Nathan (*2 Sam.* XII, 1—4; siehe *Gesch.* u. s. w. S. 133) anwenden läfst? In der That so sehr Meiers Ideen von denen des Gomarus abweichen mögen, darin stimmen sie doch überein, dafs sie dazu führen überall, auch in der allertäglichsten Prosa, Verse zu entdecken. Vgl. ferner noch Ewald in *Jahrb. der bibl. Wissenschaft* III, 219 ff.; IV, 219 ff., 249 f. — i. Die Systeme von Ley und Neteler empfehlen sich durch ihre Respektierung des textus receptus und seiner Vokale. Indessen ist die Regelmäfsigkeit, welche sie in den poetischen Abschnitten wahrzunehmen meinen, in Wahrheit so wenig regelmäfsig, dafs sie den Namen Metrum nicht verdient. Die Oktameter u. s. w. hören auf erkennbar zu sein, wenn sie so auf verschiedene Weisen in Teile geteilt werden können. Die „Grund- und Schlufsbasen" vergröfsern dieses Bedenken in nicht geringem Mafse. Siehe ferner Budde in *ThLZ.* 1888 Sp. 3—5. Netelers Amendements sind unvollendet und können daher dieses Urteil nicht verändern. — k. Die veränderte Vokalisation des Textes, mit der die Metrik Bickels und Gietmanns steht und fällt, würde von dieser Metrik unabhängig sein müssen, um ihr als Grundlage dienen zu können. Aber das ist in keiner Hinsicht der Fall. Mit den Regeln für Elision u. s. w., die ihr zur Ergänzung dienen, ist diese Vokalisation von Bickel erdacht und im einzelnen wiederholt modifiziert nur für das metrische System selbst. Im grofsen und ganzen ist sie unwahrscheinlich, in manchen Punkten offenbar höchst willkürlich.

[17]) Saalschütz (*Form u. Geist* S. 17) bemerkt, dafs die Versuche, welche von so vielen Gelehrten nach einander gemacht worden sind, wohl nicht jedem einzelnen für seinen Teil bis zu einem gewissen Grade geglückt sein würden, wenn nicht allen zusammen eine bestimmte Wahrheit zu Grunde läge. Wir können ihm darin beistimmen, wenn er nichts weiter damit zu sagen beabsichtigt, als dafs die hebr. Verse sich durch ihre Form von der Prosa unterscheiden. Doch meint er, dafs sie metrisch sein müssen, so leiten wir aus der Geschichte gerade die entgegengesetzte Folgerung ab. Ohne Übertreibung darf man behaupten, dafs jetzt alle Wege ausprobiert sind; führen sie allesamt nicht zum Ziel, so darf man doch schliefsen, dafs dieses Ziel in der Wirklichkeit gar nicht besteht. Man behalte doch im Auge, dafs ein syllabisches Metrum, wenn es bestand, seiner Art nach sich entdecken lassen müfste. Man beachte ferner, dafs gerade durch diese endlosen Versuche, die Verse in Füfse einzuteilen, der Übereinstimmungsgrad zwischen den Versen ein und desselben Gedichtes deutlich hervorgetreten ist: sie verraten eine gewisse Symmetrie, aber daneben grofse Verschiedenheit, selbst eine so grofse, dafs ein syllabisches Metrum dadurch ausgeschlossen wird. Wir können darum denen nicht beipflichten, welche behaupten, dafs die hebr. Poesie metrisch sei, ihr Metrum aber für uns verloren gegangen sei. Die Gründe, auf welche diese Behauptung sich stützt, sind äufserst schwach. Lowth (l. l. p. 28 sqq.: *Prael. III poesin Hebraeam metricam esse*) geht von der Annahme aus, dafs alle Gedichte metrisch sein müssen, und beruft sich nun zum Beweise dafür

dafs die hebr. Poesie der allgemeinen Regel folgt, *a.* auf die alphabetischen Lieder, deren Abteilungen — angedeutet durch die Anfangsbuchstaben — unter einander im Umfang übereinstimmen [doch es fehlt noch manches an dieser Übereinstimmung, welche überdies für ein eigentliches Metrum nichts beweist], *b.* auf die dichterischen Wortformen, die sicherlich gewählt wurden, weil die gewöhnlichen Formen nicht den Forderungen des Mafses genügten [warum gerade aus diesen Gründen und nicht wegen des Wohlklanges oder in Verbindung mit dem Rhythmus des Gedichtes?]. Er meint ferner, dafs alle Mühe, das vermutete Metrum wiederaufzufinden, vergeblich sein mufs, da die wahre Aussprache des Hebräischen unrettbar verloren gegangen ist, und er weist demnach das Argument zurück, welches bereits zu seiner Zeit den mifsglückten Versuchen, das Metrum nachzuweisen, entnommen werden konnte. Ewald (DAB [1]I, 88 f.; [2]I, 1 S. 180 f.) hat dagegen mit Recht bemerkt sowohl, dafs diese Meinung von einseitiger Geringschätzung der masoretischen Vokalisation ausgeht, dafs aber auch ein syllabisches Metrum, selbst bei einem noch mangelhafteren Vokalsystem mit relativ geringer Mühe hätte wiederaufgefunden werden können. Über die Systeme, welche mit Veränderung der Vokalisation gepaart gehen, ist übrigens hier oben das Nötige gesagt worden.

[18]) In welchem Sinne hier das Wort „rhythmisch" gebraucht wird, geht ohne weiteres aus dem Gegensatz hervor. Über Rhythmus im allgemeinen kann man u. a. vergleichen: Hupfeld, *Das zwiefache Grundgesetz des Rhythmus und Accents* (ZdMG VI, 153—189); *Die Psalmen* ed. Nowack II S. XXVII —XXXIV; Ewald, DAB [1]I, 57 ff.; [2]I, 1 S. 91 ff.; Sommer, *Bibl. Abhandlungen* I, 131 ff.; T. Roorda, *Over dichtmaat, versmaat en versbouw* ('s Grav., 1863) S. 19 f. Nach der Ansicht des letzteren ist „Rhythmus Bewegung im Takt, das will sagen, eine fortgehende oder fortdauernde Bewegung, deren Gang oder Dauer auf merkliche Weise in gewisse gleiche oder wenigstens verhältnismäfsige Momente eingeteilt und abgemessen wird. — — So ist z. B. der Tanz eine rhythmische Bewegung, eine Bewegung im Takt, durch welchen diese Bewegung in zwei oder drei gleichmäfsigen Tritten geschieht, welche dann zusammen bei jeder Wiederkehr einen Takt bilden." Demnach ist „rhythmisch und nicht metrisch" keineswegs eine *contradictio in terminis*, sondern vielmehr die richtige Kennzeichnung der ältesten Volkspoesie. Vgl. F. Wolf, *Über die Lais, Sequenzen und Leiche* (Heidelb. 1841, S. 14, 159 f., und die dort aufgeführten Autoren z. B. über die *versus Saturnini;* auch W. G. Brill, *Over de aesth. waarde der klassieke en der moderne dichtvormen* (Teylers Tweede Genootschap, Deel XXVIII) S. 68 ff.

[19]) Es war die Absicht des Philo und des Josephus, aber auch die der Kirchenväter, den Griechen und Lateinern eine Idee und zwar eine günstige Idee von der hebr. Poesie zu geben. Um ihnen deutlich zu machen, dafs es in der That Poesie ist, und dafs sie sich nicht nur durch ihren Inhalt, sondern auch durch ihre Form von der Prosa unterscheidet, bedienen sie sich solcher Ausdrücke, welche der Metrik der Griechen entlehnt sind. Sie gehen darin unzweifelhaft zu weit, z. B. Hieronymus, wenn er von Spondäen und Daktylen spricht, was ganz von selbst zu Mifsverständnissen führen mufste und auch thatsächlich geführt hat. Aber wir dürfen dabei nicht vergessen: 1. dafs die Übertreibung, deren sie (z. B. Philo und Hieronymus) sich schuldig machen,

in der rhetorischen Form ihrer Aussprüche deutlich an den Tag tritt: sie schreiben so zu sagen eine Lobrede und sind dabei nicht sehr vorsichtig in der Wahl ihrer Worte; 2. dafs mitten in dieser Übertreibung manchmal die Wahrheit durchschimmert, z. B. in den Worten des Hieronymus, *Praef. in Job* (vgl. N. 2), wo er selbst zu erkennen giebt, dafs die Verse in *Job* nur in sehr relativ aufzufassendem Sinne Hexameter heifsen können. Übrigens ist gerade dieses Beispiel sehr geeignet, uns den Ursprung und die relative Wahrheit der Zeugnisse des Altertums deutlich zu machen. Die Verse des Buches *Job* sind gewöhnlich Disticha; jedes Distichon hat in der Regel drei Wörter oder wenigstens drei Accente, wenn zwei kleinere Wörter durch den Maqqeph verbunden sind. Man kann also in der That diesen Versen den Namen Hexameter geben — wenn man nämlich beginnt den Gedanken, welchen das Wort gewöhnlich erweckt, beiseite zu setzen. Das ist der Fehler von Hieronymus, dafs er, statt es zu verhüten, im Gegenteil das Seine dazu gethan hat, den Leser zu verwirren. — Ferner mufs bei der Beurteilung der Berichte der Alten in Betracht gezogen werden, dafs sie von einander abhängig sind, und dafs eigentlich nur Philo, Josephus und Hieronymus als selbständige Zeugen auftreten. Auch entgeht es und nicht, dafs Hieronymus sich hier nicht auf seine jüdischen Lehrer beruft, sondern auf Josephus, Eusebius (der selbst nichts anderes thut als *relata referre*) und auf Origenes. Ebensowenig übersehen wir, dafs die Berufung auf diese Vorgänger ein Beweis ist, dafs die hebr. Poesie in jenen Tagen nicht für metrisch gehalten wurde: hätte Hieronymus die gangbare Meinung ausgesprochen, so würde er es nicht für nötig gehalten haben, sich mit den gefeierten Namen eines Origenes und Eusebius den Rücken zu decken.

Wirklich haben wir Grund anzunehmen, dafs die unter den Juden herrschende Ansicht mit den Berichten des Philo und Josephus in Widerspruch stand. Wenigstens leugnen die späteren Rabbinen ausdrücklich das Bestehen eines syllabischen Metrums. Ihre Zeugnisse sind gesammelt worden von Buxtorf in seiner Ausgabe des Buches *Cosri* (Basil. 1660) p. 406—431 coll. p. 133—140. Vgl. auch Delitzsch, *Zur Gesch. der jüd. Poesie* S. 126 ff.

Belehrt durch das Resultat dieser in verkehrter Richtung angestellten Versuche, richten wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf die poetischen Stücke des A. Testaments selbst und versuchen uns Rechenschaft zu geben von dem formalen Unterschied zwischen der poetischen und der prosaischen Sprache.

Der Text der poetischen Stücke des A. Testaments ist von den Punktatoren in Verse von höchst ungleicher Länge eingeteilt worden. Sie sind dabei nicht immer auf ein und dieselbe Weise zu Werke gegangen. Die Regel ist, dafs jeder Vers, so eng er auch mit dem zusammenhängen mag, was vorhergeht oder folgt, doch ein Ganzes ist und den vollständigen Ausdruck eines Gedankens bildet. Doch hin und wieder müssen wir, um solch ein Ganzes zu erhalten, zwei oder mehr Verse zusammenfügen. Anderwärts ist die Verseinteilung infolge Mifs-

verstehens der Absicht des Dichters offenbar mifsglückt[20]). Mit Ausnahme wenig zahlreicher monosticha, worüber bald Näheres folgt, können nun diese masoretischen Verse wiederum in ihre Unterteile zergliedert werden. Gewöhnlich fallen diese Teile des Verses — *στίχοι, κῶλα, membra*, Versglieder, Verszeilen — ohne weiteres ins Auge. Dies ist der Fall, wenn 1. das *membrum* zugleich eine Interpunktion ist, und darum sein Anfang in gewissem Sinne ein Wendepunkt oder neuer Anfang, sein Ende ein Ruhepunkt in dem Gedankengang ist, und 2. die *membra* eines Verses hinsichtlich des Umfanges nicht allzusehr von einander abweichen. Mit anderen Worten: Die Versglieder stehen im allgemeinen zu einander in einem bestimmten, sowohl formalen als logischen Verhältnis. Aus beiden Gesichtspunkten müssen sie nun näher betrachtet werden, wobei sich alsbald ergeben wird, dafs das soeben geschilderte normale Verhältnis in ganz verschiedenen Formen auftritt, und die Abweichungen davon verhältnismäfsig mannigfaltig sind.

1. Der masoretische Vers enthält ein bis sechs *στίχοι* oder membra. Die gewöhnlichste Form ist das Distichon, die Vereinigung von zwei — als Hebung und Senkung, als „auf“ und „nieder“ — einander entsprechenden Bewegungen oder Schwankungen. Betreffs der Verse von drei bis sechs Gliedern — von denen nur diejenigen mit drei und vier Gliedern sehr gebräuchlich sind — kann man dafür halten, dafs sie aus dem Distichon entstanden sind, sei es durch Teilung eines der membra in zwei, sei es durch Verdoppelung beider membra, sei es auf eine noch andere Art und Weise[21]). Die *monosticha* kommen ziemlich selten und dann nur in bestimmten Fällen vor, meistens im Anfang oder am Ende des Gedichtes. Das rechtfertigt die Behauptung, dafs sie den Rhythmus eher ankündigen oder abschliefsen, als dafs sie selbst darin aufgenommen sind[22]).

Die Versglieder haben nicht alle dieselbe Länge. Auch in ein und demselben Gedicht ist Gleichheit der *membra* offenbar keine Notwendigkeit oder wenigstens keine Regel[23]). Ihr mittlerer Umfang kann auf 7 oder 8 Silben bestimmt werden[24]). Aber auch kürzere *membra* kommen vor und zwar so, dafs die Schönheit und der Nachdruck des Verses dadurch erhöht werden[25]). Besonders in den Klageliedern folgt regelmäfsig auf ein Versglied von gewöhnlicher Länge ein eng damit zusammenhängendes, kürzeres Glied; beide zusammen werden auch wohl als eine lange Verszeile betrachtet, die durch die Cäsur in zwei ungleiche Hälften geteilt wird[26]).

2. Das logische Verhältnis der Versglieder zu einander wird gewöhnlich bezeichnet durch den Ausdruck *parallelismus membrorum* (oder:

sententiarum), welcher bis zu einem gewissen Grade die Wirklichkeit treffend wiedergiebt. Dies ist nämlich der Fall, wenn a) das zweite oder, mehr im allgemeinen, die folgenden *membra* die Gedanken des ersten, natürlich in modifizierter Form, wiederholen (synonymer Parallelismus)[28]), oder wenn b) der Gedanke des ersten Gliedes in dem zweiten durch einen Gegensatz erklärt oder ergänzt wird (antithetischer Parallelismus)[29]). Doch es ist durchaus nicht so, dafs die Versglieder stets in einem von diesen beiden Verhältnissen stehen. Man pflegt darum noch andere Arten von Parallelismus zu unterscheiden: nämlich synthetischer (oder syntaktischer) und rhythmischer (oder emphatischer) Parallelismus[30]). Indessen fällt in die Augen, dafs für diese Arten der Name Parallelismus nur zur Hälfte oder, besser gesagt, gar nicht pafst. Daraus folgt, dafs dieser Name besser nicht für eine genaue Definition der alttestamentlichen Poesie gebraucht wird. Der Parallelismus ist ein sehr gewöhnliches, aber nicht das ständige Kennzeichen der Versglieder[31]).

Unter Beachtung des Vorstehenden kann man nun in betreff der Form der hebräischen Poesie folgendes Resultat ziehen. Das Kennzeichen des Verses besteht darin, dafs sich derselbe teilen läfst in zwei oder mehr Versreihen, welche ebensoviele Hebungen oder Senkungen im Laufe der Rede bilden. Seine Grundform ist das Distichon mit gleichen *στίχοι*, welche in formaler Beziehung einander entsprechen, wie sie dem Inhalte nach parallel sind. Indessen unterliegt diese Grundform bedeutenden Modifikationen: Die Zahl der *membra* wird gröfser: an die Stelle der vollkommenen Gleichheit tritt eine gewisse Ungleichheit; der Anfang eines neuen *membrum* fällt nicht immer mit einer Wendung im Laufe der Gedanken zusammen. Alle diese Veränderungen sind erlaubt, aber innerhalb gewisser Grenzen. Die Zahl der *στίχοι* beträgt, wie bereits bemerkt wurde, höchstens sechs und gewöhnlich nicht mehr als vier. Die *membra* würden einander so ungleich werden können, der Anfang des neuen Versgliedes würde so wenig ins Auge fallen oder sogar mit dem Gedankengang so sehr kollidieren können, dafs die Regelmäfsigkeit der Bewegung — d. h. der Rhythmus — des Verses und also zugleich der Unterschied zwischen poetischer und prosaischer Rede fortfiele. Im Gebrauche der ihm zukommenden Freiheit und in dem Vermeiden dieses Äufsersten offenbart sich das Talent des Dichters. Die Autoren, deren poetische Erzeugnisse in das A. Testament aufgenommen sind, besafsen Talente von verschiedenem Mafse. Daher kommt es, dafs diese Gedichte, vom ästhetischen Standpunkte aus betrachtet, sehr ungleichen Wert haben. Hier und da mufs in-

dessen die mangelhafte Form eher einem späteren Redaktor oder einem der Abschreiber in Schuld gegeben, als auf Rechnung des Dichters selbst gesetzt werden[32]).

[30]) Als Protasis und Apodosis gehören zusammen z. B. *Ps.* CXIV, 1 u. 2:
Als Israel auszog aus Ägypten,
Das Haus Jakobs aus der Macht eines barbarischen Volkes,
Da ward Juda sein (Ihvh's) Heiligtum,
Israel seine Herrschaft.

Die Masoreten hätten diese vier Zeilen auch zu einem einzigen Verse machen können, der dann mit *Deut.* XXXII, 21 ganz auf einer Linie stehen würde. Andere Beispiele eines engen Zusammenhangs zwischen zwei oder mehr aufeinanderfolgenden Versen — oder, wenn man will, Beispiele logischer Unvollständigkeit eines einzelnen Verses — liefern *Ps.* VII, 4—6, LXVIII, 8, 9; CXXIV, 1—5; CXXXII, 3—5; *Job.* XX, 4, 5; XXXI, 5, 6, 7, 8, 9, 10 u. s. w.; *Spr.* VI, 7, 8. Aus diesen Proben erhellt bereits, daſs die Punktatoren manchmal auch anders hätten abteilen können, als sie gethan haben. Sie waren darin ebensowenig unfehlbar als in ihrer übrigen Arbeit. Es wird uns darum freistehen, hier und da den Umfang eines Verses anders festzusetzen, als es durch sie geschehen ist, z. B. *Ps.* XXIX, 7 (welcher Vers, wenn der Text unverdorben ist, entweder mit dem vorhergehenden oder mit dem folgenden verbunden werden muſs); XXXIX, 4, 5 (wo דברתי בלשוני eher zu Vs. 5 zu gehören scheint); XLII, 6, 7 (wo statt פניו : אלהי עלי gelesen werde: פני ואלהי : עלי); LVI, 4, 5 (wenn nämlich die erste Hälfte von Vs. 5 zu Vs. 4 gezogen werden muſs) u. s. w. Aber während wir so hinsichtlich der Anwendung ihres Prinzips zuweilen von ihnen abweichen, pflichten wir dem Prinzip selbst bei, d. h. der Verbindung von zwei oder mehr Verszeilen zu einem einzigen Verse und der Ansehung jedes Verses als einer Einheit, deren Teile die Verszeilen sind. Warum das hier so nachdrücklich ausgesprochen wird, wird sich bald ergeben.

Übereinstimmend mit der Vorschrift der Masoreten werden die Verse der poetischen Abschnitte in der Thora und den histor. Büchern (Ex. XV; *Deut.* XXXII, *Richt.* V; 2 *Sam.* XXII) in den Handschriften *στιχηρῶς* geschrieben und ebenso in unseren Ausgaben gedruckt. Hinsichtlich der poetischen Bücher schreiben die Masoreten dies nicht vor, weshalb denn auch in den Ausgaben von S. Baer (*Job* 1875; *Psalmen en Spreuken*, 1880) der Text fortlaufend gedruckt und nur mit *Ps.* XVIII (= *2 Sam.* XXII) eine Ausnahme gemacht wird. Es giebt indessen Gründe anzunehmen, daſs in der talmudischen Periode der Anfang des *στίχος* entweder durch eine neue Zeile oder durch einen leeren Zwischenraum angezeigt wurde. Vergl. Baer bei Delitzsch, *Comm. über den Psalter* II, 452 f.; *Massecheth Sopherim*, herausg. von Dr. J. Müller (Leipzig 1878) S. 172 f. Auch in vielen masoretischen Handschriften, worunter alte Codices, wird die stichische Schreibweise angewandt; vgl. u. a. De Rossi, *varr. lect. V. T.* p. LIX sq., XCIX, CXXXIX; Kennicott, *dissert. super ratione textus V. T.* (ed. Teller, 1758) p. 308. Aus den Mitteilungen von Delitzsch ergiebt sich aber, daſs die Handschriften bezüglich der stichischen Schreibweise von einander abweichen, und daſs dabei auf den Sinn gar nicht geachtet wird: offenbar beabsichtigte der Abschreiber nichts anderes als die Einteilung des Textes in gleiche oder ebenmäſsige Teile, auf denen das Auge

des Lesers mit Wohlgefallen ruhen könnte. Die einzelnen späteren Herausgeber, welche den Text der Bücher אמת stichisch drucken liefsen, haben sich denn auch mit Recht um diese Handschriften nicht bekümmert, sondern sind ihrem eigenen Urteil gefolgt.

Zur Verhütung von Mifsverständnis sei hier noch bemerkt, dafs mit dem Worte Vers durchgängig der masoretische Vers gemeint ist (ausnahmsweise, siehe oben, der Vers, wie ihn die Masoreten hätten abteilen können oder müssen). Ein solcher Vers heifst Distichon, Tristichon u. s. w., je nach der Zahl der *στίχοι*, die ihn bilden. Nach einem anderen Sprachgebrauch, der hier also nicht befolgt wird, heifsen diese Teile des Verses Hemistichieen. Schon Hieronymus bleibt sich im Gebrauch dieser Bezeichnungen, namentlich des *versus*, nicht gleich. Vgl. Bleeks *Einl. in das A. T.*[5] S. 741.

[21]) Wir werden hier nacheinander die Verse von mehr als zwei Gliedern behandeln und ihr Verhältnis zu den Distichen angeben: um aber nicht zu trennen, was zusammen gehört, müssen wir dabei zuweilen voraussetzen, was in N. 27 ff. über das logische Verhältnis der Disticha zu einander gesagt werden wird.

A. Tristicha. Sie kommen in den poetischen Stücken des A. Testaments mannigfaltig vor, mannigfaltiger als die Tetrasticha. Wenn wir die drei Versreihen bezeichnen mit den Buchstaben *a*, *b*, *c*, dann läfst sich das unterschiedliche Verhältnis von Tristichon zu dem Distichon also beschreiben: I. Das Tristichon ist einfach eine Erweiterung des Distichons; *a*, *b* und *c* stehen jedes für sich und können weder auf diese, noch auf jene Weise paarweise verbunden werden, z. B. *Ps.* V, 12:

Doch freuen werden sich alle, die zu dir fliehen,
Ein ewiges Jauchzen, wenn du sie beschirmst,
Und fröhlich sein werden alle, die deinen Namen lieben.

Vgl. ferner *Ps.* VI, 7; VII, 6; XV, 3; XVIII, 9, 31, 36, 49, 51; XXII, 25; XXVII, 5; XXXIX, 7; XLVI, 10; XCIX, 8; CXV, 7, 12; CXVI, 3, 8; *Spr.* I, 22, 27; *Job* X, 17; XX, 26; XXXI, 7; XXXIII, 15 u. s. w. Absichtlich sind hier und im folgenden auch solche Verse angegeben, die keineswegs als Muster gelten können. II. Das erste Glied des Distichons, aus dem das Tristichon entstanden sein kann, ist geteilt in zwei *membra; a* und *b* gehören also zusammen und *c* steht mehr selbständig daneben oder gegenüber. So z. B. *Ps.* II, 2:

Die Könige der Erde erheben sich,
Und die Herrscher rotten sich zusammen
Wider Jahwe und seinen Gesalbten.

Siehe ferner *Ps.* XV, 4, 5; XVIII, 14; XIX, 15; XXIII, 3 (wenn man לְמַעַן שְׁמוֹ als besondere Zeile betrachtet); XXXVI, 7; XXXIX, 2, 5, 6; XL, 10; LIV, 5; LIX, 4, 8, 12; LXII, 9; LXVIII, 7; XCI, 7; XCIX, 5, 6, 9; CXVI, 16. — III. In derselben Weise kann auch das zweite Glied des Distichons in zwei membra zergliedert werden, so dafs *b* und *c* zusammen gehören und gemeinschaftlich neben oder gegenüber *a* stehen. Als Probe diene *Ps.* III, 8:

Stehe auf, Jahwe, | rette mich, mein Gott!
Denn du hast alle meine Feinde auf den Kinnbacken geschlagen,
Die Zähne der Gottlosen hast du zerbrochen.

Vgl. *Ps.* IV, 9; XXVII, 6; XLII, 5 (wenn man annimmt, dafs כִּי bis אֱלֹהִים eine lange Versreihe mit Cäsur bildet), 6, 7; LIX, 6, 14; LXVII, 5; LXIX, 5, 21; LXXX, 15; XC, 17; CVI, 43; CXLIV, 7, 14; *Spr.* III, 3; XXXI, 15; *Job* III, 4, 6, 9; X, 1; XVIII, 4; XXXVIII, 26; XXXIX, 25. — Endlich kommt noch, wenn auch selten, IV. der Fall vor, dafs das 2. Glied des Tristichon zwischen das 1. und 3. eingeschoben ist und gleichsam einen Zwischensatz bildet, während *a* und *c* zusammengehören. So z. B. *Ps.* IV, 2:

Wenn ich rufe, antworte mir, Gott meiner Gerechtigkeit!
— in der Angst hast du mich gerettet —
Sei mir gnädig und höre mein Gebet!

Siehe auch *Ps.* XL, 7; LVII, 4 — wo indessen die Reinheit des Textes zweifelhaft ist. Von anderer Art sind die Verse *Ps.* LXXXIX, 2; *Spr.* XXV, 13, wo *a* und *c* zwar mit einander in enger Verbindung stehen, aber darum doch nicht von *b* unabhängig sind.

B. Tetrasticha. Wenn wir auch hier die *στίχοι* durch die Buchstaben *a*, *b*, *c*, *d* bezeichnen, so lassen sich hauptsächlich die folgenden Fälle unterscheiden: I. *a* und *b* gehören zusammen und so auch *c* und *d*, doch erst durch die Zusammenfügung dieser beiden Paare entsteht ein vollständiger Gedanke. Ein klares Beispiel liefert *Deut.* XXXII, 21:

Sie haben mich gereizt durch einen Nicht-Gott,
Mich gequält durch ihre eitlen Götzen;
So will ich sie reizen durch ein Nicht-Volk,
Durch eine thörichte Nation sie quälen.

Siehe auch *Ps.* XVIII, 7, 16; XXVII, 9 folgendermafsen zu teilen:

Verbirg dein Angesicht nicht vor mir,
Stofse deinen Knecht nicht im Zorn zurück!
Meine Hilfe bist du gewesen, | lafs mich nicht!
Und verlafs mich nicht, | Gott meines Heils!

Ferner *Ps.* XXVIII, 1; XXX, 6 (wenn nicht 2 Glieder mit Cäsur); XXXI, 11, 23; XXXVII, 14; XCVI, 13; *Spr.* XXX, 17; *Job* XXX, 1; *Hohesl.* II, 3. —

II. Zuweilen entsprechen einander *a* und *c*, *b* und *d*, z. B. *Ps.* XL, 15, 17:

Schämen müssen sich und allesamt schamrot werden,
Die mein Leben suchen zu verderben!
Rückwärts müssen weichen und zu Schanden werden,
Die ein Wohlgefallen haben an meinem Unglück!

Dafs sich freuen und fröhlich seien in dir
Alle, die dich suchen!
Dafs sie sprechen: „Jahwe ist allzeit grofs!“
Die dein Heil lieb haben.

Siehe auch *Ps.* XXXV, 26; LV, 22; LVII, 7; CXXXVII, 1; *Hohesl.* V, 3. Es fällt in die Augen, dafs die meisten von diesen Versen auch als Disticha mit sehr langen Zeilen und der Cäsur betrachtet werden können. — Aufser dieser paarweisen Verbindung der Versglieder kommen andere Fälle vor, die wir füg-

lich folgendermaſsen ordnen können: III. Die Zeilen *a*, *b*, *c* gehören zusammen und *d* steht ziemlich selbständig diesen gegenüber, z. B. *Ps.* I, 3:

Er wird sein wie ein Baum, an Wasserbächen gepflanzt,
Der Früchte giebt zu seiner Zeit,
Und dessen Blätter nicht verwelken:
Und alles, was er thut, wird wohlgelingen.

So auch *Ps.* V, 11; XXXI, 20; LVII, 2; LXVIII, 31 — obwohl sich bei aufmerksamem Durchlesen ergeben wird, daſs all diese Beispiele nicht vollkommen parallel sind. — IV. Die erste Zeile steht für sich; *b*, *c*, *d* hängen aufs engste zusammen. So *Spr.* XXIV, 12:

Wenn du sagst: „Siehe, wir wissen dies nicht" —
Wird dann nicht er, der die Herzen wägt, darauf merken,
Und der Bewacher deiner Seele darauf achtgeben
Und dem Menschen vergelten nach seinem Thun?

Man vergleiche *Ps.* I, 1 (wenn hier die Worte: „Heil dem Manne" als ein besonderes Glied betrachtet werden dürfen); LXXXVIII, 6. — V. Zuweilen wird die Rede einfach in vier aufeinanderfolgenden Zeilen fortgesetzt, ohne daſs man zwischen zwei oder mehr dieser Zeilen engeren Anschluſs bemerken kann. So z. B. *Ps.* XL, 18:

Und ich bin unterdrückt und arm,
Jahwe möge es mir zurechnen!
Meine Hilfe und mein Retter bist du;
Mein Gott, verziehe nicht!

Vergl. auch *Pred.* XII, 3, 6; *Ps.* CXLI, 4; *Hohesl.* II, 7. Daſs dieser Rhythmus sich nicht durch Schönheit auszeichnet, ist klar; das Fehlen jeden Ruhepunktes benachteiligt den Eindruck. Viel schöner ist darum VI. das Tetrastichon, in welchem *a* und *b* zusammen eine Einheit bilden und *c* und *d* für sich selbst stehen. Ein Beispiel liefert *Job* VII, 21 (Übersetzung von Dr. J. C. Matthes):

Warum vergiebst du mir meine Missethat nicht lieber,
Warum vergiſst du meine Sünde nicht?
Denn bald lege ich mich in den Staub nieder,
Und suchst du mich, so bin ich nicht mehr.

Weitere Formen von Tetrasticha sind, wenn sie auch vorkommen, in jedem Falle selten.

C. Pentasticha. Sie sind, wie bereits bemerkt wurde, im A. Testament nicht zahlreich. Ihre Beziehung zu den Distichen und das gegenseitige Verhältnis ihrer *membra* wird am besten aus einzelnen Beispielen erkannt. Man sehe *Deut.* XXXII, 14, 39; *Ps.* XI, 4; XXXIX, 13; XL, 13; 1 *Sam.* II, 10; 2 *Sam.* XXIII, 5 u. s. w. Bisweilen sind die Pentasticha entstanden durch Vergröſserung eines Verses von weniger Zeilen; manchmal durch Zusammenfügung eines Distichons und eines Tristichons; zuweilen auf noch andere Weise.

D. Hexasticha. Sie sind noch viel ungewöhnlicher. Zwei Beispiele werden gefunden in dem Psalm des *Habakuk* (*Hab.* III, 16 f.); auch in dem

freieren Rhythmus der prophetischen Rede ist der sechszeilige Vers nicht ungewöhnlich. Man sehe ferner *Hohesl.* IV, 8, 16; V, 1, 2; auch *Num.* XXIV, 17 (wo *a b*, *c d*, *e f* paarweise zusammengehören und gleichsam drei ineinandergeschachtelte Disticha bilden).

[22]) *Ps.* XVI, XVIII, XXIII, LXVI, XC, C, CIX, CXXX, CXXXII, CXXXIX, CXLVI beginnen mit einem Monostichon; viel seltener ist dasselbe am Schlusse eines Gedichtes oder eines Abschnittes (*Ex.* XV, 18; *Ps.* XCII, 9). Steht das Monostichon in der Mitte eines poetischen Stückes, z. B. *Ps.* XXIX, 7; L, 2, so erregt es alsbald Zweifel an der Reinheit des Textes. Wenn die hier oben vorgetragene Anschauung von dem Monostichon nicht unrichtig ist, so läfst sich dasselbe vergleichen mit dem Ausruf „Hallelu-Jah", der bekanntlich am Anfange von vielen jüngeren Psalmen steht.

[23]) In den vorhergehenden Anmerkungen sind schon viele Proben dieser Ungleichheit beigebracht worden. Man kann insbesondere die von Sommer (l. c. I, 114, 126 ff.) στιχηρῶς abgedruckten Beispiele zu Rate ziehen (*Ps.* XXIII, CXXVII, CXXVIII, XXX, CXXXI — in diesem letzten Psalme besteht z. B. Vs. 2 — nach manchen auch Vs. 1 — aus viel längeren Zeilen als Vs. 3, wo sie den gewöhnlichen Umfang haben), und ferner noch *Ps.* XXVII (siehe Vs. 1, 6; der ganze Psalm ist merkwürdig, sofern die Verse auf mehr als auf eine Art und Weise geteilt werden können); XXXI, XXXII u. s. w. Schon in dem Liede *Richt.* V wechseln die kürzeren Verszeilen hier und da mit längeren ab; siehe Vs. 5*b*, 6*c*, 12*c*.

[24]) Also urteilt Ewald DAB [1]I, 65; [2]I, 1 S. 108. Etwas anders Lowth (l. l. p. 34), nach dessen Ansicht die kürzesten Verszeilen 6 oder 7, die längsten nahezu die doppelte Zahl von Silben haben. Man gewinnt ein anderes Resultat, je nachdem man mehr die Psalmen oder das Buch *Job* und die *Sprüche* im Auge hat. Auch macht es einen grofsen Unterschied, ob man die prophetischen Schriften — sofern sie rhythmisch sind — in Betracht zieht oder nicht: hier sind nämlich die Verszeilen häufig, ja gewöhnlich, länger. Gehen wir probeweise *Ps.* XLVI durch, so ergiebt sich, dafs von den 23 Verszeilen, woraus dieses doch wahrlich sehr regelmäfsige Gedicht besteht, eine 10, eine 5, vier 5, vier 9, fünf 6, fünf 8 und sieben 7 Silben haben (die Schevas nicht mitgerechnet und die *formae segalatae* als einsilbig gezählt). In *Ps.* XXIII bestehen von den 12 Versgliedern drei aus 11, eins aus 10, eins aus 9, zwei aus 8, vier aus 7, eins aus 4 Silben. Anderwärts ist die Verschiedenheit noch gröfser.

[25]) Es fällt nämlich in die Augen, dafs solche kurzen Versglieder, wenn ihnen längere voraufgehen und folgen, einen aufsergewöhnlichen Nachdruck gewinnen, welcher, wenn er dem Gewicht der in diesen kurzen membra ausgesprochenen Gedanken ebenmäfsig ist, die Schönheit des Verses erhöht. Man sehe z. B. *Job* XIV, 4 (wo das 2. Glied besteht aus den beiden Worten לֹא אֶחָד, welche wirklich den Nachdruck verdienen, der ihnen zu teil wird); *Ps.* XLVII, 8*b*, 10*d* (sowohl die Worte: „Singet ein Lied!" als: „Er ist sehr erhaben", thun eine treffliche Wirkung); XLVIII, 5*b*; LXVIII, 33*b*; CII, 28*a*. Anderwärts fällt der Grund, aus dem der Dichter ein so kurzes Versglied gebraucht hat, nicht deutlich in die Augen, und es entsteht deshalb Zweifel an der Un-

verletztheit des Textes. Man sehe z. B. *Ps.* XLIX, 16*b* (כִּי יִקָּחֵנִי); LVI, 4 (יוֹם אִירָא) u. s. w.

[26]) Über den Rhythmus des *Klageliedes* gab Budde eine sehr wichtige Monographie heraus in *ZatW.* II, 1—52 (vgl. ebendas. III, 299—306, *Ein althebr. Klagelied*; ferner *Zum hebr. Klagelied* ebendas. XI, 234—247 und XII, 31—37). Er geht aus von *Kl.* III, IV, II, I und weist evident nach, dafs hier „fast überall ein kurzer Vers sich findet, dessen erste, durch einen Einschnitt des Sinnes abgegrenzte Hälfte die Länge des vollen Versgliedes eines regelrechten, kurzen Verses aufweist, wie er etwa im Buche *Hiob* herrscht, während die zweite Hälfte, regelmäfsig kürzer gehalten, als das verstümmelte zweite Versglied gelten kann. Für diese zweite Vershälfte ist, da sie eine Wortgruppe bilden mufs, als das Minimum an Länge die Verbindung selbständiger Worte gegeben: daraus ergiebt sich als das Minimum für die erste Hälfte ein Umfang von drei Worten. Das Verhältnis von 3 : 2 ist also das erste, welches der Absicht, ein kürzeres Versglied dem ersten längeren folgen zu lassen, entspricht: doch sind damit andere Verhältnisse und längere Verse, wie 4 : 2, 4 : 3 u. s. w. keineswegs ausgeschlossen“. „Fast überall“: es kommen nämlich in jedem der vier Kapitel einzelne Abweichungen von der normalen Form vor, welche B. indessen durch Textverbesserung aufheben zu können meint, so dafs er sich zu der Behauptung berechtigt hält: „Nicht in der Regel oder meistens sind die Verse derart gestaltet, sondern ausnahmslos hat der Dichter solche Verse bilden wollen“ (S. 11). Nachdem er dieses Resultat gewonnen hat, geht er das ganze A. T. durch, insonderheit die Stücke, welche קִינָה genannt werden oder nach dem Inhalt so heifsen könnten. Dabei ergiebt sich: 1. dafs w e i t a u s d i e m e i s t e n Klagelieder oder Fragmente derselben in dem oben beschriebenen Rhythmus gedichtet sind, sei es durchgängig oder sei es in einer so grofsen Zahl von Versen, dafs an Zufall nicht zu denken ist, und von selbst die Frage entsteht, ob nicht auch die übrigen ursprünglich dieselbe Form hatten. Deutliche Beispiele bilden *Jes.* XIV, 4—21; *Ezech.* XIX, XXVI, 15—18; XXVII; *Am.* V, 1. Indessen giebt es auch Klagelieder in einem anderen Rhythmus, u. a. 2 *Sam.* I, 19—27; III, 33 f., was nach der richtigen Bemerkung von B. (S. 44) dazu beigetragen haben kann, dafs der gewöhnliche Rhythmus des Klagelieds, wenn auch nicht unbeachtet geblieben, aber doch nicht so in die Augen gefallen ist, als erwartet werden könnte. Doch ist dies mit daraus zu erklären, dafs 2) dieser Rhythmus auch sich findet in Gedichten, die nicht Klagelieder sind, u. a. in *Ps.* XIX, 8 ff.; LXV, 5—8; LXXXIV, 2 f. und in vielen der Lieder hammaalôth, *Ps.* CXX—CXXXIV. — Es läfst sich nicht verkennen, dafs besonders diese letzte Thatsache die E r k l ä r u n g des Klagelied-Rhythmus schwierig macht. B. nimmt an, dafs er entstanden ist aus der Melodie der Klagen, welche von den מְקוֹנְנוֹת (*Jer.* IX, 16) im Sterbehause angestimmt wurden, und urteilt ferner: „durch regelmäfsige Verstümmelung des zweiten Gliedes in einem gewöhnlichen Verse ist dieser für das Klagelied in so hohem Mafse geeignete Vers mit seinem echoartigen Nachhall, dem immer wiederholten Wegsterben des Rhythmus, geschaffen“ (S. 49). Dies kann richtig gesehen, oder besser: richtig gefühlt sein. Aber dann bleibt es eigentümlich, dafs dieser Rhythmus z. B. in *Ps.* XIX, 8 ff. gewählt ist, der doch mit einem Klagelied nichts zu thun hat:

Das Gesetz Jahwes ist vollkommen,
erquickt die Seele;
Das Zeugnis Jahwes ist gewiſs,
belehrt den Einfältigen;
Die Befehle Jahwes sind richtig,
erfreuen das Herz — u. s. w.

Wir müssen wohl annehmen, daſs unser Rhythmus, nachdem er einmal in Gebrauch gekommen war, allmählich eine der vielen Formen geworden ist, deren man sich nach Gutdünken bedienen konnte; aber wir müssen dann auch zugeben, daſs der Klageton dem Hörer daraus nicht — oder wenigstens: nicht länger — deutlich entgegenklang.

Im Vorstehenden ist der Grund, warum ich jetzt — in Abweichung von der I. holl. Aufl. (III, 31) — den Klagevers für ein Distichon halte, bereits angedeutet. B. hat nämlich mit Recht bemerkt, daſs genannter Vers sehr häufig aus zwei wirklichen Versgliedern besteht, oder m. a. W. daſs die zweite, kleinere Hälfte eine gewisse Selbständigkeit hat; so z. B. auch in den hier oben stehenden Versen von *Ps.* XIX. Nun kann dies zwar auch stattfinden bei der Cäsur, welche die eine lange Verszeile in zwei ungleiche Hälften teilt. Aber eigentlich ist hier doch mehr als Cäsur — während überdies die Annahme die Wahrscheinlichkeit für sich hat, daſs das zweite Versglied eine Verkürzung des gewöhnlichen ist, welches gleichen Umfang hat wie das erste. Hauptsache ist natürlich, daſs der Rhythmus selbst in seiner Eigenart erkannt werde.

[27]) Es steht in Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, daſs hier der Ausdruck *parallelismus membrorum* als Bezeichnung des logischen Verhältnisses der Versglieder zu einander aufgefaſst wird. In diesem Sinne wird er gebraucht von Lowth in der 19. seiner *Praelectiones* (l. c. p. 208—227), der eigentlich über die prophetische Rede handelt, der er denn auch viele seiner Beispiele entlehnt; von seinem Commentator Michaelis, wenn er (p. 543 sqq.), ebenso wie später Schleusner in einer besonderen Abhandlung den hermeneutischen Nutzen des Parallelismus ins rechte Licht rückt; von Hupfeld (*Die Psalmen* [1]IV, 449, wo er schreibt: „Der hebr. Rhythmus ist bloſs Rhythmus der Sätze, nicht der Silben, und zwar lediglich ein innerlicher: Parallelismus der Gedanken oder logischen Sätze“); von E. Meier (*Die Form der hebr. Poesie* S. 14 ff.) und vielen anderen. Trotzdem nun aber, wie der Verfolg lehren wird, die Versglieder lange nicht immer logisch parallel sind, hat man allmählich begonnen, den Terminus, welcher ihr Verhältnis unter einander bezeichnet, zu erweitern und ihm eine umfassendere Bedeutung zuzuerkennen, so daſs er alle Erscheinungen immerwährend umfassen konnte. So z. B. de Wette und andere (vgl. N. 30). Unnatürlich ist dies nicht, aber es giebt Anlaſs zur Verwirrung und verdient deshalb keine Nachahmung. Ewald (DAB [1]I, 57 ff.; [2]I, 1 S. 112 ff.) folgt einem eigenen Sprachgebrauch, auf den in N 28 ff. geachtet werden soll.

[28]) Dieser synonyme Parallelismus wird durchgängig gebraucht in *Ps.* CXIV, z. B. in Vs. 1, 2 (siehe oben N. 20), aber auch im Verfolg (Vs. 3, 4):

Das Meer sah es und floh,
Der Jordan und er wich (l. ויסב) zurück;
Die Berge hüpften wie Widder,
Die Hügel wie Lämmer.

Man bemerkt wohl, dafs hier jedesmal ein Wort aus *a* und *b* sozusagen nachwirkt; dieser Fall kommt sehr häufig vor. Im allgemeinen ist der synonyme Parallelismus im A. T. sehr gebräuchlich: wir nennen darum nur einzelne Proben aus den verschiedenen Büchern: *Ps.* VI, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 10, 11; VIII, 4—9; *Spr.* III, 1, 8—10, 12—22, 24, 25; XVI, 10, 11, 13, 15—17, 20, 23, 28, 32; *Job* III, 3, 10—13, 15 u. s. w. — Bei Ewald (ll. cc.) trägt der synonyme Parallelismus die Namen: „der wiederhallende" oder auch „der lebendige Rhythmus". Dafs er damit dasselbe meint, was Lowth mit dem erstgenannten Namen bezeichnet hatte, geht nicht nur aus der von ihm gewählten Bezeichnung hervor, sondern aus den Beispielen, *Gen.* IV, 23; *Spr.* I, 8; IV, 3; X, 1; *Ps.* XLIX, 6; *Job* XXXVIII, 5; *Spr.* I, 3; IV, 13; IX, 4.

[29]) Der antithetische Parallelismus findet sich insonderheit in der gnomischen Poesie, obwohl er auch da nicht so gebräuchlich ist, wie der synonyme. In Kap. XII der *Sprüche* wird er durchgängig gebraucht, z. B. Vs. 1, 2:

Der die Zucht lieb hat, hat die Erkenntnis lieb,
Aber der die Bestrafung hafst, ist dumm.
Der Tugendhafte erlangt Jahwes Wohlgefallen,
Aber den Mann, der Anschläge schmiedet, erklärt er schuldig.

In den Psalmen ist diese Art des Parallelismus viel weniger häufig. Vgl. *Ps.* CVII, 42; CXXXVI, 6; XXXIV, 11; XXXVII, 9, 17, 21, 22; XVIII, 28, 42 u. s. w. — Ewald betrachtet den antithetischen Parallelismus nicht als eine besondere Art. Von dem „wiederhallenden, lebendigen Rhythmus" (N. 28) unterscheidet er nämlich 1. den „minder lebendigen, trägeren Rhythmus"; dieser entsteht, wenn *a* und *b* zusammen einen Gedanken ausdrücken, so dafs *a* bei einem Ruhepunkt im Satze abgebrochen wird, z. B. *Ps.* CX, 5:

Jahwe zu deiner rechten Hand
zerschmettert Könige am Tage seines Zorns;

oder wenn *b* ein Beisatz ist, der sich unmittelbar an *a* anschliefst, wie in *Ps.* CXLI, 10, nach Ewalds Übersetzung:

In ihre Garne mögen Frevler fallen,
bis ich zugleich entkomme;

2. den „mittleren Rhythmus", der, wie der Name andeutet, zwischen den beiden bis jetzt betrachteten Arten in der Mitte steht, weniger lebendig als der erste, weniger träge als der zweite. Er entsteht, wenn zwei selbständige Sätze zu einer Einheit verbunden werden, z. B. *a* Protasis, *b* Apodosis, oder *a* Thesis, *b* Antithesis. Beispiele sind *Spr.* XIV, 30 (antithetischer Parallelismus); aber auch XI, 22 (die beiden Glieder des Verses sind zugleich Glieder einer Vergleichung); XXIV, 24 (die beiden Glieder bilden einen fortlaufenden Satz, der indessen trefflich in zwei Hälften geteilt wird); *Ps.* L, 12; XVIII, 42; XXI, 14. Man bemerkt, dafs der antithetische Parallelismus eine Unterabteilung von Ewalds mittlerem Rhythmus ist. Ob dieser rechtmäfsig mit den anderen Fällen zu derselben Klasse gerechnet wird, mufs sich später ergeben (N. 32).

[30]) Lowth (l. c. p. 221) drückt sich folgendermafsen aus: „Tertia species est parallelorum, cum sententiae invicem respondent, non eiusdem rei iteratione, aut oppositione diversarum, sed sola constructionis forma; in quam itaque referri possunt caetera, quae in duas priores species non cadunt: parallela synthetica libet appellare." Die von ihm angeführten Beispiele sind *Ps.* XIX, 8—11;

Jes. XIV, 4—9; *Ps.* LXXVII, 8, 9; *Hos.* XIV, 6, 7; *Ps.* XLVI, 6, 10; *Jes.* XLIII, 2; *Job* V, 19; *Ps.* LXII, 12; *Am.* I, 3. Darnach fährt er fort: „Magna est in his parallelis syntheticis formarum varietas et prope infiniti similitudinis gradus: adeo ut nonnumquam admodum subtilis sit parallelismi ratio magisque pendeat ab arte quadam et solertia sententiae membra dispertiendi et incisa faciendi et supplendi insuper ab una parte quod alteri deest, quam ex obvia constructionis forma apparet.“ Dies wird erläutert an *Ps.* II, 6, dem Sinne nach ein einzelnes *membrum*, aber doch in zwei zu zerlegen, und zwar folgendermafsen:

ואני נסכתי מלכי

על ציון הר קדשי

Man bemerkt, das Lowth sich selbst sehr wohl bewufst ist, dafs seine *tertia species* nicht befriedigt. Dazu ist die Liste seiner Beispiele höchst mangelhaft, und giebt es sehr viele Verse, hinsichtlich deren dieselbe Bemerkung wie betreffs *Ps.* II, 6 hätte gemacht werden können. — Bellermann l. c. S. 225—235 folgt eigentlich hinsichtlich des ganzen Gegenstandes, welcher uns beschäftigt, einem abweichenden Sprachgebrauch. So handelt er nacheinander über die parallele Synonymie und die parallele Antithesis und darnach (S. 232 ff.) über die „parallele Syntaxis“. Zwar erklärt er selbst, dafs er diesem letzten Wort den Vorzug giebt vor „Synthesis“, und er veranlafst damit zu der Meinung, dafs er dieselbe Sache bespricht, welche bei Lowth „synthetischer Parallelismus“ heifst — aber aus dem, was er ferner schreibt, mufs man schliefsen, dafs er in der That etwas anderes meint. Er macht nämlich auf die Ordnung aufmerksam, in welcher Subjekt, Prädikat und Copula in den zwei korrespondierenden *membra* ein und desselben Verses aufeinander folgen, z. B. *Ps.* VII, 17; IX, 19. Will man das „parallele syntaxis“ nennen, so läfst sich dieser Name wohl verteidigen, allein die Sache selbst hätte in einer anderen Verbindung zur Sprache kommen müssen. Wahrscheinlich folgte Wenrich dem Bellermann, als er (l. c. p. 234) die dritte Art Parallelismus synthetisch oder syntaktisch nannte. — De Wette, *Comm. über die Psalmen* S. 52 ff., übernimmt die 3 Klassen von Lowth, aber fügt eine vierte hinzu und rechtfertigt dies folgendermafsen: „man fafst den Parallelismus der Versglieder zu eng auf, wenn man meint, dafs derselbe einzig und allein in dem Ebenmafs der Gedanken liege. Was soll man dann mit den höchst zahlreichen Versen machen, in welchen der Parallelismus gänzlich fehlt und die Gedanken weder synonym, noch antithetisch, noch synthetisch einander entsprechen? Der Parallelismus der Versglieder ist auch zu einer blofs äufserlich rhythmischen Form entwickelt worden, ebenso wie der Reim. Ursprünglich und gewöhnlich in dem Inhalt beruhend, blieb der Parallelismus auch da als bestimmte Form bestehen, wo der Inhalt nicht damit übereinstimmt. Man war nun einmal an den Parallelismus gewöhnt und liefs ihn sich auch da gefallen, wo er mit dem Inhalt nicht ganz übereinstimmte.“ Beispiele für diesen rhythmischen Parallelismus (vgl. noch Hupfeld, *Die Psalmen* [1]IV, 450) findet de Wette in *Ps.* XIX, 12:

Auch dein Knecht wird dadurch ermahnt,
Und in ihrer Befolgung liegt ein grofser Lohn;

und ferner in *Ps.* XXX, 3; XIV, 7; I, 1 (vielmehr ein Beispiel von synonymem Parallelismus; vgl. aber oben N. 21 B); XXXI, 23 und in den Klageliedern

(doch siehe N. 26). In der That ist die Zahl von Versen, in denen der Parallelismus nichts mehr ist als eine rhythmische Form — oder wie wir es ausdrücken: in denen der Parallelismus fehlt, obwohl der Rhythmus nicht vermifst wird — übergrofs. Zu den Beispielen de Wettes fügen wir noch folgende: *Ps.* III, 3, 7; VII, 8; XIX, 13; XXXVII, 4; XXXIX, 7; XLIX, 14; LIX, 5; XCIX, 8; CXIX (*passim* z. B. Vs. 18—20, 24, 162, 164, 166, 167); CXXVI, 1, 3. Beachtung verdient in dieser Hinsicht das Danklied *Jes.* XXXVIII, 10—20, in welchem die Versglieder fast durchgängig nicht mehr als rhythmisch parallel sind.

[31]) Zur Bestätigung dieses Resultats werde hier noch hingewiesen auf das gegenseitige Verhältnis der Glieder der Disticha in den *Sprüchen.* Delitzsch (*Das Salom. Spruchbuch* S. 8—10) unterscheidet die folgenden fünf Klassen: 1. synonyme Disticha, z. B. *Spr.* XI, 25, 2; 2. antithetische D., z. B. X, 1; 3. synthetische D., in deren beiden Gliedern eigentlich zwei verschiedene Wahrheiten ausgesprochen werden, welche indessen mit einander verwandt und darum mit Recht zusammengefügt sind, z. B. X, 18; 4. eingedankige D., wenn der Gedanke zu reich ist, um in einer einzigen Zeile ausgesprochen zu werden und darum in der zweiten vollendet wird, z. B. XI, 31, vgl. auch XIII, 14; XVI, 10; XXII, 28; 5. parabolische D., deren Kennzeichen darin besteht, dafs sie — ganz in Übereinstimmung mit dem Charakter des *masjâl* — einen Vergleich enthalten. Die beiden Glieder des Vergleichs sind zugleich die Glieder des Verses. Auf welche verschiedene Art und Weise sie miteinander verbunden werden können, geht aus *Spr.* XXVII 15; X, 26; XXVI, 11; XXV. 25; XI, 22 hervor, welche fünf Beispiele ebenso viele Formen des parabolischen Spruches darstellen. Nun kann nicht geleugnet werden, dafs alle diese fünf Hauptformen rhythmisch untadelhaft sind; zu keiner der zur Erläuterung beigebrachten Proben kann eine Bemerkung gemacht werden, es müfste denn sein zu *Spr.* XXVII, 15, welcher Veas sich sehr stark der Prosa nähert. Aber ebenso deutlich fällt es in die Augen, dafs der Name *parallelismus membrorum* zur Bestimmung all dieser verschiedenartigen Formen unzureichend ist. Auf 1 und 2 kann man diesen Namen anwenden, aber ebensowenig auf 3 und 4, wie auf die verschiedenen Formen des parabolischen Spruches (5). Wollte man diesen Namen auch für 3—5 gebrauchen, so würde man von *quasi-parallelismus* sprechen müssen. Doch würde diese Zusammensetzung dem Preisgeben des Namens selbst gleichkommen — was ohne Zweifel den Vorzug verdient. Man vgl. vor allem E. Meier, *Die Form* u. s. w. S. 14 ff.

Ewald (ll. cc.) hat wirklich den Namen *parallelismus membrorum* beiseite gesetzt. Aber es scheint, dafs Lowths dreigliedrige Einteilung auf ihn noch zu grofsen Einflufs ausgeübt hat. Seine Unterscheidung von dreierlei Rhythmus stimmt damit in den Hauptzügen überein (vgl. N. 28, 29), und wo sie davon abweicht, ist dies nicht immer gerade für sie vorteilhaft. Es fällt nämlich in die Augen: 1) dafs die Grenze zwischen dem, was er den „trägeren“ und den „mittleren“ Rhythmus nennt, äufserst schwer zu ziehen ist. Gilt dies bereits bezüglich der von ihm selbst angeführten Beispiele (N. 29), wieviel mehr in Betreff einer Zahl von anderen Versen; 2) dafs sowohl in der 2. als auch in der 3. Art von Rhythmus viel Ungleichartiges zusammengefügt worden ist, ohne dafs sich deutlich ergiebt, mit welchem Rechte das Ungleichartige den gemein-

schaftlichen Namen des trägeren oder mittleren Rhythmus tragen kann. Im allgemeinen scheinen diese Namen, ebenso wie diejenigen der ersten Art („der lebendige Rhythmus") wenig glücklich gewählt zu sein: die Lebendigkeit und umgekehrt die Trägheit des Rhythmus hängt nicht allein, nicht einmal in erster Linie von dem logischen Verhältnis der *membra* zu einander, sondern auch, ja vor allem von dem Umfang der Verszeilen ab. Wir können uns deshalb Ewalds Einteilung nicht aneignen.

[32]) Wichtige Anmerkungen über den Rhythmus, speziell der Psalmen, in Verbindung mit der vermutlichen Unreinheit des Textes, giebt Olshausen, *Die Psalmen* S. 13—16. Wie dieser Rhythmus hier und da das Verdorbensein des Textes angiebt und auf die richtige Spur zur Wiederherstellung bringt, lehren die Commentare. Dafs man manchmal den Parallelismus gebraucht hat, um verkehrte Erklärungen zu empfehlen, als auch die Reinheit des Textes zweifelhaft erscheinen zu lassen, wird nicht geleugnet. Doch hebt der Mifsbrauch den Gebrauch nicht auf. Der bedächtige Exeget wird übrigens nicht nur auf die grofse Verschiedenheit achten, welche der Rhythmus der hebräischen Poesie, wie wir gesehen haben, zuläfst, sondern auch auf das Alter des Gedichtes, dessen Erklärung ihn beschäftigt, sein Augenmerk richten. Es ist nämlich klar — und es wird im Hauptstück XIII ff. nachgewiesen werden — dafs die jüngeren Dichter sich Abweichungen erlaubten, welche die ältere Poesie nicht kannte. Wenn also Olshausen (S. 113 f.) *Ps.* XIX, 5 für korrupt hält, so müssen wir dem zustimmen, schon deshalb, weil *Ps.* XIX, 2—7 so viele Kennzeichen des Alters trägt; in Liedern wie *Ps.* CXV, CXVI würde eine Abweichung wie die in XIX, 5 geduldet werden können.

Nach der Betrachtung des Vers-Rhythmus der hebräischen Poesie erhebt sich die Frage, ob sie noch andere formelle Kennzeichen besitzt. Dafs der Reim niemals als Erfordernis betrachtet oder das Gewöhnliche geworden ist, fällt ohne weiteres in die Augen. Folgen manchmal einige Verszeilen mit gleichem Ausgang auf einander, so dafs man hat meinen können, dafs dies kaum zufällig sein kann, so steht dem gegenüber, dafs wir kein einziges Gedicht von einigem Umfang besitzen, in welchem der Reim als Regel sich findet. Höchstens würde man annehmen dürfen, dafs in der Volkspoesie der Reim vielfach vorkam und geschätzt wurde[33]). — Dagegen besitzen wir deutliche Proben einer anderen Kunstform, das alphabetische Lied. Das Kennzeichen desselben ist darin zu finden, dafs die auf einander folgenden Verszeilen, Verse oder Verspaare mit den auf einander folgenden Buchstaben des Alphabets beginnen. Aus den Stücken selbst (*Ps.* CXI, CXII; — XXV, XXXIV, CXLV; *Spr.* XXXI, 10—31; — *Klagel.* I, II; — *Ps.* IX, X; XXXVII; — *Klagel.* IV; — *Ps.* CXIX; — *Klagel.* III) geht hervor, dafs in der Anwendung dieses Grundsatzes grofse Verschiedenheit herrschte[34]). Beachtung verdient, dafs die alphabetische Reihenfolge in manchen dieser Lieder ganz (*Ps.* CXI, CXII, CXIX; *Spr.* XXXI, 10—31; *Klagel.* I), oft fast ganz (*Ps.* CXLV; *Klagel.*

II—IV) genau innegehalten wird, während in anderen (*Ps.* XXV, XXXIV, XXXVII, IX, X) nicht unbedeutende, oft sogar sehr starke Abweichungen davon vorkommen[35]). Es ist sehr unwahrscheinlich, dafs diese Abweichungen auf Rechnung des Dichters gesetzt werden müssen; vielmehr sind sie, aus guten Gründen, in einzelnen Fällen den Abschreibern, aber meistens den späteren Redaktoren oder Bearbeitern der Lieder zuzuschreiben[36]). Wann diese alphabetische Form in Gebrauch gekommen ist, läfst sich wegen des unsicheren Alters der Psalmen nicht recht bestimmen; dafs sie nicht aus der Blütezeit der hebräischen Poesie datiert, sondern in einer Periode ziemlichen Verfalls entstanden ist, darf als wahrscheinlich angenommen werden[37]).

[38]) Die Ansicht, dafs die hebr. Poesie gereimt sei, hat einen Verteidiger in Jo. Clericus gefunden. Wir besitzen von ihm eine *Dissertatio critica de poësi Hebraeorum*, im Jahre 1688 in die *Bibliothèque Universelle*, Tom. IX aufgenommen, dann aufs neue herausgegeben im *V. T. prophetae ex transl.* Jo. Clerici etc. (Amst. 1731) p. 621—632. In dieser *Dissertatio* (p. 628) kann er sich auf einige Vorgänger berufen. Nach Widerlegung der Ansicht derer, welche die hebr. Poesie für metrisch halten, spricht er seine Überzeugung aus (p. 622 coll. 627) „Poësin Hebraicam nonnisi versibus ὁμοιοτελεύτους iisque valde irregularibus consistere“; oder anderwärts: „Hebraeorum versus nonnisi ὁμοιοτελεύτους fuisse“. Zum Beweise für die Wahrheit dieser Behauptung beruft er sich darauf (p. 625), dafs er alle Psalmen so eingeteilt hätte, dafs die Verse deutlich gereimt erscheinen (eine Arbeit, welche aber das Licht nicht erblickt hat), und dafs er die Lieder im Pentateuch und in den historischen Büchern in gleicher Weise behandelt habe (wie sich erkennen läfst aus seinem *Commentarius in Pentateuchum* und *in libros hist. V. T.*). Aus den von ihm selbst gemachten Proben geht deutlich hervor, welchen Weg er zur Erreichung des Zieles eingeschlagen hatte. Das Geheimnis seiner Methode liegt in den oben citierten Worten: „versus ὁμοιοτέλευτοι iique valde irregulares“. Er erlaubt sich nämlich, den Text der alttestamentlichen Gedichte auf sehr sonderbare Weise einzuteilen, ohne auf den Sinn oder auf den Rhythmus zu achten, damit nur sich reimende Verse herauskommen. Ein einzelnes Beispiel möge genügen. Dafs *Ps.* II, 3—5 gereimt sind, wird bewiesen dadurch, dafs sie auf folgende Weise abgeteilt werden: *Eth mosrothe mo | venaschli cha mimmennou abothe mo | Joscheb baschamajim jisch ak | Adonai jil ag | La mo | Az jedabber ele mo | bappho oubacharono jebahalemo* ||. Es wird wohl überflüssig sein, die Aufmerksamkeit noch auf die übrigen Willkürlichkeiten zu lenken, deren C. sich schuldig macht, um sein System aufrecht zu erhalten. Seine Behauptung zählt jetzt doch keinen einzigen Anhänger mehr.

Der gegenwärtige Stand der Frage ist dieser: 1. Allgemein wird anerkannt, dafs im A. T. relativ viele gereimte Verse vorkommen, z. B. *Richt.* XIV, 18; XVI, 23, 24; 1 *Sam.* XVIII, 7; *Num.* X, 35; *Gen.* IV, 23; V, 29 (Tetrastichon; mit ומעצבון, mit מן und mit אשר beginnen neue Zeilen); XXX, 29; *Num.* XXI, 18 *b* — welche Beispiele allesamt weniger erhabenen oder feierlichen poetischen Stücken entnommen sind. Doch können andere hinzugefügt werden, aus den

Sprüchen: Kap. V, 1—4; XII, 25; XV, 15; XXII, 10; XXXIII, 22; XXIV, 28, 29; XXV, 17, 27; XXVI, 25; XXVII, 2; aus den *Psalmen* z. B. II, 3; III, 2; VI, 2; VIII, 5; IX, 15; XXV, 4; XXXIV, 5, 6; LXXX, 4; CVI, 4, 5; CXIX, 169, 170; CXXXIX, 11; aus *Job*, Kap. X, 9—15 u. s. w., aus anderen poetischen Abschnitten *Ex.* XV, 2; *Deut.* XXXII, 1*b*, 2*a*, *b; 6c*, *d*. Diese Thatsachen sind in ihrer Art unleugbar; nur über ihre Erklärung können die Meinungen auseinandergehen. 2. Manche behaupten nämlich, dafs der Reim nirgends absichtlich angebracht sei. Solche Ansicht wird empfohlen durch die Erwägung: a) dafs die Art der hebr. Sprache *ὁμοιοτέλευτα* mit sich bringt, in Verbindung vor allem mit dem poetischen Rhythmus. Man denke an die *pronomina suffixa* und ihre gleichen Endungen; man ziehe ferner in Betracht, dafs zwei einander entsprechende Zeilen doch sehr leicht so untereinander übereinstimmen, dafs sie beide auf dieselben *suffixa* endigen u. s. w. Je nachdem dies nun deutlicher hervortritt, dafs der Reim in vielen Fällen unvermeidlich war, in demselben Mafse hat man weniger Recht, ihn der Absicht des Dichters zuzuschreiben: b) dafs kein einziges Gedicht von einigem Umfange durchgängig gereimt ist. Auch das ist unzweifelhaft: wenn man die Verse rhythmisch abteilt — und jede andere Einteilung ist die Willkür selbst —, so finden wir kein einziges Lied, in welchem der Reim das durchgängige Kennzeichen bildeten. Aus diesen Gründen wird man Ewald (DAB. [1]I, 62, 79; [2]I, 1 S. 104 f.) und anderen beipflichten — wenn man nämlich ihre Aussprüche beschränkt auf die poetischen Stücke von gröfserem Umfang, z. B. die Psalmen, die Hymnen *Ex.* XV; *Deut.* XXXII, das Buch *Job*, das Hohelied u. s. w. 3. Sommer hat nämlich darauf hingewiesen, dafs die einzelnen Überbleibsel der israelitischen Volkspoesie, welche wir im A. T. besitzen, uns zu der Überzeugung führen, dafs der Reim zu ihren zwar nicht unentbehrlichen, aber doch zu ihren bevorzugten Kennzeichen gehörte. Er geht dabei aus von den oben unter 1. bereits angeführten Beispielen, auch von denen, die den Sprüchen entnommen sind, weil er — nicht völlig richtig, vgl. Hauptst. XIII — voraussetzt, dafs viele Sprüche aus dem Munde des Volkes aufgezeichnet worden sind. Man wird, wenn auch mit einer gewissen Beschränkung, die Ansicht von Sommer annehmen müssen. Wirklich ist der Reim höchst natürlich, vor allem in der Volkspoesie und gewifs in Stücken, welche dazu bestimmt waren, gesungen zu werden, z. B. 1 *Sam.* XVIII, 7. Billigerweise legt man darum so grofses Gewicht auf die vorhandenen Beispiele, welche thatsächlich ziemlich zahlreich sind. Auf der anderen Seite darf aber nicht übersehen werden, dafs von dem Reim als einem absoluten Erfordernis hier keine Rede sein kann. Man beachte, dafs er fehlt in *Gen.* IV, 24 (während man ihn in Vs. 23 antrifft), *Richt.* XIV, 14, 18*a* (gegenüber Vs. 18*b*) u. s. w. Wird er nun an den genannten Stellen — wie Sommer nachweist — ersetzt durch Paronomasieen oder wenigstens durch in die Augen fallende Wiederholung derselben Buchstaben oder Klänge am Anfang oder am Ende der Wörter, so ergiebt sich deutlich, dafs man den Reim suchte, aber sich nicht für verpflichtet hielt, ihn zu finden, und darum sich mit anderer Klangübereinstimmung begnügte. Höchst natürlich ist es bei dieser Betrachtung, dafs die liturgische Formel:

הודו ליהוה כי־טוב
כי לעולם חסדו

welche bei der Tempelmusik entweder vom ganzen Volk oder vom ganzen Chor wiederholt wurde, gereimt ist: gerade in solchen Versen, welche dazu bestimmt waren, von vielen angestimmt zu werden, war der Reim, wenn nicht nötig, so doch natürlich.

[84]) Ein wenig anders sind die alphabetischen Lieder geordnet von Sommer in seinem höchst wichtigen Aufsatz: *Die alph. Lieder von Seiten ihrer Struktur u. Integrität* (l. c. S. 93—182), in welchem *Klagel.* I, II erst an fünfter Stelle, vor *Klagel.* III, erwähnt werden (S. 100 ff.). Wir geben hier eine gedrängte Beschreibung der sechs Klassen, in welche die genannten Lieder untergebracht werden können.

I. Die Anfangsbuchstaben der *στίχοι* bilden zusammen das vollständige Alphabet (*Ps.* CXI, CXII).

II. Das Alphabet wird gebildet durch die Buchstaben, mit denen die aufeinanderfolgenden Disticha beginnen; natürlich bildet jedes Distichon einen einzigen masoretischen Vers (*Ps.* XXV; XXXIV; CXLV; *Spr.* XXXI, 10—31). Dabei mufs beachtet werden, dafs manche dieser Gedichte Verse enthalten, welche keine reinen Disticha sind; ihre Zahl ist indessen so gering, dafs sie als Ausnahmen angesehen werden können, welche die Regel nicht umstofsen. Siehe *Ps.* XXV, 5, 7 [?]; XXXIV, 8 [es sei denn, dafs man sich die Freiheit nehme, mit לִירֵאָיו eine zweite Verszeile zu beginnen, wofür viel spricht]; CXLV, 21 [welcher Vers Tristichon wird, wenn man die beiden letzten Worte eine dritte Zeile bilden läfst, was aber nicht notwendig ist].

III. Das Alphabet wird gebildet in derselben Art durch die Anfangsbuchstaben der masoretischen Verse, aber diese enthalten drei Disticha (*Klagel.* I, II). Nach der in N. 26 verworfenen Ansicht ist jeder Vers ein Tristichon mit Cäsur.

IV. Die aufeinanderfolgenden Verspaare beginnen mit den sich folgenden Buchstaben des Alphabets (*Ps.* IX; X; XXXVII). Da in den Liedern dieser Klasse die Verse gewöhnlich zwei *στίχοι* haben, so würde man sagen können, dafs das Alphabet gebildet wird durch die Buchstaben, mit denen die Tetrasticha beginnen. Doch verdient die zuerst gebrauchte Formel den Vorzug, weil so viele Verse von der Distichonform abweichen. Man sehe u. a. *Ps.* X, 8, 9 und unten N. 35, 36. In *Klagel.* IV, welches gleichfalls zu dieser Klasse gehört, bilden die vier *στίχοι* zusammen einen Vers, oder es sind gemäfs einer anderen Auffassung die zwei *στίχοι* durch die Cäsur in je zwei geteilt.

V. Jedesmal acht aufeinanderfolgende Disticha beginnen mit demselben Buchstaben; das Alphabet wird gebildet durch die Anfangsbuchstaben dieser Abschnitte von je acht Versen (*Ps.* CXIX).

VI. Jedesmal drei aufeinanderfolgende (masoretische) Verse oder Disticha haben dieselben Anfangsbuchstaben; das Alphabet wird gebildet durch die Buchstaben, mit denen jedesmal drei aufeinanderfolgende Verse beginnen (*Klagel.* III). Von den sub III besprochenen Versen unterscheidet sich jede Dreizahl von Versen in dieser Klasse nur insoweit, als hier jedes Distichon alphabetisch ist, dort nur immer das erste von drei Distichen.

[85]) Von diesen Abweichungen mufs hier genauer Rechenschaft gegeben werden. Sie lassen sich folgendermafsen klassifizieren:

1. In *Ps.* CXLV fehlt zwischen Vs. 13 und 14 das Distichon, welches mit נ würde beginnen müssen. Wie dies erklärt werden mufs, untersuchen wir in N. 36.

2. In *Klagel.* II, III, IV geht jedesmal das פ dem ע vorauf.

3. *Ps.* XXV beginnt mit einem Monostichon (Vs. 1); Vs. 2, welcher mit ב würde anfangen müssen, hat als erstes Wort אלהי; der Vers mit ו fehlt, doch hat der vorhergehende statt drei zwei Zeilen (Vs. 5); das Distichon mit ק fehlt, doch wird es ersetzt durch ein zweites mit ר (Vs. 18, 19); endlich folgt auf das ת ein Vers mit פ (Vs. 22).

4. *Ps.* XXXIV. Auch hier fehlt zwischen Vs. 6 und 7 das Distichon mit ו, und es folgt auf das ת ein Vers mit פ (Vs. 23; hier, ebenso wie *Ps.* XXV, 22, das פ des Zeitworts פדה).

5. In *Ps.* XXXVII kommen Verspaare vor, welche übermäfsig lang oder aufsergewöhnlich kurz (Vs. 7, 20, 34) sind, so dafs es einen στίχος zu viel, bezw. zu wenig zu geben scheint. Wichtiger ist indessen, dafs das ע fehlt, während die Verse, welche mit ט anfangen, 3 an Zahl und übermäfsig lang sind (27—29); ferner, dafs dem ת (Vs. 39) die Copula ו vorhergeht.

6. Hinsichtlich *Ps.* IX, X mufs zunächst bemerkt werden, dafs sie zusammen ein Gedicht bilden, andrerseits, dafs dieses Gedicht alphabetisch ist oder wenigstens gewesen ist. Allein die Abweichungen sind hier so zahlreich, dafs man nicht nur früher (vgl. Sommer S. 159 f.) die alphabetische Form übersehen hat, sondern diese auch jetzt noch nicht allgemein anerkennt. Letzteres indessen mit Unrecht. Man achte nämlich darauf, wie die Verspaare aufeinander folgen, besonders im Anfang von *Ps.* IX und gegen das Ende von *Ps.* X: א (*Ps.* IX, 2); ב (Vs. 4); ג (Vs. 6); . . . . ו (Vs. 10); ז (Vs. 12); ח (Vs. 14); ט (Vs. 16); י (Vs. 18); כ (Vs. 19); ל (*Ps.* X, 1); . . . . . ק (Vs. 12); ר (Vs. 14); ש (Vs. 15); ת (Vs. 17). Diese Übersicht zeigt zugleich, dafs die — unleugbar sehr grofsen — Abweichungen stattfinden *Ps.* IX, 8, 9; X, 3—11. Siehe darüber, ebenso wie über die sub 3—5 besprochenen Unregelmäfsigkeiten, N. 36.

[36]) Es sind hier natürlich drei Fälle möglich: 1. der Dichter selbst ist aus irgendwelchen Gründen von der alph. Form abgewichen; 2. die ursprünglich reine alph. Ordnung ist gestört und vernichtet worden durch die Nachlässigkeit der Abschreiber; 3. die alph. Ordnung ist verloren gegangen durch die Umarbeitung, welche die Lieder vor oder bei ihrer Aufnahme in das A. T. — hier speziell in das Psalmenbuch — erfahren haben. Wir wollen diese drei Möglichkeiten nacheinander prüfen.

1. Nur eine einzige Abweichung scheint dem Autor selbst (oder den Autoren selbst) zugeschrieben werden zu müssen. Es ist die, welche in N. 35 sub 2 besprochen wird. Warum sie nicht den Abschreibern oder Redaktoren in Schuld gegeben werden kann, wird später bei der Besprechung der *Klagelieder* (Hauptst. XIX) verhandelt werden: hier stehe nur die Bemerkung, dafs die in Frage stehende Abweichung dreimal vorkommt und also nicht zufällig sein kann. — Anders steht es mit den übrigen Störungen der alph. Ordnung. Man hat zwar gemeint, auch diese auf Rechnung des Dichters setzen zu dürfen (Keil bei Hävernick *Einl.* III, 46—58 und die dort citierten Autoren). Indessen sind die Beweggründe, die man bei ihm notgedrungen voraussetzen mufs,

alle ohne Unterschied so unwahrscheinlich, dafs die ganze Hypothese dadurch unannehmbar wird. Man urteile selbst. Der Grund der Störung der alph. Ordnung wird gesucht *a*) in den Schwierigkeiten, welche mit der Innehaltung dieser Ordnung verbunden sind, infolge deren der Dichter sich hier und da eine Abweichung soll erlaubt haben. Allein diese Schwierigkeiten waren so grofs nicht. Die Dichter von *Ps.* CXI, CXII, CXIX, die doch wahrlich nicht so sehr hervorragen, weichen kein einziges Mal ab, obwohl ihre Aufgabe viel schwerer war als die der Dichter von *Ps.* XXV, XXXVII u. s. w. Auch ist die hebr. Sprache, wenn nicht überreich, doch reich genug, den Dichter das Wort, welches er sucht, finden zu lassen. Meint man, dafs der dichterische Enthusiasmus ihm dazu keine Zeit liefs — so fragen wir, ob die alph. Form überhaupt mit solchem Enthusiasmus vereinbar ist? und ob z. B. *Ps.* XXV, XXXVII davon einige Beweise liefern? Nicht besser ist *b*) die Ansicht derer, welche die Lieder, von denen hier die Rede ist, für unvollendet halten und meinen, dafs der Dichter die Unregelmäfsigkeiten würde beseitigt haben, wenn er die letzte Hand an sein Werk hätte legen können. So urteilt betreffs IX, X und *Klagel.* V (welches Lied nun überhaupt nicht alphabetisch ist, sondern auf vier alph. Gedichte folgt) Ewald, DAB [1]I, 144; [2]I, 2 S. 205. Diese Ansicht hängt mit der höchst unwahrscheinlichen Annahme zusammen, dafs die alph. Form nicht sogleich, sondern erst später vom Dichter angebracht wurde. Wozu aber die doppelte Bearbeitung des Gedichtes? Es fällt aufserdem in die Augen, dafs die Abweichungen in *Ps.* IX, X mit anderen Unregelmäfsigkeiten im Versbau gepaart sind, und dafs nicht nur einzelne Anfangsbuchstaben, sondern auch Verse, zu denen sie gehören müfsten, fehlen. Sollen wir denn *c*) annehmen, dafs der Dichter sich nicht hat binden wollen an die alph. Ordnung, sondern dafs er einfach, wo es ihm pafste, oder wo der Inhalt es mit sich brachte, davon abgewichen ist? Keil (a. a. O.) empfiehlt diese Anschauung dadurch, dafs er auf die geringe Entwickelung des formalen Elements in der hebr. Poesie hinweist: es ist dem religiösen Dichter viel mehr um die Sache, als um Zierlichkeit und Regelmäfsigkeit zu thun. Dies kann zugegeben werden. Allein Keil vergifst, dafs der Dichter vollkommene Freiheit hatte, die alph. Form nicht zu gebrauchen, aber nachdem er einmal damit begonnen hatte, diese auch wohl innehalten mufste. Eine freie alph. Ordnung ist eine Ordnung, welche zugleich alphabetisch und nicht alphabetisch ist, d. h. ein Unding. Wie man den Gebrauch des Alphabets auch erklären mag — vgl. N. 37 —, niemals wird man damit Glück haben, wenn man einen freien Gebrauch desselben wahrscheinlich oder auch nur denkbar machen will. Viel unannehmbarer noch ist *d*) die Hypothese von Hengstenberg, dafs der Dichter wohl gezwungen war, die Ordnung des Alphabets hier und da zu verlassen, sofern er zugleich an Strophen von einer bestimmten Zahl von Versen gebunden war. Was damit gemeint ist, wird unten (N. 45) klar werden: ist die ganze Ansicht von Hengstenberg über die Strophen zu verwerfen, so kann auch ihre Anwendung auf unsern Gegenstand nur als mifsglückt angesehen werden, wie (a. a. St.) auch noch mit einem Beispiel nachgewiesen werden soll.

2. Die Annahme, dafs die Störungen der alph. Ordnung von den Abschreibern verschuldet sind, hat hier und da grofse Wahrscheinlichkeit für sich — wie von vielen Auslegern und auch von Ewald (DAB [1]I, 143; [2]I, 1 S. 205.

anerkannt wird. So erscheint es kaum zweifelhaft, dafs in *Ps.* CXLV das Distichon mit נ einfach ausgefallen ist; in den LXX findet sich zwischen Vs. 13 und 14 solch ein Distichon, das im Hebräischen lauten würde:

נֶאֱמָן יַהְוֶה בִּדְבָרָיו
וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו

Ein Vergleich mit Vs. 17 macht die Authentie dieses Verses bedenklich, aber wenn auch der griechische Übersetzer ihn gedichtet hat, so hatte er doch darin Recht, dafs in dem Text eine Lücke war, welche dem Dichter nicht zugeschrieben werden konnte. Auch sonst hat man versucht, durch einfache Textverbesserungen die gestörte alph. Ordnung wiederherzustellen, z. B. *Ps.* XXV, 2 (wo man בְּךָ dem Wort אֱלֹהַי voraufgehen lassen kann); Vs. 5 (wo die Copula vor אוֹתְךָ eingefügt werden kann, aber es fehlt dann ein *membrum*); XXXVII, 39 (wo, umgekehrt, die Copula ו beseitigt werden kann) u. s. w. Diese Vermutungen werden wohl nicht alle zu verwerfen sein. Allein die Frage, ob man dieses Heilmittel überall anwenden darf, mufs verneinend beantwortet werden. Denn die Störungen sind überhaupt zu grofs und — nach den alten Übersetzungen — von zu frühem Datum, als dafs man sie alle auf diese Weise sollte erklären können. Überdies ist es wenigstens sehr befremdend, dafs dieselben Abschreiber, welche *ex hypothesi Ps.* XXV; IX, X u. s. w. so übel gehandelt haben, in *Ps.* CXI und den übrigen unverletzten Gedichten keinen einzigen Fehler gemacht haben. Endlich sieht man nicht ein, mit welchem Rechte Einschiebsel wie *Ps.* XXV, 22; XXXIV, 23 — welche Ewald (ll. cc.) mit dem Fehlen des ו-Distichons in Verbindung bringt und dem Dichter selbst zuschreibt, doch siehe die abweichende Form von *Ps.* XXV, 5 — den *librari* sollten zuerkannt werden können; sind diese ihr Werk, so wären sie mehr als einfache Abschreiber, und wir müfsten sie wohl Redaktoren nennen. Siehe sub 3. Ohne mit Sicherheit bestimmen zu können, welche Abweichungen auch dann nicht als Schreibfehler betrachtet werden können, stellen wir doch fest, dafs die meisten einen anderen Ursprung haben müssen.

3. Die Annahme, dafs manche Psalmen, bevor oder als sie in die Psalmensammlung aufgenommen wurden, eine Umarbeitung erfahren haben, stützt sich auf sehr gewichtige Gründe, wie später (Hauptstück XVI) ausdrücklich nachgewiesen werden soll. Hier mufs nur bemerkt werden, dafs alles dafür spricht, auch die Abweichungen, über die wir jetzt reden, aus einer solchen Umarbeitung herzuleiten. Diese aber betraf ihrer Art nach nicht alle Psalmen, sondern nur diejenigen, welche nicht ohne Änderung in der — für die Gemeinden bestimmten — Sammlung Platz finden konnten; daher ist von der alph. Ordnung manchmal überhaupt nicht oder nur sehr wenig, anderwärts sehr stark abgewichen: Lieder wie *Ps.* CXI, CXII, CXIX konnten, so wie sie waren, aufgenommen werden, nicht die ursprünglichen *Ps.* IX und X u. s. w. Ferner ist ersichtlich, dafs diese Umarbeitung, wenn sie mit Rücksicht auf das Bedürfnis der Gemeinde oder des Tempeldienstes unternommen wurde, sich um die Form der Lieder wenig bekümmerte, so dafs das Brechen der alph. Ordnung — angenommen sogar, dafs der Bearbeiter sie beachtet hatte — uns nicht befremden kann. Endlich fällt auf, dafs die *epiphonema's* wie *Ps.* XXV, 22; XXXIV, 23 ganz in den Geist eines solchen Redaktors passen — aber dann auch zugleich eine Analogie liefern, nach der wir die übrigen Störungen beurteilen müssen.

Vgl. ferner Sommer l. c. S. 138 ff., dessen vortreffliches Plaidoyer für die hier verteidigte Ansicht vollständig gelesen zu werden verdient. Die Gegenbehauptungen von Keil (l. c. S. 52 ff.) sind oben bereits widerlegt worden oder berühren die Hauptsache nicht.

[87]) Über das Alter der Psalmen, welche hier in Betracht kommen, wird in Hauptstück XVI verhandelt werden. Dafs *Ps.* CXI, CXII, CXIX jünger sind als das Exil, wird allgemein anerkannt; nur in betreff der übrigen, und so auch über *Spr.* XXXI, 10—31 sind die Ansichten verschieden. Wir thun darum wohl, wenn wir von den Klageliedern ausgehen. In Hauptstück XIX wird der Beweis geliefert werden, dafs sie nach dem Jahre 586 v. Chr., wahrscheinlich nicht lange danach, gedichtet worden sind. Nun mufs man Keil (S. 49) und Sommer (S. 94) beistimmen, dafs die alph. Form bereits einige Zeit im Gebrauch gewesen sein mufs, bevor diese so angewandt werden konnte, wie vor allem in *Klagel.* II geschieht. Wir schliefsen daraus, dafs die Gewohnheit, alph. Lieder zu dichten, zwischen den Jahren 700 und 600 v. Chr. entstanden ist. Doch warum nicht bereits früher, z. B. in der Davidischen Zeit, oder wenigstens vor dem 7. Jahrhundert? Unsere Antwort kann aus Hauptstück XVI gefolgert werden; sie stützt sich denn auch hauptsächlich auf die Überzeugung, dafs keiner der uns aufbewahrten alph. Psalmen älter ist als das Jahr 700 v. Chr. Aber überdies scheint die alph. Form, ganz für sich betrachtet, nicht auf die Blütezeit der Poesie hinzuweisen, und darum vereinigen wir uns insofern mit dem Urteil, welches u. a. de Wette (*Commentar über die Psalmen* S. 55 ff.), Wenrich (l. l. p. 244), Ewald (DAB. [1]I, 139 f.; [2]II, 1 S. 201 f.), Hupfeld (*Die Psalmen* [1]IV, 451 f.) darüber ausgesprochen haben. Höchst wahrscheinlich mufste die alph. Ordnung dazu dienen, das Auswendiglernen der Lieder zu erleichtern; vielleicht sah der Dichter darin auch einen gröfseren Schmuck; weder die eine, noch die andere Annahme weist uns auf eine Zeit, in der die dichterische Begeisterung sich kräftig und thätig erwies. Was Keil (S. 47) über die Bedeutung der alph. Ordnung sagt („sie bleibt beschränkt auf die Fälle, wo der Dichter sein Thema entweder durch eine vollständige Summe von einzelnen Sprüchen oder durch einen geschlossenen Cyklus von immer neuen Ansätzen und Wendungen erschöpfend abhandeln will"), scheint uns sehr dunkel zu sein. Meint er — wie es im Verfolg als wahrscheinlich erscheint —, dafs die Dichter sich durch die alph. Ordnung gewisse Grenzen setzten in der Behandlung ihres Gegenstandes, die sie sonst noch weiter hätten ausdehnen können, so vergifst er, dafs die alph. Form nicht nur den Dichter beschränkt, sondern ihn auch zur Ausdehnung zwingt: er kann ebenso wenig sich ausdehnen, als das Alphabet es zuläfst, wie endigen, bevor er das ת erreicht hat. In keinem Fall beweist darum seine Erklärung, dafs die alph. Ordnung in die Zeit der dichterischen Begeisterung gehört. Auch Sommer (S. 93—100) sucht das Alter der alph. Lieder zu behaupten, allein seine Beweise reichen nicht weiter als bis ins 7. Jahrhundert und sprechen darum nicht gegen die hier empfohlene Zeitbestimmung.

Endlich mufs noch geachtet werden auf die Einteilung der hebräischen Gedichte in Strophen. Seit F. B. Koester die Aufmerksamkeit darauf lenkte (1831), hat die Meinung, dafs wenigstens die Psalmen,

aber auch wohl das Buch *Job* und *Spr.* I—IX strophisch angelegt seien, mehr und mehr Raum gewonnen, so dafs sie jetzt von der Mehrheit der Ausleger übernommen wird [38]). Bei näherer Untersuchung ergiebt sich indessen, dafs dieser Übereinstimmung wenig Gewicht beigemessen werden kann: hinsichtlich der Art und Weise, in welcher jedes Gedicht in Strophen eingeteilt werden mufs, gehen die Meinungen sehr weit auseinander; auch ist man überhaupt uneinig betreffs der Länge der Strophen, betreffs des gegenseitigen Verhältnisses der Strophen ein und desselben Liedes u. s. w. [39]). Indessen erspart uns diese Differenz die nähere Erwägung der Sache selbst nicht, welche doch auch eine thatsächliche Grundlage hat. Die Refrains, welche in einigen Psalmen sich finden, beweisen, dafs die Dichter dieser Lieder wenigstens eine gewisse Zahl von Versen zu einer Gruppe vereinigt und das Ende einer solchen Gruppe ausdrücklich angegeben haben [40]). Aber gerade diese Psalmen mit Refrains machen uns doppelt behutsam in der strophischen Einteilung derjenigen Lieder, in welchen eine solche Angabe von der Hand des Dichters selbst fehlt; auch die alphabetischen Gedichte geben uns Winke, die nicht übersehen werden dürfen [41]). Unter Berücksichtigung derselben sind die folgenden Thesen über diesen Gegenstand aufgestellt:

1. Jede prosaische oder poetische Rede von einigem Umfang zerfällt von selbst in kleinere Teile oder Abschnitte, welche sich aus dem Gegenstand und der Art seiner Behandlung ergeben. Die Abschnitte eines Gedichts dürfen indessen erst dann mit dem Namen von Strophen belegt werden, wenn sie einander entsprechen, m. a. W. wenn ein gleichartiger Rhythmus die Abschnitte beherrscht, wie er unter den Versgliedern besteht. Daraus folgt zwar nicht, dafs die Strophen ein und desselben Gedichtes immer gleich grofs sein müssen, sondern dafs sie nicht zu sehr, noch in unregelmäfsiger Weise voneinander abweichen dürfen [42]).

2. Es liegt in der Art der Sache, dafs die Strophen nicht übermäfsig lang sein dürfen. Enthalten sie mehr als 5 oder 6 masoretische Verse, so werden sie unerkennbar, und es fällt ihr gegenseitiges Verhältnis überhaupt nicht oder nur schwach in die Augen. Dagegen sind kleinere Strophen von 2 bis 4 Versen, mit der Art des Versrhythmus übereinstimmend, leicht zu unterscheiden und darum *a priori* am annehmbarsten [43]).

3. Die Strophe ist eine Gruppe von Versen und nicht, wie Sommer, Delitzsch und andere meinen, eine Gruppe von Versgliedern oder Verszeilen. Das Versglied ist keine Einheit, sondern

ein Teil eines Ganzen, des Verses; die Verszeilen bilden zusammen den Vers und können nicht, losgelöst von dem Bande, welches sie untereinander verbindet, als Faktoren eines grösseren Ganzen angewandt sein. Dazu kommt, dafs die Gründe, auf denen die Anschauung von Sommer ruht, sehr schwach sind [44]).

4. Die Meinung Hengstenbergs, dafs der Umfang der Strophen (d. h. die Zahl von masoretischen Versen, welche zusammen eine Strophe bilden) und ihr wechselseitiges Verhältnis entsprechend den symbolischen Zahlen (3, 4, 7, 10, 12) bestimmt worden seien, ist an und für sich höchst unwahrscheinlich und führt in der Anwendung zu so grofser Willkür und Künstelei, dafs sie ohne weiteres für bedenklich und unhaltbar angesehen werden mufs [45]).

5. Nichts giebt uns *a priori* das Recht, eine strophische Einteilung aller hebräischen Gedichte anzunehmen (vgl. N. 41). Wir dürfen sie darum nur da annehmen, wo wir auf einfache und ungekünstelte Art und Weise ganz oder beinahe regelmäfsige Strophen von geringem Umfange nachweisen können. Nur dann und wann kann dies geschehen. Aber das A. Testament enthält wenigstens einige poetische Abschnitte, deren Teilung so deutlich angegeben ist, dafs wir ohne irgendwelches Bedenken dem Dichter die Absicht zuschreiben, dafs er seine Gedanken strophisch hat ordnen wollen. Übrigens gehört die Beantwortung der Frage, wo dies der Fall ist und wo nicht, zu den Aufgaben des Auslegers [46]).

[38]) Die Abhandlung von F. B. Köster, *Über die Strophen und den Parallelismus der hebr. Poesie*, findet sich in *StuKr.*, 1831, S. 40 ff. Der Verfasser hat seine Gedanken weiter entwickelt und angewendet in seiner Übersetzung von *Job*, dem *Prediger* (1831) und den *Psalmen* (1837). In seiner Fährte haben u. a. Ewald, Stickel, Schlottmann, Hahn, Delitzsch, Hengstenberg, Hupfeld, Hitzig, Merx den Text der von ihnen behandelten Gedichte in Strophen eingeteilt. Aufserdem fand Kösters Idee Eingang bei den meisten Autoren einer Einleitung in das A. Testament. Schlottmann verteidigte sie ausdrücklich in der semitischen Abteilung des 6. (Leidenschen) Orientalistenkongrefs (*Actes* etc. II, 1 p. 473—492), allein er fand Widerspruch bei Kautzsch und Budde (*Actes* etc. I, 91—95). Sie stehen mit ihren Bedenken nicht allein; vgl. u. a. Gietmann l. c. S. 35 f. Die von mir in der I. holl. Auflage (Teil III, 46—54) geäufserten Zweifel haben sich seit 1865 noch verstärkt, führen mich aber, wie damals auch, nicht zum Verwerfen, sondern zur Beschränkung der Strophentheorie, insbesondere zu der Verneinung ihrer Gültigkeit für alle oder fast alle alttestamentlichen Gedichte.

[39]) Welche Differenzpunkte es sind, läfst sich aus dem Verfolg des Paragraphen und aus N. 42—46 bequem ableiten. Um aber eine Idee zu er-

halten von der Unsicherheit, welche hier noch immer bestehen bleibt, braucht man eigentlich nur zwei oder mehr Commentare zu den Psalmen oder zum Buche *Job* aufzuschlagen. Selten stimmen die Ausleger in ihrer strophischen Einteilung überein, weil jeder von ihnen die seinige als die wahre oder sogar einzig mögliche vorträgt.

[40]) Die Psalmen, in welchen solche Refrains vorkommen — wir gebrauchen dieses Wort im weitesten Sinne und bezeichnen damit alle ganzen oder halben Verse, welche innerhalb des Gedichtes mehr als einmal vorkommen, so dafs in unsrer Liste ungleichartige Lieder nebeneinander angetroffen werden, — sind die folgenden: *Ps.* XXXIX (die Worte אַךְ־הבל כל־אדם finden sich in Vs. 6, 12; in Vs. 6 — wenigstens nach dem masoretischen Text — mit einem zweiten כל vor הבל und mit Zufügung von נִצָּב am Ende); XLII, XLIII (welche zusammen ein einziges Gedicht bilden; *Ps.* XLII, 6, 12; XLIII, 5 sind fast gleichlautend, besonders wenn die Verseinteilung in XLII, 6, 7 verbessert wird; vgl. N. 20), XLVI (Vs. 8 und 12 sind ganz gleichlautend); XLIX (Vs. 13 und 21 haben das zweite *membrum* gemeinsam; das erste lautet in:

Vs. 13. וְאָדָם בִּיקָר בַּל־יָלִין
Vs. 21. אָדָם בִּיקָר וְלֹא יָבִין

die Übereinstimmung fällt ebenso deutlich in die Augen wie der Unterschied); LVI (hier mufs Vs. 5 — ein Tristichon — verglichen werden mit Vs. 11, 12, zwei Distichen; das zweite Glied von Vs. 5 ist ganz gleichlautend mit Vs. 12*a*; das dritte Glied weicht von Vs. 12*b* nur in der Abwechselung der Synonyma בשׂר und אדם ab; dagegen weicht Vs. 5*a* sehr stark von Vs. 11 ab, aber dann ist auch die Unverdorbenheit des Textes in letztgenanntem Verse höchst zweifelhaft); LVII (abgesehen von der unbedeutenden Differenz zwischen השמים und שמים ist Vs. 6 = Vs. 12); LIX (hier ist Vs. 7 = Vs. 15, abgesehen von der Hinzufügung des *vau relat.* in Vs. 15, und Vs. 10 = Vs. 18, indessen mit sehr bedeutsamen Abweichungen, worüber infolge der Dunkelheit des Textes sehr verschiedenartig geurteilt wird; die Worte אֱלֹהֵי חַסְדִּי, welche Vs. 18 mehr hat als Vs. 10, stimmen überein mit אלהי חַסְדִּי im Anfang von Vs. 11); LXII (wo Vs. 2, 3 mit Vs. 6, 7 gleichlautend sind, aber mit ziemlich grofser Differenz, welche indessen mehr den Ausdruck als den Gedanken betrifft); LXVII (Vs. 4 = Vs. 6); LXXX (hier sind Vs. 4, 8, 20 gleichlautend, aufser dafs אלהים (Vs. 4) ersetzt wird durch אלהים צבאות (Vs. 8) und יהוה א׳ צ׳ (Vs. 20)); ferner verdient noch Beachtung, dafs Vs. 15 mit den drei genannten Versen eine gewisse Übereinstimmung zeigt und so gleichsam den langen Zwischenraum von Vs. 8 bis Vs. 20 einigermafsen unterbricht); LXXXVII (die Worte: „dieser ist dort geboren", kehren am Schlufs von Vs. 4 und 6 wieder); XCIX (Vs. 5 = Vs. 9, abgesehen davon, dafs „der Schemel seiner Füfse" (Vs. 5) ersetzt wird durch „den Berg seiner Heiligkeit" (Vs. 9), während Vs. 5c in Vs. 9c ein wenig mehr erweitert ist); CVII (der erste Teil dieses in formaler Hinsicht sehr merkwürdigen Psalmes, Vs. 4—32, besteht aus 4 Abschnitten (Vs. 4–9, 10—16, 17—22, 22—32), welche jedesmal zwei Verse miteinander gemein haben, so dafs gleichlautend sind Vs. 6, 13, 19, 28 und Vs. 8, 15, 21, 30 — abgesehen von sehr geringen Abweichungen. Man mufs den Psalm selbst lesen, um zu verstehen, wie der Dichter diese Verse in jeden Teil seines Gedichtes eingeflochten hat); CXV (wo Vs. 9, 10, 11 geschlossen werden mit den-

selben Worten: „Er ist ihre Hülfe und ihr Schild"); CXVI (Vs. 13*b*, 14 = Vs. 17*b*, 18); CXVIII (dieser Psalm ist voll von immer wiederkehrenden Formeln, meist liturgischer Art: Vs. 1 = Vs. 29; Vs. 1*b* = Vs. 2*b*, 3*b*, 4*b*: Vs. 8*a* = Vs. 9*a*; Vs. 10*b* = Vs. 11*b*, 12*c*; Vs. 15*b* = Vs. 16*b*. Man kann vergleichen *Ps.* CXXXVI, dessen 26 Verse alle als zweites Glied die Worte haben. „Denn seine Güte währet bis in Ewigkeit"); CXXVI (kommt hier nur insofern in Betracht, als Vs. 4 deutlich, wie auch die Wahl der Worte zeigt, zurückgeht auf Vs. 1); CXLIV (man vergleiche Vs. 7*b*, 8 mit Vs. 11; sie sind gleichlautend. abgesehen davon, daſs der uneigentliche Ausdruck „[rette mich] aus vielen Wassern" in Vs. 11 fortfällt. Über Vs. 12—15 dieses Psalmes siehe unten § 106 N. 7). Nimmt man aus dieser Liste alle die Psalmen fort, in denen kein eigentlicher Refrain vorkommt, so bleiben übrig *Ps.* XLII; XLIII; XLVI. LVI; LVII; LIX; LXII; LXVII; LXXX; XCIX; CVII; CXLIV. Diese Zahl ist groſs genug, um uns ein Recht zu diesen allgemeinen Bemerkungen zu geben. denn 1. die wiederkehrenden Verse sind gewöhnlich nicht ganz gleichlautend: 2. wenn wir die Psalmen nach der Angabe dieser Verse einteilen, so erhalten wir manchmal ungleiche Abschnitte. Was daraus folgt, zeigt die nächste Anmerkung.

[41]) Es herrscht unter den Auslegern der Psalmen eine Meinungsdifferenz betreffs der Abweichungen, welche sich bei einer Vergleichung der Kehrverse zeigen. ebenso wie hinsichtlich ihrer scheinbar unregelmäſsigen Stellung. Es giebt welche, die keinen Anstand nehmen, alle diese Abweichungen von dem, was wir regelmäſsig nennen würden, den Dichtern selbst zuzuschreiben und daraus zu folgern, daſs diese Dichter ganz andere und viel freiere Begriffe von Ordnung und Regelmäſsigkeit hatten als wir. Andere sind geneigt, die Differenz, wenn nicht immer, so doch meistens auf Rechnung der Abschreiber zu setzen, und stellen demgemäſs die Gleichmäſsigkeit durch Verbesserung des Textes wieder her. In vielen Fällen müssen wir ihnen beistimmen. Nicht nur *Ps.* XLII, 6 — wo die Sache kaum zweifelhaft ist —, sondern auch *Ps.* XLVI (wo der Refrain hinter Vs. 4 ausgefallen sein muſs; vgl. Hupfeld und Olshausen), LVI (siehe oben N. 40), LIX (ibid.) müssen durch Abänderung des Textes wieder in Ordnung gebracht werden. Aber auch nach diesen Verbesserungen bleibt eine Differenz zwischen den Refrains bestehen, und zwar manchmal eine solche, wie sie offenbar in der Absicht des Dichters gelegen hat (vgl. *Ps.* XLIX; LXXX; vielleicht auch LXII). Dies lehrt uns, daſs wirklich die Ideen dieser Dichter über Regelmäſsigkeit mit den unsrigen nicht zusammenfallen — wenn auch der Unterschied nicht so groſs ist, wie die Verteidiger des masoretischen Textes meinen. Wir sind wohl verpflichtet, diese Folgerung auch auf den Umfang der Strophen anzuwenden. Denn selbst wenn wir uns die Freiheit nähmen, hier und da (z. B. bei *Ps.* XLVI) die bestehende Ungleichheit durch Textveränderung zu beseitigen — so bleiben doch immer noch viele Gedichte übrig, welche durch die Refrains nicht in vollkommen gleiche Strophen geteilt werden. Man sehe *Ps.* LXVII. auch XLII, XLIII (vgl. aber Sommer a. a. O. I, 177—181); XCIX u. s. w. Bei der Erwägung mancher Beispiele beginnt man sogar zu zweifeln, ob wohl überhaupt von Strophen die Rede sein kann, z. B. in *Ps.* XXXIX.

Das Studium der alph. Gedichte machte uns aufmerksam 1. auf ihre ziemlich bedeutende Verschiedenheit untereinander bezüglich der Form, woraus gefolgert

werden darf, dafs der israelitische Dichter überhaupt nicht an feste Regeln gebunden war; 2. auf die Umarbeitung, welche manche Gedichte erlitten haben, wobei auch die strophische Einteilung, vorausgesetzt, dafs sie ursprünglich vorhanden war, wohl nicht unangetastet geblieben ist. — Doch läfst sich aus den alph. Gedichten noch mehr folgern. In manchen dieser Gedichte werden zwei oder mehr Disticha durch die Anfangsbuchstaben untereinander verbunden und zugleich getrennt von der darauffolgenden Zwei- oder Dreizahl. Nun erhellt *a.* dafs die also gebildeten Abteilungen des Gedichtes geringen Umfang haben. Man kann sie Strophen nennen und hat sie wirklich so betitelt. In jedem Fall rechtfertigen sie die Erwartung, dafs auch in anderen poetischen Stücken die Unterabteilungen nur wenige Disticha umfassen werden; — *b.* dafs die Teilung durch die Buchstaben des Alphabets eine andere Einteilung des Gedichtes, in gröfsere Strophen etwa, ausschliefst. Hätte der Dichter diese beabsichtigt, so würde er sie nicht zugleich unerkennbar gemacht haben durch die Teilung des Gedichtes in deutlich angegebene und begrenzte Paare oder Dreizahlen von Distichen, welche selbständig aufeinander folgen. Er hätte dann ein Mittel ersinnen müssen zur Verbindung der zusammengehörigen kleineren Teile. Aber davon ist keine Spur zu entdecken.

[42]) Mit diesem Grundsatz liefse sich sehr wohl der abwechselnde Gebrauch von 2 und 3, oder 3 und 4 Versen vereinigen; so auch die Ankündigung des Gegenstandes des Gedichtes in einer für sich stehenden Einleitung und der Zusammenfassung seines Inhaltes in einem Epilog; diese und ähnliche Abweichungen von der absoluten Einförmigkeit würden sogar *a priori* als wahrscheinlich gelten müssen. Aber solch eine Ungleichmäfsigkeit, wie zwischen den Abschnitten einer prosaischen Rede zu bestehen pflegt und auch in einem Gedichte sehr wohl vorkommen kann, sollte den Gebrauch des Namens Strophe ausschliefsen.

[43]) Diese Behauptung richtet sich u. a. gegen Ewald. Er erkennt zwar an (*DAB.* [1]I, 95; [2]I, 1 S. 137), dafs eine Strophe nicht übermäfsig lang sein darf, aber er sieht doch nichts Bedenkliches in Strophen von 8, 10, ja 11 Versen. So urteilt er z. B., dafs *Ps.* XXII aus 3 Strophen von 11, 11, 7 Versen besteht. Noch weiter ging er in Bezug auf *Deut.* XXXII: einzuteilen in 4 Strophen von 5, 9, 13, 16 Versen; doch ist er später hiervon zurückgekommen (Kamphausen, *Das Lied Mose's* S. 239). — Bis zu einem gewissen Grade ist der Name gleichgültig, aber es will uns doch scheinen, dafs Teile von diesem Umfang — von 20 oder noch mehr Verszeilen — wohl nicht Strophen heifsen können, oder man mufs dies Wort so auffassen, dafs es von Abschnitt sich nicht besonders unterscheidet. Der Leser oder Hörer mufs doch bemerken können, dafs Symmetrie in der Form des Gedichtes herrscht; eine Änderung oder Wendung in dem Gang der Gedanken des Dichters wird seiner Aufmerksamkeit nicht entgehen, aber er kann nichts davon merken, dafs die also gebildeten Abschnitte einander entsprechen, wenn sie so grofs sind, dafs er sie nicht auf einmal fassen und miteinander vergleichen kann. Der Ansicht von Ewald ist widersprochen worden von Stickel, *Das Buch Hiob* S. 279, und von Keil in Hävernicks *Einl.* III, 44, welcher indessen aus *Ps.* CVII folgert, dafs eine Strophe von 10 Versen zu den Möglichkeiten gehört — aber dabei vergifst, dafs diese Strophen durch zwei verschiedene Kehrverse sowohl gebrochen

wie deutlich angegeben werden, was uns hindert, hier eine Analogie zu finden, die wir sonst mit Freimütigkeit würden anwenden dürfen. Richtiger urteilen über diesen Gegenstand Sommer (l. c. I, 119), abgesehen von dem Streitpunkte, über welchen wir in N. 44 handeln; Hupfeld (*Die Psalmen* [1] IV, 451) und andere.

[44]) Sommer in seiner mehrmals genannten Abhandlung über die alph. Gedichte betrachtet durchgängig den στίχος als Einheit und benennt die Strophen nach der Zahl der στίχοι, welche sie enthalten; er kommt zu dem Schlusse, dafs sie niemals mehr als 8 Zeilen zählen (S. 119). Delitzsch (*Commentar über den Psalter* I, S. X; II, 397 f.) hat Sommers Idee als eine bedeutsame Entdeckung begrüfst und dann auch in seinen Commentaren zu den poetischen Büchern des A. T. von derselben Gebrauch gemacht; er vereinigt sich aber nicht mit Sommers Meinung über den begrenzten Umfang der Strophen. Auch Merx und Bickel schlossen sich Sommer an. Ersterer teilt z. B. *Job* III in 11 Strophen von 2 ‖ 6 6 6 | 4 4 4 | 6 6 6 ‖ 2, *Job* IV, V in 10 Strophen von 8 8 8 ‖ 7 7 ‖ 8 8 8 8 8 στίχοι. Auch bei Bickel herrscht grofse Verschiedenheit in dem Umfang der Strophen und in den Schematen ihrer Aufeinanderfolge. Ewald meint, obwohl er im allgemeinen den masoretischen Vers als die Einheit betrachtet, doch dafs manchmal (z. B. in *Ps* XXIX) der Umfang der Strophen eher nach der Zahl ihrer Versglieder bestimmt werden müsse (*Jahrb. der Bibl. Wiss.* III, 116—121; VIII, 68—73). — Die masoretische Verseinteilung ist, wie sich früher (N. 20) ergab, durchaus nicht fehlerfrei. Wenn wir also die Behauptung verteidigen, dafs der Vers die Einheit ist, durch deren Vervielfältigung die Strophe entsteht, so bedeutet dies, dafs wir die στίχοι, welche bei der Untersuchung sich als zusammengehörig und zusammen ein Ganzes bildend ergaben — gleichviel, ob die Masoreten ebenso geurteilt haben —, auch als ein Ganzes bei der Bestimmung des Umfanges der Strophen in Anrechnung bringen. Dies scheint durch die Art der Sache geboten zu sein: der einzelne στίχος ist nichts; er wartet so zu sagen auf sein Komplement, welches in den folgenden Verszeilen enthalten ist; erst wenn auf die Hebung die Senkung gefolgt ist, kommt die Stimme des Sprechers oder Sängers zur Ruhe und kann dann aufs neue anheben. Dies alles wird bei der Erwägung von Sommer c. s. übersehen. Aber stützt sie sich denn vielleicht auf andere Thatsachen? Die Erwägung, dafs sie in einer Abhandlung über die alph. Lieder vorgetragen wird, weist uns hier den Weg. Sommer geht einerseits von der Annahme aus, dafs die Verszeilen, welche durch einen Buchstaben des Alphabets beherrscht werden, zusammen eine Strophe bilden, und spricht demgemäfs von Strophen mit 2 Zeilen (*Ps.* XXV; XXXIV u. s. w.), 3 Zeilen (*Klagel.* I; II), 4 Zeilen (*Ps.* IX; X; XXXVII); und andrerseits von der Thatsache, dafs in *Ps.* CXI und CXII jeder στίχος mit einem der aufeinander folgenden Buchstaben des Alphabets beginnt und deshalb auf eine gewisse Selbständigkeit Anspruch machen kann. Diese Bemerkungen sind nicht unrichtig, aber genügen offenbar nicht seine These zu bestätigen. Wir meinen mit ihm, dafs es eitle Mühe ist, in den alph. Liedern nach einer anderen (strophischen) Einteilung zu suchen, die von der Teilung in 2, 3, 4 Sticha verschieden ist und durch die Anfangsbuchstaben angegeben wird (vgl. N. 41). Aber aus der Thatsache, dafs 2, 3, 4 στίχοι zusammen einen Vers bilden, darf nicht gefolgert werden, dafs diese Versglieder Faktoren eines gröfseren Ganzen sein können, und als solche werden sie doch von denen betrachtet, welche aus ihrer Zusammenfügung die Strophe entstehen

lassen. Und was *Ps.* CXI, CXII betrifft: wer sieht nicht, dafs die künstliche Angabe der kleinen Teile eines Gedichtes durch das Alphabet hier noch weiter fortgesetzt und übertrieben ist, aber dafs wir dann auch aus diesen zwei Psalmen keine allgemeinen Folgerungen ableiten dürfen.

Es würde hier der Ort sein, die höchst eigenartigen Ideen von E. Meier über die strophische Einteilung der hebr. Lieder zu besprechen. Aber wir glauben dem enthoben zu sein durch das, was in N. 11, 16 über seine kleinen Verszeilen — aus deren Verbindung die Strophe entsteht — geschrieben wurde in Zusammenhang mit der Kritik seiner Auffassung bezüglich der Überschriften der Psalmen. § 107 N. 11.

[45]) „Die Anordnung (der Strophen) wird — dies glaubt der Verfasser im Commentar bewiesen zu haben — in den nicht-alphabetischen Psalmen mit wenigen und noch dazu zweifelhaften Ausnahmen beherrscht von den Zahlen, welche den Israeliten in irgend einer Beziehung als heilig und bedeutsam galten, 3, 4, 7, 10, 12. — — Diese Zahlen beherrschen aufser den Versgruppen oft auch die Setzung der Gottesnamen." So Hengstenberg, *Comm. über die Psalmen* (II. Aufl.) IV, 579. Ohne uns auf seine allgemeinen Betrachtungen zu Gunsten dieser Theorie einzulassen, wollen wir sie lieber durch einige Beispiele erläutern. Schon in dem Mosaischen Psalm XC findet H. „eine sehr einfache Anordnung nach den Zahlen": der Psalm zählt 17 Verse, von denen 10 den ersten, 7 den zweiten Teil bilden; der erste Teil besteht aus 2 Unterteilen, jeder von 5 Versen; der zweite Teil desgleichen aus zwei kleineren Teilen von 2 und 5 Versen. In der That sehr künstlich! Nur schade 1) dafs kein Grund vorhanden ist, mit Vs. 11 einen neuen Hauptteil zu beginnen: denn eher gehören Vs. 11, 12 noch zu dem unmittelbar vorhergehenden, welches sie einfach fortsetzen; 2) dafs auch bei Vs. 6 kein neuer Anfang gefunden wird: Vs. 5 und 6 sind unzertrennbar; 3) dafs endlich bei Hengstenbergs Einteilung eine Strophe von zwei Versen übrig bleibt (Vs. 11, 12), obwohl die 2 weder zu den heiligen, noch zu den bedeutungsvollen Zahlen gehört. — Doch erst David soll „die Anordnung nach den Zahlen zu weiterer Ausbildung und zur Entfaltung ihrer unerschöpflichen Mannigfaltigkeit geführt" haben. Wir achten z. B. auf die Erklärung von *Ps.* LXVIII (a. a. O. III, 201 ff.) — dessen Einteilung in fast gleiche Strophen deutlich in die Augen fällt und dann auch ungefähr einstimmig von den Auslegern anerkannt wird; vgl. N. 46 — und finden, dafs derselbe nach H. besteht aus einer Einleitung von sieben Versen (die Überschrift Vs. 1 wird mitgerechnet, also Vs. 1—7) und aus sieben Strophen, jede von vier Versen (Vs. 8—11, 12—15, 16—20, 21—24, 25—28, 29—32, 33—36). Man bemerkt alsbald, dafs die 3. Strophe um einen Vers zu lang ist, aber Vs. 20 ist ein „Schaltvers", der dazu dient, 1. anzugeben, dafs mit der 4. Strophe eine neue Unterabteilung beginnt, oder m. a. W., dafs „die Sieben durch die Drei und Vier geteilt wird"; 2. die ganze Zahl der Verse auf 36 (3×12) und die der Einleitung mit den ersten drei Strophen auf 20 (4×5) zu bringen. — Nun gebe man sich einmal die Mühe, den genannten Vs. 20 in seinem Zusammenhange zu lesen! Hängt er nicht ganz deutlich mit Vs. 21—24 zusammen? Was giebt H. überdies das Recht, Vs. 2—7 als Einleitung des eigentlichen Gedichtes zu betrachten und ferner Vs. 1 — angenommen sogar, dafs er echt ist — mit in diese Einleitung aufzunehmen? — *Ps.* CVIII besteht,

wie man weifs, aus *Ps.* LVII, 8—12 (= CVIII, 2—6); LX, 7—14 (= CVIII, 7—14). Nun lehrt H. (IV, 205), dafs wir darin finden müssen drei Strophen von vier Versen (zusammen zwölf Verse), Vs. 2—5, 7—10, 11—14. Zählt man die Überschrift (Vs. 1) und die Doxologie am Schlusse der 1. Strophe (Vs. 6) mit, so erhalten wir 14 (2×7) Verse. Dazu kommt noch, dafs der Name Gottes 7mal vorkommt, und zwar 3mal in Vs. 1—6, 4mal in Vs. 7—14. Die Geschicklichkeit, mit welcher Vs. 6 das eine Mal mitgerechnet, das andere Mal nicht mitgerechnet wird, ist in der That beachtenswert: auf *Ps.* LVII, aus dem sonnenklar hervorgeht, dafs Vs. 2—6 zusammengehören, wird nicht geachtet. Aber dann würde auch von 3×4 keine Rede mehr haben sein können. — Nach der Mitteilung dieser wenigen Proben glauben wir der weiteren Kritik überhoben zu sein. Vgl. noch Sommer I, 148 f.; Keil in Hävernicks *Einleit.* III, 37 f. und die Commentatoren zu den Psalmen.

Es erübrigt noch darzuthun (vgl. N. 36), wie die Zahlentheorie nach Hengstenberg Rechenschaft von den scheinbaren Unregelmäfsigkeiten giebt, welche wir in den alph. Liedern wahrnehmen. In Ps. CXIV (IV, 504) fehlt das Distichon mit נ, weil der Dichter sein Lied einteilen wollte in drei Strophen von sieben Versen; der Anfang einer neuen Strophe bei Vs. 8 fällt besonders deutlich in die Augen. — Jeder sieht, dafs in einem Psalm, wie dieser ist, von strophischer Einteilung keine Rede sein kann. Aber wenn sie auch zugelassen werden könnte, so darf doch in keinem Falle ein neuer Teil mit Vs. 15 angefangen werden. Die ganze Hypothese ist offenbar aus der Luft gegriffen. Nicht besser steht es mit *Ps.* XXXVII (II, 369 ff.). Hätte der Dichter jedem Buchstaben 2 Verse zugewiesen, so würde der ganze Psalm aus 44 Versen bestanden haben. Er gab aber den 40 (4×10) Versen den Vorzug, denn 4 und 10 sind beide „Vollendungszahlen“ und als solche mit dem Alphabet verwandt (*sic!*). Es mufsten demnach 4 Verse fortfallen — was auf sehr künstliche Weise gemacht wird. Einleitung und Schlufs mufsten aus je sieben Versen bestehen; zu dem Zwecke bleibt der letzte Vers dieser Einleitung und der erste des Schlusses fort (nach Vs. 7 und Vs. 34 fehlt jedesmal ein στίχος oder, anders ausgedrückt, steht ein Tristichon an Stelle von zwei Distichen). So mufste auch die Mitte des ganzen Gedichtes näher bezeichnet werden — wie durch das Tristichon Vs. 20 geschieht. Nun war also nur noch ein Vers zuviel: dem wird abgeholfen dadurch, dafs die Strophe mit ע („dieser Buchstabe bot dem Verfasser keinen passenden Anfang dar“ [!]) fortgelassen und die mit ס verlängert wird (Vs. 27—29), so dafs diese drei Verse erhält und einen treffenden Kontrast bildet zu den drei Buchstaben, welche nur einen Vers haben (Vs. 7, 20, 34). Dabei verdient noch Erwägung, dafs in dieser Strophe mit ס zwei Verse von gewöhnlicher Länge (Vs. 27—29) und ein anderer von ungewöhnlichem Umfang enthalten sind (Vs. 28). Endlich hat noch das י vor Vs. 39 einen tiefen Sinn: es verbindet die letzte (ת-) Strophe mit der vorigen und giebt also an, dafs diese das Resultat der vorhergehenden, die Schlufssumme und die Quintessenz derselben enthält. — Dies alles kann natürlich nicht ausdrücklich widerlegt werden, aber es ist das zum Glück auch nicht nötig. Es ist nur sonderbar, dafs der Dichter (?) dieses Psalms ihn ohne die nötige Erläuterung hat erscheinen lassen können.

[46]) Sehr beherzigenswerte Bemerkungen über diesen Gegenstand findet



man bei J. Olshausen (*Die Psalmen*, *Einl.* S. 15 f.), Kamphausen (*Das Lied Moses* S. 240 ff.), auch bei Delitzsch (*Comm. über den Psalter* l. c. vgl. N. 44), der sich indessen nicht immer treu geblieben ist. Die Methode, welche wir einzuschlagen haben, ist von selbst gewiesen. Bei der Erklärung jedes Gedichts werde untersucht, wie es auf die einfachste und bequemste Art in Abschnitte zerlegt werden mufs; man achte dabei nur auf den Inhalt und auf den Gedankengang. Die so entdeckten Abschnitte vergleiche man sodann untereinander, damit sich ergebe, ob sie ganz oder beinahe miteinander an Umfang übereinstimmen, oder, wenn sie ungleich sind, in regelmäfsiger Weise abwechseln. Ist das der Fall, so kann man ihnen auch den Namen von Strophen geben. Dafs nun wirklich Gedichte im A. Testament sich finden, welche sich auf diese Weise ungezwungen abteilen lassen, wird allgemein anerkannt; meistens wird man bemerken, dafs hinsichtlich ihrer Strophen völlige oder wenigstens relative Einstimmigkeit herrscht. So z. B. *Ps.* LXVIII, dessen 9 Strophen so deutlich wie nur denkbar in die Augen fallen (Vs. 2—4, 5—7, 8—11, 12—15, 16—19, 20—24, 25—28, 29—32, 33—36); man bemerkt, dafs sie mit Ausnahme der fünften, welche 5 Verse zählt, und der ersten zwei, welche 3 Verse umfassen, aus 4 Versen bestehen; vielleicht ist es wohl nicht zufällig, dafs diese beiden kurzen Strophen gerade am Anfang des Gedichtes sich finden. — Ebenso unverkennbar ist die Einteilung von *Ps.* CXIV in 4 Strophen, jede von zwei Versen. Auch sonst scheinen jedesmal zwei Verse zusammen zu gehören — was Hupfeld (*Die Psalmen* [1] IV, 451) *das Gesetz der Dipodie* nennt. Man vergleiche ferner den Kommentar des letztgenannten Auslegers und den von Olshausen u. a. zu *Ps.* II; XIV; XLII; XLIII; XLVI (vgl. oben N. 41; LIX; LXIV; LXXIX; LXXXII; XCVII; XCVIII; CXIII; CXX; CXXII; CXXVI; CXXX; CXLIII).

Was über die Form der hebräischen Poesie bemerkt wurde, ist zunächst, zwar nicht überall in demselben Mafse, auf die dichterischen Bücher und Abschnitte des A. Testaments anwendbar[47]). Aber es gilt ebenso sehr zum Teil von den prophetischen Schriften, welche, vom litterarischen Standpunkt aus betrachtet, am meisten den poetischen Schriften verwandt sind. Auch die prophetische Rede ist in ihren kleinen Teilen (die Verse) und in ihrem Ganzen rhythmisch eingeteilt; sie kennt sowohl den Versrhythmus wie auch hin und wieder die Strophen. Doch besteht hier ein gewisser Unterschied. Der Dichter ist Sänger, der Prophet Redner. Demgemäfs gebraucht der letztere viel gröfsere Freiheit als der erstere: der prophetische Versrhythmus ist viel weniger regelmäfsig, darf es wenigstens sein; auch die Strophen, sofern sie vorkommen, lassen gröfsere Abwechselung und Ungleichheit zu[48]). Dabei mufs aber fortwährend im Auge behalten werden, dafs die Propheten besonders in dieser Hinsicht sehr stark untereinander verschieden sind, und dafs die prophetische Rede allmählich sich mehr der Prosa genähert hat[49]).

[47]) Es versteht sich von selbst, dafs in manchen Teilen des Sprüchebuches (Kap. X ff.; XXV ff.) nur der Versrhythmus vorkommt, da jeder Spruch ganz für sich allein steht. Auch bei Gedichten von geringem Umfang kann von strophischer Einteilung keine Rede sein. Endlich ist unsere ganze Anschauung von der hebr. Poesie auf den weitaus gröfsten Teil des *Predigers* nicht anwendbar; sie gilt nur für die losen Sprüche, welche hier und da von dem Autor aufgenommen worden sind (z. B. Kap. VII, 1 ff.), und für einzelne Stücke, in denen mehr Begeisterung wahrzunehmen ist, aber dann auch sogleich der Versrhythmus beobachtet wird (z. B. Kap. XII, 1 ff.).

[48]) Über die Verwandtschaft zwischen dem Dichter und dem Propheten vgl. Reuss PRE. [1] V, 602; [2] V, 675. Schon Lowth (vgl. N. 27) entnahm die Proben des *parallelismus membrorum* sowohl den prophetischen wie den poetischen Schriften des A. Testaments, und E. Meier behandelt in seiner *Gesch. der poet. Nationallitter. der Hebr.* auch die Propheten. Wie grofs auch der Unterschied zwischen dem Propheten und dem Dichter sein mag, was beider Wirksamkeit und Ziel anbetrifft, so ist diese Zusammenstellung vom litterarischen oder formalen Gesichtspunkte aus gerechtfertigt. Den prophetischen Büchern kann man Proben entnehmen 1. von sehr reinem Versrhythmus; das logische Verhältnis der *membra* untereinander ist dasselbe wie in der Poesie. Man vergleiche z. B. *Jes.* LIII, 1—5; LX, 1—3 (synonymer Parallelismus); LIV, 7, 8 (antithetischer P.) u. s. w. u. s. w. Dafs der synthetische Parallelismus von Lowth und der rhythmische von de Wette (vgl. N. 27) in den prophetischen Büchern viel mannigfaltiger ist, als die beiden anderen Sorten, ist sehr natürlich und fällt beim Lesen derselben alsbald in die Augen; 2. Proben von schöner und regelmäfsiger strophischer Einteilung. Hier kommen die Beispiele in Betracht, auf welche bereits Teil II § 40 N. 4 hingewiesen wurde.

Was nun die Freiheiten betrifft, welche der Prophet im Unterschiede von dem Dichter — wenigstens von den hervorragenden Dichtern — sich erlaubt, so werden ihr Charakter und ihre Grenzen viel besser aus Beispielen als aus einer ausführlichen Beschreibung erkannt. Wir beschränken uns darum auf einzelne Bemerkungen. 1. Die Verse der proph. Rede sind gewöhnlich länger als die der poetischen; herrscht hier das Distichon, so ist dort die Verbindung von 4, 5, 6 Gliedern keineswegs selten. Man sehe *Jes.* LI — wo Vs. 12, 14, 15, 20 Tristicha, Vs. 18, 21 Disticha sind, die übrigen Verse mehr *membra* zählen, besonders Vs. 3, 6, 13. Zugleich geht aus diesem Kapitel hervor, 2. dafs die Verse einer einzelnen proph. Rede häufig sehr ungleich sind, aber auch 3. dafs die einzelnen *στίχοι* nicht selten mehr Wörter oder Silben enthalten als die der eigentlichen Gedichte — obwohl auch hier in betreff dieses Punktes grofse Differenz herrscht; 4. dafs innerhalb der Grenzen eines einzelnen Verses manchmal eine Redewendung vorkommt, welche in der Poesie selten oder sogar völlig ungebräuchlich ist. So z. B. am Schlufs des Verses 13 die Frage: „Und wo ist der Grimm des Bedrängers?“ — welche oratorisch eine sehr gute Wirkung hervorruft, aber zu abrupt ist, als dafs sie in der Poesie geduldet werden könnte. — Die — wahrlich seltenen — Strophen sind häufig, wie bemerkt wurde, regelmäfsig, indessen nicht immer. So werden z. B. in der Strafrede des Amos, Kap. I, II, Strophen von zwei, aber auch von drei Versen gebraucht — eine Unregelmäfsigkeit, welche auch in der Poesie vorkommen kann —,

aber die letzte Strophe (Kap. II, 6—16) hat einen viel gröſseren Umfang; dies erklärt sich ohne weiteres aus der Denkweise des Propheten und aus der Tendenz seiner Wirksamkeit — welche vornehmlich auf das Zehnstämmereich gerichtet ist —, aber es beweist zugleich, daſs, wo Form und Inhalt irgendwie miteinander in Konflikt geraten sollten, die erste dem letzteren geopfert wird.

[49]) Schon bei *Jeremia* sehen wir den Übergang von der poetischen zu der prosaischen Rede. Er offenbart sich u. a. in der zunehmenden Länge der Verszeilen. Man sehe z. B. *Jer.* III, 24:

> Und der Schandfleck hat verzehrt die Einkünfte unsrer Väter von unsrer Jugend an,
> Ihre Schafe und ihre Ochsen, ihre Söhne und ihre Töchter.

oder V, 19:

> Und wenn du sagen willst: „Warum hat Jahwe, unser Gott, uns dies alles angethan?"
> So sollst du zu ihnen sprechen: „Wie ihr mich verlassen und in eurem Lande fremden Göttern gedienet habt,
> Also sollt ihr auch Fremden dienen in einem Land, das euch nicht gehört."

Schon die so gebräuchlichen Formeln: „Ausspruch Jahwes"; „also spricht Jahwe" u. s. w. muſsten hier und da die Verszeilen unmäſsig verlängern, wie z. B. geschieht in den dichterischen und in formaler Hinsicht sehr reinen prophetischen Segenssprüchen Bileams, *Num.* XXIV, 3, 4; 15, 16.

Dreizehntes Hauptstück.

Das Buch der Sprüche.

Litteratur. Über die gnomische Litteratur überhaupt, einschlieſslich der apokryphischen Bücher: die Sprüche von Jesus ben Sirach, Baruch und die Weisheit Salomos können u. a. zu Rate gezogen werden: Ewald, *Über die Volks- und Geistesfreiheit Israels zur Zeit der groſsen Propheten bis zur ersten Zerstörung Jerusalems* (Jahrb. der bibl. Wissenschaft I [1848] S 95—108) und in seinem *GdVJ.* III passim; J. F. Bruch, *Weisheitslehre der Hebräer. Ein Beitrag zur Gesch. der Philosophie* (Strassb., 1851); G. F. Oehler, *Die Grundzüge der alttest. Weisheit* (Tüb. 1854); J. Hooykaas, *Gesch. der beoefening van de wijsheid onder de Hebreën* (Leiden, 1862); vgl. Matthes in *Godg. Bijdr.* 1862 S. 931 ff.; de Jong in *N. Jaarb. v. wet. Theol.* VI, 338 ff.); T. K. Cheyne, *Job and Solomon, or the Wisdom of the O. T.* (London 1887).

Commentare zu den Sprüchen haben geliefert u. a. M. Geier, *Provv. Salom. enucl.* (zuletzt herausgegeben im Jahre 1725); A. Schultens, *Provv. Salom. Vers. integr. ad Hebr. fontem expressit et Comm. adiecit* (L. B., 1748; ein Compendium mit Anmerkungen von G. J. L. Vogel, Hal. 1769); J. F. Hirt, *Vollst. Erkl. der Sprüche Salomos* (Jena 1768); H. Muntinghe, *de Spreuken van Salomo uit het Hebr. vert. met aanm.* (Leiden 1796; Deutsche Bearbeitung von Schöll, 2 Bände, Frankf. 1800, 1802); J. F. Schelling, *Salomonis quae*

supersunt omnia ex Ebr. Latine vert. notasque adiecit (Stuttgart 1806); J. G. Dahler, *Denk- u. Sittensprüche Salom. nebst den Abweichungen der alex. Übers. ins Deutsche übersetzt* (Strassb. 1810); F. W. C. Umbreit, *Philol. krit. und philos. Comm. über die Spr. Sal.* (Heidelb. 1826); C. P. W. Gramberg, *Die Spr. Sal. system. geordnet mit Anm. u. Parall.* (1828); E. Bertheau, *Die Spr. Sal.* erklärt (1847); I. Teil der 7. Abteilung des *Kursgef. Exeg. Handb. z. A. T.*); J. G. Vaihinger, *Sprüche und Klagelieder, metr. übers. u. erklärt* (Stuttg. 1857); F. Hitzig, *Die Sprüche Salom., übers. u. ausgelegt* (Zürich 1858); E. Elster, *Comm. über die Salom. Sprüche* (Gött. 1858); F. Delitzsch, *Das Salomonische Spruchbuch* (1883; Bibl. Comm. von Keil und Delitzsch, IV, 3); A. Rohling, *Das Salom. Spruchbuch übers. u. erkl.* (Mainz 1879); W. Nowack, II. Aufl. von Bertheaus oben genanntem Kommentar (1883); Johs. Dyserinck, *het Boek der Spreuken uit het Hebr. opnieuw vertaald en met aantt. en eene inl. voorzien* (Haarlem 1883); H. L. Strack, *Die Sprüche Salomos ausgelegt* (in der 6. Abteilung des Kurzg. Komm. zu den H. S. A. u. N. T. von Strack und Zöckler, S. 301—392 (1888); H. Oort, Th. Tschr. XIX, 379—425; C. G. Montefiore, Jewish Quart. Review II, 430—453; G. Bickel, *Kritische Bearbeitung der Proverbien*; Ant. J. Baumgartner, *Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes* (Leipzig 1890).

§ 95. Namen und Teile des Buches der Sprüche.

Das Buch der Sprüche trägt im hebräischen A. Testament den Titel מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה oder einfach מִשְׁלֵי (der Anfang von Kap. I, 1), womit die Bezeichnungen παροιμίαι Σολομῶντος und *Proverbia* übereinstimmen. Jüngeren Datums sind die Namen σοφία, ἡ πανάρετος σοφία [1]).

[1]) Letztere Namen finden sich bei den christlichen Kirchenvätern. Vgl. Eusebius, *Hist. Eccl.* IV, 22, 26, und Cotelerius ad Clementis Romani *Epist. ad Cor.* I Kap. 57. Bertheau (S. X) meint, dafs der Name Σοφία von den Juden herübergenommen und sogar bei ihnen sehr gewöhnlich gewesen sei, und er findet mit dieser Ansicht bei Nowack Zustimmung (S. IX). Aber wenn auch Melito von Sardes (bei Eusebius l. c. Kap. 22) versichert, dafs sein Katalog der heiligen Bücher den Juden entlehnt sei, so folgt daraus noch nicht, dafs die Anmerkung ἣ (sc. βίβλος) καὶ Σοφία ebenfalls jüdischen Ursprungs ist. Die Bezeichnung ספר חכמה, welche nach Be. und Now. in der Gemara bei den Baraitha in *Baba Bathra* f. 14 *b* gebraucht wird, ist dort nicht zu finden und kommt, nach Strack (S. 303), in der jüdischen Litteratur nicht vor.

Das Buch der Sprüche besteht aus verschiedenen Teilen, die meist alle mit besonderen Überschriften versehen sind. Kap. I, 1—6 tritt als allgemeine Einleitung hervor, in der die Tendenz und der Nutzen der Sammlung angegeben wird; in Vs. 1 heifst Salomo der Verfasser der Sprüche, in Vs. 6 aber werden „Worte und Rätsel der Weisen“ erwähnt, und zwar so, dafs der Verfasser der Einleitung auch diese anzukündigen scheint [2]). Die Teile des Buches selbst sind folgende:

I. Kap. I, 7—IX. Dieser Teil enthält eine Reihe von ermahnenden Ansprachen, in denen das Streben nach dem Besitz der Weisheit empfohlen und vor der Sünde im allgemeinen, aber insbesondere vor der Verführung zum Ehebruch ernstlich gewarnt wird. Die Ansprachen erweisen sich durch Einheit im Sprachgebrauch, Stil und Ideen als das Werk eines einzigen Autors[3]).

II. Kap. X, 1—XXII, 16, mit der Überschrift מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה, *die Sprüche Salomos* (Kap. X, 1 *a*). Dieser Teil enthält 375 Verse und ebenso viele lose Sprüche — mit einer Ausnahme (Kap. XIX, 7) lauter Disticha —, gewöhnlich von 7, manchmal von 8, selten von 9—11 Worten[4]). Der Parallelismus ist in Kap. X—XV häufig antithetisch, in Kap. XVI—XXII, 16 herrschen andere Formen vor[5]). Die Sprüche sind ohne bestimmte Ordnung; nur sind hin und wieder diejenigen, in welchen ein und dasselbe Wort vorkommt, zusammengestellt[6]).

III. Der dritte Teil (Kap. XXII, 17—XXIV, 22) ist mit einer Überschrift versehen (Kap. XXII, 17—21), in welcher der Leser ermahnt wird, „die Worte von Weisen“ zu hören und zu beherzigen. Darauf folgen Regeln und Ermahnungen, welche nur ausnahmsweise (Kap. XXII, 28, 29; XXIII, 22, 23; XXIV, 7, 8, 9) einen Vers, gewöhnlich aber zwei, manchmal drei, ein einziges Mal (Kap. XXIII, 29—35) sieben Verse umfassen. Der poetische Rhythmus ist unvollkommen, ja fehlt stellenweise ganz und gar[7]).

IV. Kap. XXIV, 23—34 würde auch als Anhang zum dritten Teil angesehen werden können. Die Überschrift (Kap. XXIV, 23 *a*) bezieht sich auf Kap. XXII, 17 und lautet: „auch diese [Sprüche] sind von Weisen“. Wenn Vs. 23 *b* mitgerechnet werden darf, so folgen sieben Sprüche und Ermahnungen, von denen die zweite sich über zwei (Vs. 24, 25), die siebente über fünf Verse (Vs. 30—34) erstreckt, die übrigen in einem einzigen Verse bestehen[8]).

V. Die Sprüche dieses Teils (Kap. XXV—XXIX) werden (Kap. XXV, 1) also angekündigt: „auch dies sind Sprüche von Salomo, welche die Männer des *Hiskia*, des Königs von Juda, gesammelt haben (הֶעְתִּיקוּ).“ Gewöhnlich, in Kap. XXVIII, XXIX durchgängig, bildet ein Vers auch einen Spruch; manchmal (Kap. XXV, 4 f.; 6 f.; 9 f.; 16 f.; 21 f.; XXVI, 4 f.; 18 f.; 24 f.) gehören zwei Verse zusammen; eine Ermahnung erstreckt sich über fünf Verse (Kap. XXVII, 23—27). Der Parallelismus ist nicht so regelmäfsig wie im zweiten Teil[9]).

VI. Kap. XXX kann — wie auch Kap. XXXI, 1—9 und Vs. 10—31 — als Anhang betrachtet werden. Voran steht eine rätselhafte Überschrift: דִּבְרֵי אָגוּר בִּן־יָקֶה הַמַּשָּׂא, für die noch keine befriedigende Erklärung gefunden worden ist[10]). Die Sprüche selbst (Vs. 1*b*—6; 7—9; 10; 11—14; 15 f.; 17; 18—20; 21—23: 24—28; 29—31; 32 f.) weichen voneinander in Form und Inhalt ab, aber haben meist alle etwas sehr Eigenartiges[11]).

VII. Kap. XXXI, 1—9. Auch die Überschrift dieses Teiles (Vs. 1) ist dunkel und, wie es scheint, mit der vorigen verwandt[12]). Die darauffolgenden Verse (Vs. 2—9) enthalten eine Warnung vor Wollust und Völlerei und eine Ermahnung zur Rechenschaft; sie sind — nach Vs. 4 und der Aufschrift — an den König Lemuel gerichtet[13]).

VIII. Kap. XXXI, 10—31 ist ein alphabetisches Gedicht, in welchem die brave Hausfrau besungen wird. Es steht ganz für sich und kann nur in gezwungener Weise mit dem vorhergehenden Teil in Verbindung gebracht werden[14]).

[2]) Es herrscht Meinungsverschiedenheit 1) bezüglich des Umfangs der Einleitung: gehört auch Vs. 7 dazu? oder ist der Spruch: „die Furcht Jahwes ist der Anfang der Wissenschaft, Böse verachten Weisheit und Zucht" — das Thema der folgenden Ermahnungen und demnach der Anfang des ersten Teils (Kap. I, 7—IX)? Das letztere halte ich mit Delitzsch und anderen für das Wahrscheinlichste. Der Inhalt des Spruches macht ihn mehr geeignet, einen neuen Teil zu eröffnen, als die Einleitung — die sich nur mit der Tendenz der Sprüche und mit der Ankündigung dessen, was folgen soll, beschäftigt — zu beschliefsen; 2) bezüglich der Bedeutung von Vs. 6 in Verbindung mit Vs. 2—5. Hier wird angegeben, wozu „die Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, des Königs von Israel", welche Vs. 1 ankündigt, dienen können; die Wortverbindung ändert sich mit Vs. 5, dennoch hängt dieser Vers mit Vs. 2—4 aufs engste zusammen und hat die Tendenz, darzuthun, dafs nicht nur Einfältige (Vs. 4), sondern auch Verständige diese Sprüche mit Frucht lesen werden. Wird nun in Vs. 6 gesagt, dafs sie durch diese Lektüre befähigt werden sollen: „zu verstehen Spruch und Wortspiel, Worte von Weisen und ihre Rätsel?" In dem Falle will der Autor der Einleitung durchaus nicht sagen, dafs solche „Worte und Rätsel von Weisen" in seinem Buche enthalten sind, sondern nur dafs man, wenn man sie anderswo findet, mit ihrer Erklärung und Anwendung nicht in Verlegenheit geraten soll, wenn man erst die von ihm gesammelten Sprüche gelesen hat. Also Delitzsch (*Comm.* S. 47), aber seine Auffassung erscheint gezwungen und unnatürlich: wie konnte die Lektüre der Salomonischen Sprüche diese Wirkung haben? Besser ist es deshalb, mit Bertheau (S. 3), den Inf. mit לְ ungefähr in dem Sinne des Participiums aufzufassen und zu übersetzen: „weil er versteht" oder „durch das Verstehen der Sprüche u. s. w." Ist diese Erklärung richtig, so giebt der Autor wenigstens

indirekt zu verstehen, dafs solche „Worte und Rätsel von Weisen" in seinem Buche zu finden sind, m. a. W. dafs es nicht blofs Salomonische Sprüche enthält. Wir gestehen aber, dafs Vs. 6 nicht deutlich genug ist, um eine ganz sichere Folgerung zuzulassen; erst in Verbindung mit Kap, X, 1; XXII, 17; XXIV, 23 erhält er eine relative Bedeutung. Ferner ist man uneins 3) über den Umfang des Sprüchebuches, wozu Kap. I, 1—6 als Vorrede gehört, und über den Anteil, welchen ihr Autor an der Sammlung der Sprüche gehabt hat. Dafs die Einleitung wenigstens bis Kap. XXII, 16 reicht, ist deutlich, aber auch weiter? und wenn ja, dann auch bis Kap. XXIV, 22? oder bis Kap. XXIV, 34? oder bis Kap. XXIX? oder endlich bis zum Ende des ganzen Buches? Bevor wir versuchen, auf diese Fragen zu antworten (§ 98), mufs zunächst der Inhalt der verschiedenen Teile betrachtet werden.

[3]) Diese Sätze über Kap. I, 7—IX sind teils gegen Bertheau, teils gegen Hitzig gerichtet. Ersterer behauptet (S. XI f., XXI ff.), dafs dieser Teil unseres Buches nicht ein einzelnes selbständiges Werk sei, das von einem Autor geschrieben sei, sondern eine Sammlung von Ermahnungen verschiedener Spruchdichter, welche sich alle als Ziel setzen, den Jüngling empfänglich zu machen für gute Ermahnungen, und ihn zum Streben nach Weisheit zu ermuntern; teilweise können diese Ermahnungen früher als Einleitungen zu Spruchbüchern gedient haben, wie besonders aus Kap. VI, 1—19, aber auch aus Kap. III, 1 ff.; V, 1 ff.; XI, 20 ff.; VII, 1 ff. hervorgehen soll. Sehr mit Recht ist diese Ansicht verworfen worden von Hitzig, Delitzsch, Hooykaas, Nowack, welche alle — unbeschadet des Urteils von Hitzig über die Interpolationen, über welches sogleich näheres folgt — die Einheit von Kap. I, 7—IX behaupten. In der That versteht man die hier gegebenen Ermahnungen nicht, wenn man meint, dafs sie als Einleitung zu anderen Regeln und Sprüchen dienen sollen, welche hier nicht vorkommen. Zwar wird jedesmal auf das Suchen der Weisheit gedrungen und ihr hoher Wert gerühmt; zwar kehrt demgemäfs die Ermahnung, auf die Regeln der Weisheit und der Weisen zu lauschen, jeden Augenblick zurück — aber diese Regeln selbst folgen unmittelbar auf die Ermahnung. Man sehe nur in Kap. I Vs. 10—19, 20—30 — vollkommen abgerundete Abschnitte, welche nichts anderes „einleiten". Kap. VI, 1—19 ist nur dann ein Beweis für Bertheaus Ansicht, wenn man mit ihm annimmt, dafs der Sammler der Ermahnungen und Einleitungen aus den Schriften, die er vor sich hatte, auch diese Sprüche herübergenommen, aber zur rechten Zeit noch bedacht habe, dafs dies mit seinem Plane im Widerspruch stehe, und dafs er dann wieder (Vs. 20 ff.) eine einleitende Ermahnung folgen liefs (*sic!*). Überdies aber kennzeichnen sich diese 9 Kapitel durch Einheit im Sprachgebrauch. Diese ist Bertheau nicht entgangen (S. XXII), ist aber in der That so stark, dafs sie uns auf einen einzigen Autor hinweist. Siehe besonders Hooykaas (S. 11 f.), Stähelin, *Einl.* S. 406 f., Delitzsch (*Comm.* S. 28) und Strack (S. 312 f., 326). Die deutlichsten Beispiele sind שְׁנוֹת חַיִּים (Kap. III, 2; IV, 10; IX, 11); לִוְיַת חֵן (I, 9; IV, 9); גַּרְגְּרוֹתֶיךָ (Kap. I, 9; III, 3, 22; VI, 21). Ihre Beweiskraft vermehrt sich noch durch die Thatsache, dafs so viele Verse oder Teile von Versen gleichlautend sind, ohne dafs man behaupten kann, dafs das eine Nachahmung des anderen ist, während vielmehr deutlich erhellt, dafs der Dichter sich selbst wiederholt. Man sehe z. B. I, 8*b*

= VI, 20 *b*; II, 1 = VII, 1 *b*; IX, 4 = IX, 16. Auch der Stil ist durchgängig derselbe, wie wiederum Hooykaas (S. 12) nachweist. Der beste Beweis für die Einheit liegt aber in der Einheit des Gegenstandes. Es ist schon bemerkenswert, dafs das Thema (Kap. I, 7) gegen Ende mit Abweichungen, welche besonders die Form betreffen, wiederholt wird, Kap. IX, 10. Besondere Aufmerksamkeit aber mufs es erregen, dafs die Warnung vor dem Verkehr mit der ehebrecherischen Frau immer wiederkehrt, Kap. II, 16—19; V, 3 ff.; VI, 24 ff.; VII, 5—23; IX, 13 ff., so dafs diese sich als die negative Seite des von dem Autor behandelten Gegenstandes ergiebt, wie die Mahnung, die Weisheit zu suchen und auf sie zu hören (Kap. I, 20 ff.; VIII; IX und passim), die positive Seite davon ist. Es handelt sich also nur darum, ob dieser eine Gegenstand von dem Autor regelrecht abgehandelt wird, und welchen Weg er dabei einschlägt, m. a. W. wie seine Schrift eingeteilt werden mufs? Hitzig (*Spr. S.* S. 3 ff.) meint, dafs man, um ein geordnetes Ganze zu erhalten, erst die Interpolationen entfernen mufs, vor allem Kap. VI, 1—19, aber auch III, 22—26; VIII, 4—12, 14—16; IX, 7—10 und ferner noch I, 16; IV, 16, 17, 27; VI, 21, 32; VII, 3, 12; VIII, 2, 24, 30 *b*, 31 *a*, 33; IX, 4, 5 (welche Verse insgesamt von H. beseitigt werden, sei es, weil sie den Gang der Rede stören, sei es, weil sie anderswoher entnommen zu sein scheinen). Betreffs der meisten Stellen kann H. beigestimmt werden, dafs sie nicht unentbehrlich sind, betreffs einiger, vor allem Kap. VI, 1—19 (vier besondere Ermahnungen, Vs. 1—5, 6—11, 12—15, 16—19), dafs wir sie lieber entbehren möchten. Daraus folgt aber nicht, dafs sie von anderswoher und zwar durch einen anderen als den Autor eingefügt sind. Wir haben ja durchaus kein Recht, von ihm eine logische und geregelte Entwickelung seiner Gedanken zu verlangen, und dürfen diese, wenn wir die Analogie zu Rate ziehen, gar nicht erwarten. Man vergleiche Hauptst. XIV und XV über *Job* und den *Prediger*. Dazu kommt, dafs die positive Seite des Gegenstandes (siehe oben) allgemein genug ist, solche Regeln, wie sie in Kap. VI, 1—19 enthalten sind, zuzulassen: die Weisheit, nach deren Besitz der Leser streben mufs, fordert in der That, dafs er sich hüte vor leichtfertigem Bürgschaftleisten (Vs. 1—5) und vor Trägheit (Vs. 6—11), dafs er sich warnen lasse durch den plötzlichen Untergang der Gottlosen (Vs. 12—15) und vermeide, was ein Greuel ist vor Jahwe (Vs. 16—19). Es ist überdies möglich, dafs der Autor diese Ermahnungen und wenigstens die vierte — welche eine ganz eigenartige Form hat, vgl. N. 11 — anderswo gefunden und hier aufgenommen hat, um die Eintönigkeit seiner wiederholten Warnungen vor der Ehebrecherin, welche bis Kap. V, 23 durchgehen und mit Kap. VI, 20 wieder beginnen, einigermafsen zu unterbrechen. Soviel ist sicher, dafs der Verfasser von Kap. I, 7—IX unsere Begriffe von Ordnung und regelmäfsiger Entwicklung nicht hatte und danach auch nicht beurteilt werden darf. Wir vereinigen uns denn auch nicht mit den Ideen Hitzigs über die Einteilung von Kap. I, 7—IX: er sieht darin einen grofsen Tempel der Weisheit: in Kap. I den Eingang; in Kap. II—IV das Vorportal; in Kap. V—VII das eigentliche Heiligtum, in Kap. VIII, IX das Allerheiligste oder *adytum*. (S. 3 f.) — alles ganz vernünftig aber höchst willkürlich. Weniger gekünstelt ist die Einteilung von Ewald (DAB. [1] IV, 40 f.; [2] II, 51), mit der die von Keil in Hävernicks *Einl.* III, 378 f. grofse Ähnlichkeit hat: auch nach Ewald steigt der Autor von der Tiefe und dem weniger Bedeutsamen zu dem

Wichtigen und endlich zu der Höhe empor; so entstehen drei Teile: I. Kap. I, 8—III, 35, wo alles, auch das Höchste eben berührt, aber kein einziger Teil des Gegenstandes völlig erschöpft wird; II. Kap. IV, 1—VI, 19, wo „das wenige Einzelne, das zu sagen war, vollständig erschöpft wird"; III. Kap. VI, 20—IX, wo die Rede zu dem meist Allgemeinen und Erhabenen sich aufschwingt und zum Schlusse beinahe in einen Liedersang übergeht. Man bemerkt ohne Mühe, dafs diese Einteilung — welche in der Gleichförmigkeit von Kap. I, 8; IV, 1; VI, 20 eine gewisse Stütze findet — ihren Namen mit Unrecht trägt; insbesondere ist die Inhaltsangabe des 2. Teiles höchst sonderbar; denn 1. auch in diesem Teile fehlt die Warnung vor der Ehebrecherin nicht, sondern wird im Gegenteil in Kap. V, 1—6, 7—23 sehr nachdrücklich und ausführlich entwickelt; wie kann hier die Rede sein von dem „wenig Einzelnen, das zu sagen war?" 2. wie kann Ewald beweisen, dafs die losen Ermahnungen Kap. VI, 1—19 nur da an ihrem Platze sind? und — mehr im allgemeinen — welch einen fremdartigen Weg schlägt der Autor ein, wenn er wirklich in seinem 2. Teil die *specialia* zusammenstellt und abhandelt und so den Zusammenhang zwischen dem 1. und dem 3. Teile zerstört? — Wir können übrigens, indem wir von dem nutzlosen Versuche absehen, in *Spr.* I, 7—IX eine schöne, Regelmäfsigkeit und Klimax zu entdecken, die Schrift in ihre Abschnitte einteilen, wie von Bertheau (S. 4 ff.) wirklich geschehen ist, welcher 7 Teile mit kleineren Unterabteilungen annimmt; von Delitzsch (*Comm.* S. 48 ff.), der 15 „Maschal-Lieder" nachweist (siehe oben § 93 N. 14); von Hooykaas (S. 14, 88 ff.), der 11 Abschnitte unterscheidet. In allen diesen Einteilungen — die übrigens an mehr als einer Stelle übereinstimmen — ist etwas Willkürliches, da sie manchmal verbinden, was zwar nicht heterogen ist, aber doch auch einigermafsen allein dasteht. So sieht z. B. Bertheau in Kap. III, 21—35, Hooykaas in Kap. III, 19—35 ein Ganzes; aber hat Delitzsch nicht auch völlig Recht, wenn er Kap. III, 19—26 von Vs. 27—35 trennt? Umgekehrt ist bei letzterem Kap. IV, 1—V, 6 eine Maschalrede; aber beginnt nicht mit Kap. IV, 20 (Hooyk.) oder sogar schon mit Kap. IV, 10 (Berth.) ein neuer Unterteil? Nur dann, wenn die einzelnen Abschnitte so abgerundet sind und untereinander so wenig zusammenhängen wie Kap. VI, 1—5; 6—11; 12—15; 16—19; oder auch Kap. II (eigentlich ein einziger Satz) — nur dann kann eine Einteilung vorgeschlagen werden, welche auf objektiven Gründen beruht und auf allgemeine Anerkennung Anspruch machen kann.

[4]) Man überzeugt sich leicht davon, sobald man ein einzelnes Kapitel liest; wenn man die durch ein *makkeph* verbundenen Wörter als ein Wort betrachtet, dann sind häufig nicht mehr als sechs in einem Verse, z. B. schon sogleich Kap. X, 2, 4; aber auch aufserdem kommen Verse von sechs Worten vor wie Kap. X, 16. Die einzige Ausnahme von der Regel, dafs *Spr.* X, 1—XXII, 16 Disticha vorkommen, Kap. XIX, 7 ist schon als solche erwähnt worden. Aber überdies läfst nach den beiden *membra*:

All die Brüder des Armen hassen ihn;
Wie viel mehr entfernen sich von ihm seine Freunde;

das dritte: „Worten nachjagend, die nicht sind", oder nach dem Kerê „der Worten nachjagt, vor ihm sind sie", — keine befriedigende Erklärung zu. Ohne Zweifel ist ein *membrum* ausgefallen, welches vielleicht noch aus den LXX restituiert werden kann. Vgl. die Commentare.

[5]) Siehe darüber oben § 94 N. 31. Nach Stuart (*Comm. on the book of Prov.*, Introd. p. 19 sqq.) enthalten Kap. X—XV 186 Beispiele des antithetischen, 23 des synthetischen Parallelismus; Kap. XVI—XXII, 16 dagegen 159 Verse mit synthetischem, 24 mit antithetischem Parallelismus. Die Verschiedenheit der Formen, welche in dieser Hälfte des II. Teils vorkommen, kann z. B. aus Kap. XVI ersehen werden. Den antithetischen Parallelismus finden wir in Vs. 1, 2, 9, 22, 25, 33; den synonymen, da häufig das zweite Glied das erste einigermaſsen beschränkt oder aber den Gedanken noch erweitert und fortsetzt, in Vs. 10, 11, 13, 15, 16, 17, 20 (nur in ganz relativem Sinne synonym), 23, 28, 32; den synthetischen in den übrigen Versen. Aber nun achte man auf den Unterschied zwischen den nachfolgenden Sprüchen: Vs. 3 (eine Ermahnung mit daran geknüpfter Verheiſsung); 4 (das zweite Glied Fortsetzung des ersten); 5 (das zweite Glied Bestätigung des ersten); 6 (zwei verwandte, aber nicht synonyme Gedanken); 7 (durchgehender Satz, kein Parallelismus, sondern tadelloser Rhythmus); 8, 19 (Vergleichungen; die beiden Ausdrücke bilden Antithesen und sind miteinander durch מִן verbunden); 12 (in *b* wird *a* begründet); 14 (wenn man will, eine Antithese, aber nicht in demselben Sinne wie die oben angeführten Beispiele); 18 (zwei verwandte Gedanken); 21 (ebenso, wenn auch die Verwandtschaft nicht dieselbe ist); 24 (in *b* nähere Entwicklung der Gedanken von *a*); 26 (ebenso wie 12); 27 (zwei verwandte Gedanken; Annäherung an den synonymen Parallelismus); 29 (*b* Fortsetzung von *a*); 30 (wie Vs. 27); 31 (Fortsetzung von *a* in *b*). Vgl. noch Hitzig S. 89; Muntinghe, l. c. S. XXIX ff.

[6]) So z. B. Kap. X, 6, 7 (in beiden Versen צדיק und רשׁעים); Kap. XV, 33; XVI, 1—7 (und wiederum Vs. 9) enthalten jedesmal den Namen יהוה; Kap. XVI, 12—15 (auch schon Vs. 10) das Wort מֶלֶךְ. Mehr Beispiele dieser — an und für sich ganz natürlichen — Verbindung bei Bertheau (S. XII). — Hitzig (S. 89 f.) meint zwar eine schöne Anordnung unserer Sprüche entdeckt zu haben, aber es ist mehr als wahrscheinlich, daſs diese Entdeckung sein spezielles Eigentum bleiben wird. Er geht aus von der Bemerkung, daſs Kap. X, I und XIII, 1 parallel sind und findet nun in Kap. X—XII und XIII—XV zwei Abteilungen, die — wenn man Kap. XIII, 23, als unechten Spruch, fortläſst — beide gleichviel Sprüche enthalten und zwar — 91! Aus Kap. XVI—XXII werden nun auf gleiche Weise zwei Abteilungen gemacht (XVI, 1—XIX, 2; XIX, 3—XXI), welche wiederum gleich groſs sind: die Zahl der Sprüche in beiden beträgt nach Verbesserung von Kap. XVI, 17 und Weglassung von Kap. XVI, 25 gerade — 89! — Als Beweis, daſs dies kein Zufall sein kann, werden angeführt Kap. XXII, 17—XXIV, 34 und XXV—XXVII (die Überschrift nicht mitgerechnet), und es betrügen die Verse dieser Teile an Zahl 82! — Auf die Willkür, mit der hier Kap. XXII, 1—16 auſser Betracht gelassen und in Kap. XXII, 17—XXIV, 34 die Verse (und nicht die Sprüche oder Ermahnungen) gezählt werden, braucht kaum hingewiesen zu werden: das Resultat selbst ist bereits derartig, daſs es unmöglich von dem Sammler (oder, nach Hitzig, von dem Autor) der Kap. X—XXII, 16 beabsichtigt sein kann. Wir glauben daher der Mühe überhoben zu sein, die Unterteile der oben genannten Abschnitte, welche Hitzig ebenso leicht erörtern zu können meint, mitzuteilen und zu beurteilen. Vgl. noch § 98 N. 3.

⁷) Die Überschrift Kap. XXII, 17—21 ist sehr bemerkenswert, aber zugleich, wenigstens in Vs. 19, 20, sehr dunkel. In Vs. 17 wird der Schüler ermahnt, zu lauschen auf „die Worte der Weisen", dem im zweiten Glied „meine Lehre" (דַּעְתִּי) entspricht. Worauf diese Ermahnung sich gründet, wird in Vs. 18 angedeutet. Dann folgen diese Worte:

Vs. 19: Damit dein Vertrauen sei auf Jahwe,
Unterrichte ich dich, ja dich, heute;
Vs. 20: Habe ich dir's nicht früher geschrieben
Mit Raten und Lehren,
Vs. 21: Dich zu lehren rechte Worte der Wahrheit,
Dafs du Wahrheit berichten mögest dem, der dich sandte?

So wenigstens lautet der masoret. Text und in Vs. 20 das *Ketib:* שִׁלְשׁוֹם, eigentlich ehegestern — sonst immer verbunden mit תְּמוֹל — soll hier *früher* bedeuten und hinweisen auf eine andere Schrift des Autors, der hier redet. Vgl. u. a. Ewald (*Jahrb. d. bibl. Wiss.* XI, 22 f.; DAB ² II, 204 f.; anders ¹ IV, 134); Bertheau; Hooykaas (S. 172 N. 1). Indessen erheben sich gegen diese Auffassung wichtige Bedenken: 1. im ganzen A. T. ist kein zweites Beispiel eines solchen Gebrauches und solcher Bedeutung von שִׁלְשׁוֹם zu finden, wie hier angenommen wird; 2. die Verweisung auf eine frühere Schrift hat hier weder Sinn noch Zweck: nicht, was der Autor früher geliefert haben mochte, sondern was er zu bieten willens war, verlangt der Leser von ihm zu hören; 3. mit Unrecht wird behauptet, dafs die vermeintliche frühere Schrift sich durch ihre Tendenz von der gegenwärtigen unterscheidet: zwar sind Vs. 19*a* und 21 nicht *gleichlautend*, aber noch viel weniger schliefsen sie einander aus; auch dann, wenn der Jüngling „auf Jahwe sein Vertrauen setzte", ja dann erst recht konnte er „Wahrheit berichten an den, der ihn sandte", d. h. an diejenigen, welche ihn der Sorge und der Leitung des Weisen, der hier spricht, anvertraut hatten. — Wir haben deshalb dafür zu halten, dafs die Beschreibung der Sammlung, die wir in *Spr.* XXII, 22—XXIV, 22 vor uns haben, in Vs. 20, 21 fortgesetzt wird; dafs das perf. כָּתַבְתִּי parallel ist mit הוֹדַעְתִּיךָ, Vs. 19; dafs שלשום — wie es auch zu lesen und zu erklären sein mag — eine Andeutung oder Beschreibung der Ermahnungen enthält, welche der Autor gesammelt hatte. Vgl. u. a. Hitzig (S. 227 ff.).

Was die poetische Form von Kap. XXII, 17—XXIV, 22 betrifft, so beachte man, 1. dafs einige Verse länger sind als die des 2. Teils, und zwar nicht nur ein Tetrastichon, wie Kap. XXIV, 12, oder ein Tristichon, wie Kap. XXII, 29, sondern auch Kap. XXIII, 29, dessen rhythmische Einteilung keineswegs deutlich und demzufolge mangelhaft ist; 2. dafs die *membra* eines einzelnen Verses häufig ungleich sind. Man sehe Kap. XXII, 27; XXIII, 7 (fast prosaisch!), 17, 35 (wahrscheinlich ein Tristichon, von dem das 3. Glied, von מתי bis עוד, unmäfsig lang und rhythmisch sehr mangelhaft ist); 3. dafs einzelne Male die poetische Form nahezu ganz fehlt, z. B. Kap. XXIII, 1, 2.

⁸) Mit Vs. 23*b* — eigentlich nur ein *membrum* — sind ungefähr gleichlautend Kap. XVIII, 5*a*; XXVIII, 21*a*, wo indessen durch die Hinzufügung eines zweiten Gliedes ein vollständiger Spruch vorkommt. Vs. 24, 25 hängen sachlich mit Vs. 23*b* zusammen und haben vielleicht die Veranlassung gegeben, diesen letzten Vers hierhin zu setzen. — Was die poetische Form betrifft, so

stehen Kap. XXIV, 24—34 fast auf einer Linie mit dem vorhergehenden Teil zu dem sie als Anfang gehören.

[9]) Auf die Übereinstimmung zwischen Kap. XXIV, 23 *a* und XXV, 1, wie im allgemeinen auf diese letzte Überschrift kommen wir unten zurück. — Nach Stuart (vgl. N. 4) ist der Parallelismus in 93 Versen synthetisch, in 35 antithetisch. Aber gerade hier reichen diese Namen nicht aus, um die Form der Sprüche zu kennzeichnen; vgl. vielmehr Delitzsch (oben § 94 N. 31). Besonders in Kap. XXV—XXVII sind die eigentlichen Vergleichungen sehr mannigfaltig, und es zeigen sich darum die verschiedenen Formen des parabolischen Spruches neben einander. Proben von mangelhaftem oder wenigstens unvollkommenem Versrhythmus liefern Kap. XXV, 8; XXVI, 18, 19. Nichtsdestoweniger zeigen die Sprüche in Kap. XXV—XXIX, wenn sie nämlich in einem Verse fortlaufen, grofse Ähnlichkeit mit denen des zweiten Teils (Kap. X, 1—XXII. 16), mag auch die Verschiedenheit der Formen hier weniger grofs als dort sein.

[10]) Über Kap. XXX und XXXI, 1—9 vgl. H. F. Mühlau, *De prov. quae dicuntur Aguri et Lemuelis orig. atque indole* (Lips. 1869). — Die Verwandtschaft zwischen Kap. XXX, 1 *a* und XXXI, 1 — welche aus dem Gebrauch von דִּבְרֵי und von מַשָּׂא (הַמַּשָּׂא) erhellt — verpflichtet uns, diese beiden Überschriften zusammen zu behandeln. Vorweg mufs indessen festgestellt werden, dafs Kap. XXX, 1 *b* nicht mehr zur Überschrift gehört, sondern den Anfang des Spruches bildet, der in Vs. 2—6 fortgesetzt wird. Nach allem, was darüber von Coccejus und J. D. Michaelis an bis in die jüngste Zeit geschrieben ist, können wir uns kurz fassen. Man lese:

נְאֻם הַגֶּבֶר לְאִיתִי־אֵל
לְאִיתִי־אֵל וְאֻכָל

und übersetze: *der Mann spricht* (bei sich selbst; vgl. für נאם: *Ps.* XXXVI. 1 coll. XIV, 1), *ich habe mich abgemüht um Gott* (zu finden, zu verstehen); nach anderen: *ich bin abgemüht, o Gott! ich habe mich abgemüht um Gott und bin stumpf geworden* (so Hitzig, der die Form ableitet von כלל = كلّ): seine Erklärung verdient den Vorzug vor der von J. D. Michaelis und Bertheau (der an כלה denkt) und vor der von Geiger (der, *Urschrift und Übers.* S. 61 f., vielen anderen Auslegern folgend, an יָכֹל denkt und וָאֻכָל als Frage auffafst, womit sie übrigens, was den Sinn betrifft, fast übereinstimmt). Darauf folgt dann in Vs. 2: *denn ich bin unvernünftiger als irgend ein Mann* u. s. w. — was mit Vs. 1 *b* in der That vortrefflich zusammenhängt. Ewalds Erklärung, bei der Ithiël und Ucal zwei symbolische Namen werden (Mit-mir-ist-Gott und Ich-bin-stark), von Elster in seinem *Comm.* S. 12 übernommen, wird widerlegt sowohl durch die Wiederholung des erstgenannten Namens, als auch durch die Schreibweise אכל (wofür man, ebenso wie bei Geigers obenerwähnter Auffassung, erwarten sollte: אוּכַל), und durch das כִּי im Anfang von Vs. 2. — Was bedeutet nun die übrigbleibende Überschrift Vs. 1 *a*? In הַמַּשָּׂא fand man früher allgemein das bekannte Substantivum (vgl. Teil II S. 39 f.), weshalb man übersetzte: *Die Worte Agurs, des Sohnes von Jaqeh, der Ausspruch* (oder *Orakelspruch*; andere: *die Last*). So Ewald und viele andere. Abgesehen von der Schwierigkeit, welche Kap. XXXI, 1 bietet. ist diese Auffassung unannehmbar, weil המשא, so erklärt, zum wenigsten über-

flüssig ist, aber eigentlich noch mehr als das: welchen Grund kann es geben, „die Worte Agurs" als „den Ausspruch" κατ' ἐξοχήν zu bezeichnen. Da nun dasselbe מַשָּׂא auch Kap. XXXI, 1 Mühe macht, so kommt diese Auffassung überhaupt nicht in Betracht. Hier lautet die gewöhnliche Übersetzung: *Die Worte von Lemuel, einem* (oder wie andere schreiben, ohne auf das Fehlen des Artikels zu achten: *dem*) *Könige; ein Ausspruch, womit seine Mutter ihn unterwies.* Hier befremdet uns 1. das Wort מֶלֶךְ ohne Artikel. Die Beispiele, mit denen Hooykaas (S. 175 f.) es zu rechtfertigen versucht, sind nicht ganz parallel. Man kann zu jemandes Namen als Prädikat hinzufügen: *ein Ephrathit* (1 S. I, 1), oder: *ein linkischer Mann* (*Rich.* III, 15), aber darum noch nicht: *ein König.* Fügt man nicht hinzu, wo oder über wen er König ist (so wie *Pred.* I, 1), so geht man von der Voraussetzung aus, daſs er dem Leser bekannt ist, aber dann gehört es sich auch, daſs man schreibt: הַמֶּלֶךְ, *dem König* — sowohl im Hebräischen, wie in jeder anderen Sprache. Es befremdet uns 2. das darauf folgende מַשָּׂא, und zwar aus zwei Gründen. Aufgefaſst als *Ausspruch* ist das Wort *a.* überflüssig: wollte der Autor sagen, daſs *die Worte von Lemuel* nicht von ihm selbst erdacht, sondern ihm von seiner Mutter vorgehalten waren, dann hätte er מַשָּׂא fortlassen können; das relative אֲשֶׁר bezog sich dann einfach auf דִּבְרֵי; *b.* grammatisch unrichtig: sowohl weil es Bezug hat auf *die* (bestimmten) *Worte von Lemuel* und weil אֲשֶׁר folgt, müſste da stehen הַמַּשָּׂא „der Ausspruch". — Es wundert uns darum nicht, daſs man nach einer Erklärung von Kap. XXX, 1*a*; XXXI, 1 gesucht hat, welche solchen Bedenken nicht unterworfen ist. Hitzig hat eine solche vorgetragen in seiner Abhandlung: *Das Königreich Massa* (Theol. Jahrb. von Zeller, III, 1844, S. 269—305), dessen Resultate, etwas modifiziert, in seinem Kommentar zu den Sprüchen S. 310 ff. sich finden. Seine Erklärung fand Beifall u. a. bei Bertheau (S. XV ff.) und H. A. Hahn (Reuters *Repertorium* Bd. LXI S. 89 f.); auch — zwar nur bis zu einem gewissen Grade — bei Delitzsch (*Comm.* S. 478 ff.) und bei Dozy, *De Israëlieten te Mekka* S. 99 ff.; wird aber bekämpft von Ewald (*Jahrb. der bibl. Wiss.* I, 108 ff. vgl. IX, 174 ff.) und Hooykaas (S. 175—180). Hitzig übersetzt Kap. XXXI, 1: *Die Worte von Lemuel, dem Könige von Massa* u. s. w., und verweist zur Erklärung dieses Eigennamens auf *Gen.* XXV, 14; 1 *Chr.* I, 30, wo Massa unter den Söhnen von *Ismael,* d. h. als Name eines israelitischen Stammes oder seines Grundgebietes vorkommt. Er nimmt ferner an, daſs dieses Massa auf dem Gebirge Seïr gelegen war oder wenigstens in einer Gegend, welche dazu gerechnet werden kann, nicht weit von Duma, welcher Name *Gen.* XXV, 14 unmittelbar Massa vorhergeht; daſs die Simeoniten, von welchen 1 *Chr.* IV, 42 f. gesagt wird, daſs sie auf dem Gebirge Seïr sich niedergelassen haben, gerade Massa und Duma eingenommen hatten; daſs demgemäſs die Prophetie des *Jesaja* über Duma (Kap. XXI, 11 f.) auf diese Simeoniten sich bezog, und daſs der hier genannte *Lemuel* als König über sie herrschte. Diese Ansicht Hitzigs über Massa ist von Dozy (in dem gen. Werk) angenommen, aber zugleich modifiziert worden: den Zug der Simeoniten, von dem 1 *Chr.* IV, 39—43 die Rede ist, setzt er in die Regierungszeit des *Saul;* der Text von *Jes.* XXI, 11 wird von ihm aus Aquila c. s. ergänzt und die ganze Prophetie über Duma anders aufgefaſst u. s. w. Da er aber die Ismaeliten für identisch mit den Simeoniten hält, so steht es auch für

ihn fest, daſs Massa von Simeoniten bewohnt wurde, und daſs *Spr.* XXXI, 2—9 (ebenso wie Kap. XXX; siehe unten!) ein Überbleibsel der Simeonitischen Litteratur ist. Inwiefern dies wahrscheinlich heiſsen kann, wird später untersucht werden. Vorläufig haben wir es nur mit der Überschrift Kap. XXXI, 1 zu thun. Daſs der dort genannte *Lemuel* über Simeoniten geherrscht hat, ist unannehmbar; denn 1. die völlige Identität der Ismaeliten und Simeoniten, wofür Dozy sich erklärt, kann nicht zugegeben werden; aus der Thatsache, daſs *Massa* unter den Söhnen *Ismaels* vorkommt, folgt also noch nicht, daſs in dieser Gegend Simeoniten wohnten; 2. ebensowenig darf man mit Hitzig aus *Gen.* XXV, 14 und *Jes.* XXI, 11 f. diese Folgerung herleiten (vgl. Teil II S. 50): ist es schon ungewiſs, ob Duma (*Gen.* XXV, 14) auf dem Gebirge Seir lag, wie viel weniger haben wir ein Recht, Massa dorthin zu verlegen und so den Bericht 1 *Chr.* IV, 43 f. auch mit der letztgenannten Gegend in Verbindung zu bringen; 3. daſs die Simeoniten von Königen regiert wurden, folgt nicht aus 1 *Chr.* IV, 39 ff. und ist an und für sich wenig wahrscheinlich; 4. die Annahme, daſs die Sprüche, Kap. XXXI, 2—9, mit Recht oder mit Unrecht, in der Überschrift einem ausländischen, nichtisraelitischen Fürsten zugeschrieben seien, hat nichts gegen sich, wird vielmehr durch 1 *Kön.* V, 10 (und 11?); *Jer.* XLIX, 7; *Ob.* 8 und durch die Einkleidung, deren der Autor des *Job* sich bedient hat, empfohlen. Unser Resultat lautet deshalb, daſs wirklich Kap. XXXI, 1 ein *Lemuel*, König von Massa, vorkommt, daſs aber das A. Testament uns nicht berechtigt, ihn für einen israelitischen Fürsten zu halten.

Hitzig findet dasselbe Massa auch *Spr.* XXX, 1 wieder. Er übersetzt: *Die Worte von Agur, dem Sohne derjenigen, welcher Massa gehorcht*, d. h. der Königin von Massa. Diese Auffassung wird empfohlen durch die Thatsache, daſs auch Kap. XXXI, 1 die Mutter eines Königs von Massa erwähnt wird, so daſs *Agur* und *Lemuel* für Brüder gehalten werden können; ferner durch *Spr.* XXX, 17, wo das Subst. יְקָהָה vorkommt, welches durch Hitzigs Emendation auch in Vs. 1 (בִן־יְקָהָה מַשָּׂא) aufgenommen wird. Trotzdem ist aber die Wortverbindung, welche H. in Vs. 1. konstruiert, so gezwungen, und der Ausdruck, besonders in einer einfachen Überschrift, so unnatürlich und gesucht, daſs wir ebensowenig wie die übrigen Ausleger uns diesen Teil von Hitzigs Hypothese aneignen können. Doch muſs das hier genannte Massa mit dem in Kap. XXXI, 1 identifiziert werden, und es verdient der Vorschlag von Hooykaas (S. 180), welcher *Jakeh* mit *hammassa* zu einem zusammengesetzten Eigennamen verbinden will (vgl. *Esr.* II, 6, 57; 2 *Sam.* XXI, 19 [?]; XXIII, 8 [?] keine Billigung. Aber wie soll man es denn erklären? Der Text ist offenbar korrupt und, da die alten Übersetzungen, namentlich die stark abweichenden LXX kein Licht geben, nicht mit Sicherheit wieder herzustellen. Die Hypothesen מִמַּשָּׂא (Delitzsch), הַמַּשָּׂאִי (Bunsen, Boettcher) beseitigen das Bedenken, lassen aber die πειθανάγκη vermissen; die Versetzung eines dieser Worte hinter הגבר (Mühlau p. 16 sq.) ebenso, und ist überdies unnötig. Die Schwierigkeit wird noch gröſser durch die beiden Namen Agur und Jaqeh, die nicht nur anderwärts gar nicht vorkommen, sondern auch so deutlich appellative Bedeutung haben, daſs die Frage, ob sie auch symbolisch sind, von selbst entsteht. Agur ist dann [illegible] nicht: Sammler, wie u. a. Hieronymus und letzthin noch Geiger übersetzen; dies würde vielmehr dem אוֹגֵר entsprechen, sondern —

ich fürchte, während Jaqeh bedeutet: gehorsam (vgl. Vs. 17; *Gen.* XLIX, 10). Nach einigen ist diese Bemerkung auch auf Lemuël (Kap. XXXI, 1, 4) anwendbar: man hält nämlich diesen Namen für identisch mit Laël (*Num.* III, 24) und übersetzt: Gotte (zugehörend oder übergeben). Diese Etymologie ist indessen nicht so deutlich nachzuweisen wie die der beiden anderen Namen.

[11]) Wir finden hier u. a. sogenannte Zahlsprüche Vs. 15 f.; Vs. 18—20; Vs. 21—23; (Vs. 24—28); Vs. 29—31 — von welcher Form in den vorhergehenden Kapiteln nur ein einziges Beispiel gefunden wird, Kap. VI, 16—19. Aber aufserdem sind die meisten Sprüche höchst eigenartig und fremd, z. B. die über die *Aluqah*, Vs. 15 f.; ferner Vs. 30, 31 (מלךְ אלקום ; זרזיר u. s. w.).

[12]) Siehe N. 10, wo auch diese Überschrift besprochen wurde. Hier handelt es sich nur um die Frage, ob nicht die zwei Teile von Vs. 1 einander widersprechen. Hooykaas (S. 176) antwortet bejahend und meint, dafs das Bedenken nur durch die Auffassung von משׂא als Appellativum („der Ausspruch, mit dem seine Mutter ihn unterwies“) beseitigt wird. Allein dies kann nicht zugegeben werden: liegt hier eine Schwierigkeit, so bleibt sie dieselbe, ob man nun אֲשֶׁר mit „der Ausspruch“ oder mit „die Worte“ verbinde; in jedem Falle enthält das zweite Glied eine nähere Bestimmung oder eigentlich eine Verbesserung des ersten. Der Autor der Überschrift wird sich wahrscheinlich deshalb so ausgedrückt haben, weil er eine bestimmte Person als Autor nennen wollte; ergab sich nun aus der Ermahnung selbst (Vs. 4), dafs sie an *Lemuel* gerichtet war und zwar (Vs. 2) durch seine — nicht näher bezeichnete — Mutter, so mufste er hinter דִּבְרֵי *Lemuel* nennen, aber zugleich durch Vs. 1*b* deutlich machen, dafs dieser *Lemuel* nur überbrachte, was er von seiner Mutter gehört hatte.

[13]) In Vs. 4 steht eigentlich Lemoel statt Lemuel. Allein die Schreibart wird mit derjenigen der Überschrift in Übereinstimmung gebracht werden müssen — obwohl es wegen der unsicheren Bedeutung des Namens zweifelhaft ist, welche von beiden den Vorzug verdient.

[14]) Dafs die alphabetische Form dieses Liedes ganz unverletzt ist, wurde bereits früher bemerkt (S. 41). Der Versrhythmus ist rein; die Schilderung der „braven Hausfrau“ ist als Beitrag zur Kenntnis des häuslichen Lebens in Israel wichtig; Züge wie die in Vs. 20 und besonders in Vs. 30 kennzeichnen den Geist des Dichters. Wie das Gedicht eine Stelle in dem Buch der Sprüche gefunden hat und gerade diese Stelle — bleibt unentschieden. Bertheau (S. XL) und Hitzig (S. 334) finden die Beschreibung sehr passend nach der Mitteilung der Ermahnung von *Lemuels* Mutter, welche doch sicherlich eine brave Frau genannt zu werden verdiene. Aber, wenn der Sammler an sie gedacht hätte, würde er wohl ein anderes Bild als das der tüchtigen Hausmutter (vgl. Vs. 13, 15 u. s. w.), die sehr wenig fürstlich auftritt, gewählt haben. Wir enthalten uns darum lieber der Vermutungen und lassen die Stellung des Gedichtes unerklärt.

§ 96. Vergleichung der einzelnen Teile des Sprüchebuches.

Das Zeugnis der Überschriften über das Alter und die Autoren der Sprüche ist nicht so vollkommen, unzweideutig und gut verbürgt, dafs es nicht durch genaue Erwägung von Form und Inhalt der Sprüche selbst geprüft und ergänzt werden müfste[1]). Die Vergleichung der verschiedenen Teile des Buches ist schon ohne weiteres ein ausgezeichnetes, häufig sogar das einzige Hülfsmittel zur Bestimmung ihres relativen Alters[2]).

[1]) Man achte nämlich darauf, 1. dafs als Autoren des 3. und 4. Teiles ganz allgemein genannt werden „Weise“ ohne irgendwelche Bezeichnung ihrer Lebenszeit; dafs *Agur* und *Lemuel*, denen der 6. und 7. Teil zugeschrieben wird, uns überhaupt unbekannt sind; dafs das alph. Lied, welches den 8. Teil bildet, jeder Angabe über seinen Ursprung entbehrt; 2. dafs es zweifelhaft bleibt, ob Kap. I, 1 („die Sprüche von Salomo, dem Sohne Davids“) auch auf Kap. I, 7—IX Beziehung hat. *A priori* würde man geneigt sein, die Überschrift wenigstens auf den Teil, dem sie unmittelbar voransteht, zu beziehen. Aber wenn man beachtet, dafs Kap. X, 1 nochmals „die Sprüche von Salomo“ angekündigt werden, so fragt man sich, ob dies nach Kap. I, 1 nötig wäre, wenn nicht nach Ansicht des Sammlers Kap. I, 7—IX einen anderen Autor hätten. Dieser Zweifel wird bestärkt durch die Mitteilung der „Worte von Weisen und ihre Rätsel“ am Schlufs der Einleitung (Kap. I, 6 § 95 N. 2); 3. dafs die Glaubwürdigkeit der Überschriften, sofern sie bestimmte Namen nennen, durchaus nicht verbürgt ist. Wir wissen überhaupt nicht, von wem oder aus welcher Zeit sie stammen. Es ist darum für nicht unmöglich zu halten, dafs wir es mit einer litterarischen Fiktion hier zu thun haben, m. a. W. dafs man die Sprüche auf den Namen des *Salomo*, *Agur*, *Lemuel* gesetzt hat, beispielsweise um ihren Wert in der Schätzung der Leser zu erhöhen, oder aus irgend welchen anderen Gründen. Um so weniger dürfen wir diese Möglichkeit ausschliefsen, da es feststeht, dafs die apokryphische *Weisheit des Salomo* und ebenso *der Prediger* (siehe Hauptst. XV) dem *Salomo* angedichtet sind. Selbst wenn hier überhaupt nicht an eine *pia fraus* gedacht werden dürfte, würden wir mit den fraglichen Überschriften doch noch nicht auf festem Boden stehen. Ihr Autor kann sich geirrt haben; er kann in gutem Glauben dem *Salomo* Sprüche zuerkannt haben, welche in der That jüngeren Datums sind. In betreff Kap. XXV, 1 müssen wir sogar doppelt auf unserer Hut sein: diese Anmerkung ist, wie Form und Inhalt beweist, nicht von den Männern des Hiskia selbst geschrieben, sondern durch einen anderen, der von ihnen in der dritten Person spricht und sie unter einem allgemeinen, zwar nicht ursprünglichen Namen erwähnt: wird die Sammlung Kap. XXV—XXIX mit Recht „diesen Männern des Hiskia“ zugeschrieben? und wenn ja, haben dann diese Männer nicht nur beabsichtigt, Salomonische Sprüche zu sammeln, sondern haben sie es auch erreicht?

[2]) Natürlich können wir die Sprüche auch vergleichen mit dem Buche *Job*, dem *Prediger*, den *Psalmen* (vgl. § 97). Aber auch das Alter von manchen dieser Schriften ist unsicher. Die prophetischen Bücher, welche uns einen festen Ausgangspunkt bieten könnten, lassen uns hier im Stich, wenn wir nämlich von vereinzelten wichtigen Winken absehen (siehe ebendas.). Um so wichtiger ist darum das vergleichende Studium der Teile des Sprüchebuches.

Die zwei Teile, welche ohne Zweifel dem Salomo zugeschrieben werden (Kap. X, 1—XXII, 16; Kap. XXV—XXIX), haben viel miteinander gemein (§ 95 N. 4, 5 und 9). Die Punkte, in denen sie von einander abweichen, sprechen für den jüngeren Ursprung vieler Sprüche in Kap. XXV—XXIX, namentlich 1. die Erweiterung mancher Sprüche zu zwei oder mehr Versen; 2. die geringere Reinheit und Schönheit des poetischen Rhythmus[3]). Dagegen kann aus dem verschiedenartigen Charakter des Parallelismus schwerlich eine sichere Folgerung hergeleitet werden[4]). Ebensowenig führt die Vergleichung der ganz oder teilweise gleichlautenden Sprüche zu einem bestimmten Resultat: sie lehrt aber, dafs die ursprünglichste Form das eine Mal in Kap. X, 1—XXII, 16, das andere Mal in Kap. XXV—XXIX bewahrt geblieben ist[5]). Schon a priori konnten wir ein solches Verhältnis erwarten, auf Grund des Unterschiedes, der sich bei Vergleichung der gleichlautenden Sprüche in ein und demselben Teile zeigt[6]).

[3]) Die Sprüche, welche mehr als einen Vers umfassen, sind in § 95 aufgezählt; Proben eines weniger reinen Versrhythmus (ebend. N. 9). Dafs wir uns mit Recht auf diese letzten berufen zum Beweise des jüngeren Ursprunges des 5. Teiles, ist klar. Aber auch der Spruch von zwei oder mehr Versen scheint weniger ursprünglich als das Distichon. Dieses letztere hat in seiner Kürze etwas Klassisches und Präcises und steht überdies dem Volkssprichwort näher, mit dem der Spruch zwar nicht verwechselt werden darf, aber aus dem er doch mit entstanden ist. Dagegen ist der Spruch oder die Ermahnung, welche erst im 2. Vers zu Ende geht, etwas matt und schleppend, besonders wenn der zweite Vers einen Beweggrund für die im ersten Verse gegebene Regel enthält und deshalb mit כִּי oder mit פֶּן beginnt. (Man vgl. Kap. XXV, 6 f.; 9 f.; 21 f.; XXVII, 23 ff.) Wir leugnen nicht, dafs eine Betrachtung wie diese keine völlige Sicherheit besitzt, aber wir dürfen ihr doch nicht alle Bedeutung absprechen.

[4]) Anders urteilt Ewald (*DAB.* [1] IV, 5; [2] II, 6 f.), wenn er zum Beweise dafür, dafs die ältesten Sprüche in Kap. X—XV vorkommen, sich u. a. auch auf den darin vorherrschenden antithetischen Parallelismus beruft. Wirklich zeichnet sich diese Form durch Schärfe aus, und wird der Gedanke des Spruchdichters zugleich korrekt und vollkommen dadurch ausgedrückt. Allein daraus folgt noch nicht, dafs die Antithese die älteste Form ist, auch nicht, dafs sie in der ersten Zeit die einzigste gewesen ist. Ja es hindert uns nichts daran, anzunehmen, dafs ein und derselbe Dichter sich bald der Antithese, bald der

Vergleichung, bald noch anderer Formen bedient hat. So Delitzsch, Hooykaas (S. 79) und viele andere.

[5]) Hooykaas (S. 81 f.) meint, dafs die Vergleichung stets zu Gunsten des zweiten Teils (Kap. X, 1—XXII, 16) ausfalle. Um dem Leser zu einem selbständigen Urteil zu verhelfen, geben wir hier eine Liste der ganz oder teilweise gleichlautenden Sprüche, wobei wir jedesmal mit einem einzigen Worte unsere Auffassung über ihr Verhältnis zu einander angeben und rechtfertigen: wir folgen dabei der Ordnung, in welcher die Sprüche in dem 5. Teil (Kap. XXV—XXIX) vorkommen, und bezeichnen der Kürze halber diesen mit A, den 2. Teil mit B. — Kap. XXV, 24 = XXI, 9 (der Unterschied zwischen שֶׁבֶת und לָשֶׁבֶת ist unbedeutend; es scheint kein Grund vorzuliegen, mit Hitzig [S. 210] die Reinheit des Textes zu bezweifeln; aber wenn das auch geschehen müfste, würde doch der Fehler in beiden Stellen derselbe sein und darum die Priorität der einen von beiden nicht beweisen); Kap. XXVI, 3*b* = X, 13*b* (die Wahl zwischen כְּסִילִים und חֲסַר־לֵב ist schwer; dagegen ist der ganze Spruch in A korrekter und schöner als die sonderbare Verbindung des 1. und 2. Gliedes in B); Kap. XXVI, 13 = XXII, 13 (hier ist B richtiger und ursprünglicher als A); Kap. XXVI, 15 = XIX, 24 (A erscheint pikanter als B: נִלְאָה ist hier die *vox propria*, während גַּם nicht vollkommen richtig ist); Kap. XXVI, 22 = XVIII, 8 (ganz gleichlautend); Kap XXVII, 12 = XXII, 3 (durch die wiederholte Fortlassung der *copula* wird, wenn ich recht sehe, der Sinn nicht wesentlich verändert; demgemäfs bleibt die Wahl zwischen A und B unbestimmt); Kap. XXVII, 13 = XX, 16 (hier scheint die Lesart von B [נָכְרִים] vor der von A [נָכְרִיָּה] den Vorzug zu verdienen; vielleicht ist auch לְקַח später in das gewöhnlichere קַח verändert worden); Kap. XXVII, 15 = XIX, 13 (der Vergleich einer streitenden Frau mit einem Regengusse ist der ursprüngliche, der in beiden Sprüchen in eigenartiger Weise ausgebildet worden ist; A ist sicherlich wenig ansprechend, aber in B sind zwei ungleichartige Gedanken zusammengefügt); Kap. XXVII, 21 = XVII, 3 (die beiden ersten Hälften sind vollständig gleichlautend; die Ergänzung in B ist unzweifelhaft frömmer als die in A, aber darum noch nicht antiker; mir scheint der Gedanke von B: „Gold und Silber prüft man im Schmelztiegel, und den Mann schätzt man nach dem, was er zu sein vorgiebt!" — sehr treffend und wohl so ursprünglich zu sein, wie der von A); Kap. XXVIII, 6 = XIX, 1 (A hat hier die richtige Antithese zwischen *Geradheit* und *krummen Wegen*, zwischen *Arm* und *Reich*, aber ist dann auch ursprünglicher als B); Kap. XXVIII, 19 = XII, 11 (die Wiederholung von יִשְׂבַּע im 2. Glied von A ist sicherlich nicht schön, aber es steht dem gegenüber, dafs der Gedanke des 2. Gliedes besser mit dem des 1. zusammenhängt als in B; die Wahl zwischen beiden Redaktionen bleibt unbestimmt); Kap. XXVIII, 24 = XVIII, 9 (der sprichwörtliche Ausdruck, welchen diese beiden Gnomen gemeinsam haben, scheint in B reiner und pikanter als in A erhalten zu sein; auch ist die erste Hälfte von A zu lang und dadurch der Rhythmus weniger rein als in B); Kap. XXIX, 13 = XXII, 2 (sind nicht die weniger gewöhnlichen Ausdrücke von A in B durch mehr alltägliche ersetzt? Wenn ja, dann hat A die Priorität); Kap. XXIX, 22 = XV, 18 (die grofse Differenz zwischen beiden Sprüchen liegt in dem Charakter des Parallelismus, der in A synonym, in B antithetisch ist; in ihrer Art sind sie beide gleich tadellos). Das

Zünglein der Wage neigt sich gewifs nicht nach der Seite von Kap. X—XXII, 16. Reuss (*La Bible*, A. T. VI, 149) trägt kein Bedenken, „le Recueil des gens du roi Hizqiya, sans contredit, la meilleure partie du livre“ zu nennen.

*) Selbst wenn man erkennt — wie sich aus N. 3 wirklich zu ergeben scheint — dafs der 5. Teil jünger ist als der 2., so hat man doch kein Recht, zu erwarten, dafs nun auch die Sprüche, welche beide Teile miteinander gemein haben, immer ohne Ausnahme in dem 2. Teil in ursprünglicherer Form vorkommen werden, als im 5.; es würde vielmehr höchst sonderbar sein, wenn dies wirklich der Fall wäre. Das in N. 5 gewonnene Resultat stimmt demnach mit dem überein, was wir *a priori* erwarten konnten. Aber es wird auch noch auf einem anderen Wege bestätigt. Es zeigt sich nämlich, dafs sogar in ein und demselben Teile ganz oder teilweise gleichlautende Sprüche vorkommen, und dafs, wo zwischen dem einen und dem anderen Exemplar ein Unterschied besteht, das eine ursprünglicher ist als das andere. Das führt uns zu dem Schlufs, dafs die Sprüche entweder vor ihrer Aufzeichnung oder bei ihrer Sammlung allerlei Modifikationen, Umarbeitungen, Ergänzungen erfuhren — deren natürliche Folge es war, dafs sie in verschiedenen Formen vorkamen und also von einem einzigen Redaktor aufgenommen werden konnten. — Was diese Wiederholungen selbst betrifft, so sind sie eingehend behandelt worden u. a. von Delitzsch (*Comm.* S. 21 ff.), Reuss (l. c. p. 149 s.), Strack (S. 304 ff.), denen folgende Einzelheiten entnommen sind: I. Im 1. Teil ist Kap. II, 16 = VII, 5 (abgesehen davon, dafs הצִיל durch שׁמר ersetzt ist); Kap. III, 15 = VIII, 11 (mit kleinen Abweichungen). Andere Beispiele sind § 95 N. 3 angeführt, wo zugleich auf die Einheit des Autors, als Ursache dieser Eigentümlichkeit, hingewiesen wurde. Daraus folgt, dafs es eigentlich nicht auf ein und derselben Stufe steht mit dem, was sich im Folgenden ergiebt. II. In Kap. X, 1—XXII, 16 sind die gleichlautenden Sprüche oder Teile von Sprüchen sehr mannigfaltig. Man sehe Kap. X, 1 (XV, 20); X, 2 (XI, 4); X, 6*b* (X, 11*b*); X, 8*b* (X, 10*b*); X, 15*a* (XVIII, 11*a*); XI, 13*a* (XX, 19*a*); XI, 21*a* (XVI, 5*b*); XII, 14*a* (XIII, 2*a*); XIII, 14 (XIV, 27); XIV, 12 (XVI, 25); XIV, 31*a* (XVII, 5*a*); XV, 33*b* (XVIII, 12*b*); XVI, 2 (XXI, 2); XIX, 5; (XIX, 9); XIX, 12*a* (XX, 2*a*); XXI, 9 (XXI, 19). Über die daraus zu ziehenden Folgerungen, siehe § 97 N. 2. III. Im 3. Teil vergleiche man Kap. XXII, 28*a* mit XXIII, 10*a*; Kap. XXII, 23*a* mit XXIII, 11*b*; Kap. XXIII, 3*a* mit Vs. 6*b*; Kap. XXIII, 17*a* mit XXIV, 1*a*; Kap. XXIII, 18 mit XXIV, 14. IV. In Kap. XXV—XXIX kommt eigentlich nur ein einziger Spruch zweimal vor: Kap. XXVI, 12 = XXIX, 20, obwohl selbst hier die zweite Form sehr stark von der ersten abweicht. Ferner kann man vergleichen Kap. XXVIII, 12, 28; XXIX, 2, deren Verwandtschaft gleichwohl nicht so grofs ist, dafs man berechtigt wäre, den einen Spruch für eine Umarbeitung des andern zu halten.

Ein Vergleich des 3. und 4. Teils (Kap. XXII, 17—XXIV) mit dem 2. und 5. Teile (Kap. X, 1—XXII, 16; XXV—XXIX) scheint das höhere Alter der beiden letzten Teile darzuthun. Die Kennzeichen, durch welche der 5. Teil sich von dem 2. unterscheidet (Verbindung von zwei oder mehr Versen, unreiner Versrhythmus u. s. w.), finden sich

auch im 3. und 4. Teil, aber weiter entwickelt, was mit noch mehr Recht als oben bei Kap. XXV—XXIX einen späteren Ursprung vermuten lassen könnte. Siehe indessen unten § 97 N. 19[7]).

[7]) Vgl. N. 3 in Verbindung mit § 95 N. 7. Bei dieser allgemeinen Betrachtung vergleiche man die Sprüche, welche der 3. und 4. Teil mit andern Teilen des Buches gemein haben. Z. B. Kap. XXIII, 27*a* mit XXII, 14*a* (achte auf die Hinzufügung von כִּי und die andere Ausarbeitung des gegebenen Gedankens in der 2. Hälfte des Verses in Kap. XXIII, 27); Kap. XXIV, 5 f. mit XI, 14 (der hier ausgedrückte Gedanke ist dort näher ausgearbeitet und zugleich zu einem Spruch von zwei Versen erweitert); Kap. XXIV, 19 f. mit XIII, 9 (der Gedanke: „die Lampe der Gottlosen wird ausgelöscht", welcher in XIII, 9 durch eine Antithese erklärt wird, ist in Kap. XXIV, 20 näher ausgearbeitet, und die praktische Folgerung, die sich daraus ergiebt, wird hier überdies (Vs. 19) ausgesprochen; Kap. XXIV, 23*b* mit XVIII, 5*a*; XXVIII, 21*a* (siehe oben § 95 N. 8; wegen der Unvollständigkeit des ersteren Spruches liefert die Vergleichung kein Resultat); Kap. XXIV, 33 f. mit Kap. VI, 10 f. (die Lesart כִּמְהַלֵּךְ ist besser als מִתְהַלֵּךְ; es ist aber zweifelhaft, ob diese letztere wohl dem Sammler des 4. Teiles und nicht vielmehr dem Abschreiber zuzuschreiben ist. Aber wenn man Kap. XXIV, 30—34 neben Kap. VI, 8—11 legt, so fällt die Verschiedenheit in der Redaktion in die Augen: es scheint sogar, dafs der Autor von Kap. XXIV, 30—34 in Vs. 32 selbst zu erkennen geben will, dafs er Vs. 33 f. anderswoher genommen hat.

Der 1. Teil, Kap. I, 7—IX, unterscheidet sich sehr deutlich von dem folgenden, insbesondere von dem 2., aber auch von dem 5. Teil (§ 95 N. 3—6, 9). Zwar fehlt es nicht an Übereinstimmung bezüglich des Sprachgebrauchs zwischen dem 1. und dem 2. Teil: dieselbe ist sogar auffallend grofs[8]). Dem steht gegenüber, dafs originale Redeweisen des 2. Teiles im 1. Teil gänzlich fehlen und umgekehrt[9]). Mag hieraus in Verbindung mit dem durchgängig verschiedenen Charakter des 1. und 2. Teiles auf ihren verschiedenartigen Ursprung geschlossen werden, so bleibt doch die Frage bestehen, welchem von beiden die Priorität zuerkannt werden mufs. Mit Unrecht hat man gemeint, aus der Vergleichung der Parallelstellen ableiten zu dürfen, dafs Kap. X, 1—XXII, 16 gesammelt worden sei, als der 1. Teil, Kap. I, 7—IX, bereits bestand[10]). Zwar geht aus diesen parallelen Stellen auch das Gegenteil nicht deutlich hervor, dagegen sprechen aber allgemeine Erwägungen aufs stärkste für das höhere Alter von Kap. X, 1—XXII, 16, namentlich das Fehlen der Personifikation der Weisheit und die Form der Sprüche[11]).

[8]) Vgl. Bertheau S. XXVIII f.; Delitzsch, *Comm.* S. 28; Nowack S. XXXI; Strack S. 304 f. Die gemeinsamen Wörter und Formeln sind

alphabetisch geordnet, besonders die folgenden: אגר, אישון (verbunden mit לילה und חשך, Kap. VII, 9; XX, 20), אחרית, אכזרי, בינה und תבונה, זרה (in dem Sinn von „ehebrecherisches Weib“), הסר לב, חרוץ, חרש רע, יוסיף לקח, יפיח, נלוז, מדנים, מרפא, נסח (vgl. II, 22; XV, 25), לא ינקה, הֵעֵז, עץ החיים, ערב neben תקע, הפיק, פרע, פתיים und פתאים, קרץ (vgl. VI, 13; X, 10), קרת, ראשית, רפאים, שכל טוב, שכן mit ארץ, שלח mit מדון oder מדנים, תהפכות, תורח, תושיה, תחבולות. Einzelne der hier genannten Wörter kommen aufser im 2. auch im 3. oder im 5. Teil vor.

[9]) Vgl. hierzu auch die in N. 8 genannten Schriftsteller. Vergebens sucht man im 2. Teil die Wörter מְזִמָּה (singul.), ערמה, מעגל, מעגלה, אישון (Augapfel), אתה, פלס (im Phi'el), גרגרות und שטה, welche im 1. Teil vorkommen. Umgekehrt vermifst man hier die Redewendungen מקור חיים (Kap. X, 11; XIII, 14; XIV, 27; XVI, 22), was um so mehr Beachtung verdient, weil beide Sammlungen עֵץ חַיִּים gemein haben (Kap. III, 18; XI, 30; XIII, 12; XV, 4) und die erste das Wort מָקוֹר kennt (Kap. V, 18); מְחִתָּה (Kap. X, 14, 15, 29; XIII, 3; XIV, 28; XVIII, 7; XXI, 15); סַלֵּף und סֶלֶף (Kap. XI, 3; XIII, 6; XV, 4; XIX, 3; XXI, 12; XXII, 12) und noch andere, welche in Kap. X, 1—XXII, 16 wiederholt gebraucht werden. Darauf mufs um so mehr Gewicht gelegt werden, weil die Verschiedenheit in der Wortwahl gepaart geht mit einer grofsen Verschiedenheit in Stil und Schreibart — worauf bereits früher aufmerksam gemacht wurde (§ 95 N. 3).

[10]) Die hier besprochene Ansicht wird verteidigt von Hitzig (S. 4 f.; er läfst die verschiedentlichen Teile des Sprüchebuches in derselben Reihenfolge entstehen, in der sie aufeinander folgen, und erkennt also Kap. I, 7—IX die Priorität zu) und Hooykaas (S. 84—86). Ihre Beweise sind aber mangelhaft. Dies gilt *a*) von Kap. XVIII, 22 vgl. VIII, 35. Von diesen Versen sind die letzten Hälften völlig gleichlautend und stimmen die ersten Hälften stark überein. An ersterer Stelle sagt der Dichter: „wer eine Frau gefunden hat, hat ein Gut (einen Schatz) gefunden“; an der anderen Stelle spricht die Weisheit: „wer mich findet, findet das Leben“, während sowohl hier wie dort folgt: „und hat Wohlgefallen gefunden bei Jahwe“. Nun mufs anerkannt werden, dafs Kap. XVIII, 22*a* einen an und für sich vollständigen Gedanken enthält, welchen der Dichter im Volksmund getroffen haben kann, und aus dem er durch Hinzufügung eines zweiten Gliedes einen Spruch in der feststehenden Kunstform gebildet hat. Das zweite Glied nun („und hat — d. h. in der Frau, die er gefunden hat — Wohlgefallen Jahwes [wir würden sagen: einen Beweis von Jahwes Wohlgefallen] erhalten“) ist völlig unpassend und wird ausgedrückt in Worten, welche ganz gewöhnlich sind: so findet sich רצון *Spr.* X, 32; XI, 27; XIV, 9 u. s. w. u. s. w.; הפיק, *Spr.* III, 13; XII, 2; ja an letzter Stelle findet man die ganze Formel („Wohlgefallen Jahwes erwerben“) wieder. Wie will man nun beweisen, dafs dieses 2. Glied nicht von dem Dichter selbst dem Volkssprichwort angefügt worden, sondern von ihm anderswoher entlehnt ist? und dann nicht aus Kap. XII, 2, sondern aus Kap. VIII, 35? Auch der gröfste Scharfsinn kann hier nicht helfen. Überdies würde das Resultat dieser Beweisführung — ein Spruch über die als Person gedachte Weisheit das Original eines Spruches über den Segen der Ehe — an und für sich unannehmbar sein. *b*) Kap. XIV, 1 vgl. IX, 1. Man meint nämlich, dafs auch an ersterer Stelle

gelesen werden mufs חָכְמוֹת (oder lieber: חָכְמַת, so dafs der Sinn entsteht: „Die Weisheit der Frauen (= einer Frau) baut ihr Haus“ — worauf dann als Antithese folgt: „aber (ihre) Schlechtigkeit verwüstet es eigenhändig.“ In der That hat diese Verbesserung viel für sich. Aber sie bringt es durchaus nicht mit sich, dafs Kap. XIV, 1 der Stelle Kap. IX, 1 entnommen ist, wo von der Weisheit gesagt wird, dafs „sie ihr Haus (ihren Tempel) gebaut und ihre Säulen sieben an der Zahl, gehauen hat“. Wie ganz verschieden sind die Gedanken in beiden Stellen ausgedrückt! Überdies ist die Redeweise: „sein (ihr) Haus bauen“ sehr gewöhnlich (1 *Sam* II, 35; 2 *Sam.* VII, 27; 1 *Kön.* XI, 38; vgl. *Ex.* I, 21; auch *Deut.* XXV, 9; *Ruth* IV, 11) und brauchte also von dem Spruchdichter wenigstens nicht aus Kap. IX, 1 herübergenommen werden. *c*) Kap. XIX, 12*b* heifst bei Hitzig (S. 4) ein Wiederhall von Kap. III, 12: wahrscheinlich liegt hier ein Fehler im Citieren; wenn XIII, 24 gemeint ist, so kann H. nicht zugestimmt werden. *d*) Nach Hitzig (a. a. O.) wird Kap. IX in X, 1 aufgenommen und fortgesetzt; wenn dem so wäre, so würde man das Argument umkehren und sagen können: Kap. I, 7—IX, dazu bestimmt Kap. X ff. voraufzugehen, nähert sich zum Schlufs dem Spruch, mit welchem diese Sammlung beginnt; aber die Verbindung zwischen Kap. IX und X, 1 ist nur in der Einbildung vorhanden und wird denn auch nur von Hitzig wahrgenommen. *e*) Nach Hooykaas (S. 9) ist Kap. XII, 2 jünger als Kap. III, 21; V, 2; VIII, 12; XIV, 17, wo מְזִמָּה noch im günstigen Sinn vorkommt, während es Kap. XII, 2 bereits in ungünstiger Bedeutung gebraucht wird. Allein der Voraussetzung, auf welche dieses Argument sich stützt, der Änderung der Bedeutung von מזמה kann nicht zugestimmt werden; das Wort war ursprünglich und ist immer eine *vox neutra* geblieben, wie denn auch noch *Job* XLII, 2 und anderwärts Jahwe מזמה zugeschrieben wird; welchen Sinn es nach der Absicht des Verfassers hat, geht jedesmal aus dem Zusammenhang hervor. Endlich *f*) weist derselbe (S. 11) auf *Spr.* XII, 8; XVI, 22; XIX, 11, wo שֶׂכֶל in dem Sinn von *Durchsicht* vorkommt, während dasselbe Wort Kap. III, 4; XIII, 15 (1 *Sam.* XXV, 3) weiter bedeutet *Gesicht* und also mit טוב verbunden *gutes Gesicht*, *Freundlichkeit*. Aber auch wenn dieses Wort auf mehr als eine Weise gebraucht würde, so würden wir darum noch nicht das Recht haben, die erste Bedeutung für jünger als die zweite zu halten. Übrigens erscheint mir der Unterschied selbst sehr zweifelhaft: wenigstens ist in 1 *Sam.* XXV שׂכל einfach *Einsicht*.

[11]) Nach dem, was in N. 3 über die Modifikationen der Spruchform bemerkt wurde, brauchen wir nicht ausführlich nachzuweisen, dafs Kap. I, 7—IX. von formalem Gesichtspunkte aus betrachtet, viel weniger antik ist als Kap. X ff. Nachdem Ewald (*DAB.* [1] IV, 37 ff.) sich in diesem Sinne ausgesprochen hatte. ist dies von vielen anerkannt worden. Auch darüber ist man sich einig, dafs die Ermahnungen und Sprüche der Weisen chronologisch der Personifikation der Weisheit vorhergehen, wenigstens solch einer Vorstellung von ihrem Wesen und Werken in der Natur und in der Menschenwelt, wie wir sie in Kap. III, 13—20; VIII; IX antreffen. Vgl. u. a. Hooykaas S. 84 und unten § 97. Aber es fragt sich, ob wir berechtigt sind, daraus abzuleiten, dafs Kap. I, 7—IX später als Kap. X ff. aufgezeichnet wurde? Auch nachdem die Personifikation der Weisheit stattgefunden hatte, ja bis *Jesus Sirach* fuhr man fort mit der Anfertigung von losen Sprüchen, welche in einem Distichon vollendet waren? Ohne

Zweifel. Aber wenn die Weisheit schon als Person dargestellt wurde, als der 2. Teil entstand, so ist es sehr befremdlich, dafs dieser keine einzige Spur davon bewahrt: Kap. XIV, 1 (siehe N. 10) ist חָכְמוֹת nichts mehr als die menschliche Weisheit; Kap. XIX, 27 spricht nicht die Weisheit, sondern einer der Weisen. Dieses Stillschweigen spricht sicherlich für das höhere Alter des 2. Teils.

Die Vergleichung des 6. und des 7. Teils (Kap. XXX; XXXI, 1—9) mit den vorhergehenden führt im allgemeinen zu dem Resultat, dafs sie zu den jüngeren Bestandteilen des Sprüchebuchs gehören. Im übrigen aber haben diese zwei kleinen Teile so viel Eigentümliches und stehen in mehr als einer Hinsicht so ganz für sich, dafs ihre Vergleichung mit den übrigen schwerlich zu einem positiven Resultat führen kann [12]).

[12]) Erst später (§ 97) können wir die Frage nach dem Alter von *Spr.* XXX und XXXI, 1—9 im besonderen behandeln. Hier wollen wir nur bemerken, 1) dafs die hier zusammengestellten Sprüche, Rätsel, Ermahnungen meist alle mehr als einen Vers umfassen; die Ausnahmen (Kap. XXX, 10, 17) stimmen doch auch überein mit der Folgerung, welche wir aus der Regel ableiten, dafs nämlich die Sammlung jünger ist als die zweite, worin das Distichon einen vollständigen Gedanken enthält; 2) dafs die Zahlensprüche (§ 95 N. 11), welche hier so mannigfaltig sind, ferner nur im 1. Teil vorkommen (Kap. VI, 16—19) — deren relativ späteren Ursprung wir soeben nachzuweisen versuchten; 3. dafs Kap. XXX, 3 einige Übereinstimmung hat mit Kap. IX, 10 (in beiden Stellen sind חכמה und דעת קדשים parallel), und zwar so, dafs, wenn hier eine Entlehnung stattgefunden hat, die Priorität nicht Kap. XXX, 3, sondern IX, 10 zuzuschreiben ist: die Verbindung von „die Kenntnis des Heiligen“ mit dem Verbum „kennen“ (ידע) ist unkorrekt, während überdies in Kap. XXX, 3 ein Zeugnis von Unvermögen abgelegt wird, welches der Autor von Kap. IX, 10 nicht bestätigt. Dazu mufs 4) die Sprache gefügt werden — da jedoch ihre Eigenart auf mehr als eine Weise erklärt werden kann (vgl. § 97), so dürfen wir daraus schwerlich etwas folgern.

§ 97. Das Alter des Buches der Sprüche.

Die Ansicht derer, welche das Sprüchebuch ganz und gar, oder wenigstens Kap. I—XXIX, dem Salomo zuschreiben [1]), ist völlig unannehmbar. Durch die Überschriften wird diese Ansicht nicht gestützt. Folgen wir denselben, so können nur Kap. X, 1—XXII, 16; XXV—XXIX, vielleicht auch Kap. I, 7—IX (§ 96 N. 1) als Salomonisch betrachtet werden. Aber auch hiergegen giebt es entscheidende Bedenken. Es ist ganz ungewifs, von wann diese Überschriften datieren: auch aus Kap. XXV, 1 darf keineswegs gefolgert werden, dafs sie vorexilisch sind [2]). Ihr Zusammenhang mit 1 *Kön.* V, 12 f. (IV, 32 f.)

wird verschiedentlich aufgefafst, beweist aber in keinem Falle etwas für ihre Zuverlässigkeit[3]. Sie würden also nur dann als richtig betrachtet werden können, wenn sie durch Form und Inhalt der Sammlungen, auf die sie Bezug haben, bestätigt oder wenigstens nicht widersprochen würden. Allein das Gegenteil ist der Fall. Die in Kap. X, 1—XXII, 16 und XXV—XXIX zusammengestellten Sprüche sind nicht von ein und demselben Dichter, noch aus ein und derselben Zeit[4]. Für ihren Salomonischen Ursprung spricht nichts Besonderes; bei sehr vielen ist dieser sogar höchst unwahrscheinlich. Am wenigsten kann Kap. I, 7—IX dem Salomo zuerkannt werden[5]. Bei diesem Verhältnis der Überschriften zu den einzelnen Sammlungen, zu denen sie gehören, darf die Untersuchung nach dem Alter des Sprüchebuches sich durch ihr Zeugnis nicht bestimmen lassen und bleibt die Feststellung ihrer Bedeutung und ihres Wertes abhängig von den Resultaten, zu denen diese Untersuchung führen soll[6].

[1]) Das war lange Zeit hindurch auf Grund von Kap. I, 1 die herrschende Ansicht und ist noch in unsern Tagen verteidigt worden von R. Stier (*Der Weise ein König, Salomonis Weisheit in Hiskias Tagen; Die Politik der Weisheit;* 1849—50) und H. A. Hahn (Reuters *Repertorium* Bd. LXI, 65 ff.). Das bringt mit sich, dafs Agur und Lemuel in Kap. XXX, 1; XXXI, 1 symbolische Namen Salomos sind, was doch, in Verbindung mit Kap. I, 1; X, 1; XXV, 1, wo er mit seinem eigenen Namen bezeichnet wird, als geradezu unwahrscheinlich genannt werden mufs. Keil in Haevernicks *Einl.* III, 391 ff. erklärt sich dafür, Kap. I—XXXIX dem Salomo zuzuerkennen. Die spezielle Beurteilung der beiden Ansichten wird durch die Erklärung von Kap. XXII, 17—21; XXIV, 23*a* in § 95 und ferner durch das Folgende in diesem Paragraphen überflüssig gemacht: wer darin einstimmt, mufs *a fortiori* die Salomonische Herkunft von Kap. I—XXIX und des ganzen Buches verwerfen.

[2]) Es wurde bereits bemerkt (§ 96 N. 1), dafs in Kap. XXV, 1 nicht „die Männer des Hiskia" selbst das Wort haben, sondern dafs ein anderer von ihnen zeugt. Wer ist das, und wie weit ist er von dem Jahre c. 700 v. Chr. entfernt? Das ist völlig ungewifs. Stellen wir ihn vor die Zerstörung Jerusalems (im Jahre 586 v. Chr.), so bleibt unerklärt, warum er Hiskia den „König von Juda" nennt. Auch bei völliger Anerkennung der Zuverlässigkeit des Autors bietet also diese Überschrift keine Garantie für die Sammlung von Kap. XXV—XXIX in vorexilischer Zeit. Noch weniger steht die Echtheit von Kap. I, 1; X, 1 *a priori* fest.

[3]) Mit Keil (l. c. S. 424 ff.) nimmt auch Delitzsch (*Comm.* S. 20, 24 f.) an, dafs Kap. X, 1; XXV, 1 auf eine vollständige, schriftliche Sammlung von Sprüchen Salomos hindeuten, aus der uns dann in Kap. X, 1—XXII, 16 und XXV—XXIX Blumenlesen geboten werden. Im Widerspruch zu Keil setzt aber Delitzsch voraus, dafs die Salomonische Sammlung nicht unberührt geblieben, sondern nach Salomos Tod ergänzt worden sei, auch durch Sprüche

jüngeren Datums, von denen einige in zwei Blumenlesen übergegangen sind. Ohne vorläufig auf diesen Unterschied zu achten, fragen wir jetzt nach dem Recht der gemeinschaftlichen Voraussetzung. Sie beruht auf dem, was uns 1 *Kön.* V, 12 f. über die Salomonischen Sprüche mitgeteilt wird, stimmt aber nicht wirklich damit überein. Denn 1) es erhellt nicht, dafs die 3000 Sprüche des Salomo, oder auch nur einige derselben, einen religiös-sittlichen Inhalt hatten. Den Zusammenhang zwischen Vs. 12 und 13 wird man doch wohl so auffassen müssen, dafs in Vs. 13 gesagt wird, worüber die in Vs. 12 genannten Sprüche handelten. Dort nun werden genannt „die Bäume, von der Ceder an bis zu dem Ysop", und ferner „das Vieh, die Vögel, die kriechenden Tiere und die Fische" und nichts anderes. Daneben können allerdings auch andere Gegenstände besprochen worden sein, allein der Autor nennt sie nicht; 2) ebensowenig sagt er, dafs S. die 3000 Sprüche niedergeschrieben habe oder habe niederschreiben lassen. Im Gegenteil, sowohl in Vs. 12 wie in Vs. 13 heifst es, dafs er sie sprach. Auf welchem Grunde soll denn die Aufzeichnung beruhen? Doch sicher nicht auf der offenbaren Bauschsumme „3000". Aber dann vielleicht auf Gründen der Wahrscheinlichkeit? Das Buchführen über des Königs geistige Einfälle, seine Bemerkungen und Regeln ist vielmehr die Unwahrscheinlichkeit selbst. — Man darf sich deshalb zur Erklärung von Kap. X, 1; XXV, 1 auf 1 *Kön.* V, 12 f. nicht berufen. Doch ist offenbar ein Zusammenhang zwischen jenen Überschriften und diesem historischen Bericht. Aber von welcher Art dieser ist, bleibt unentschieden. Beiden kann ein und dieselbe Überlieferung — Salomo der Autor der mesjalîm — zu Grunde liegen, aber die Überschriften können auch aus 1 *Kön.* V abgeleitet sein, nämlich so, dafs die rhythmischen und religiös-sittlichen Sprüche der Kapp. X ff., XXV ff. dem weisen König zuerkannt wurden, von welchem immer erzählt wurde, dafs er wohl 3000 mesjalîm gesprochen hätte. Erst später kann sich zeigen, welche von diesen Auffassungen die gröfste Wahrscheinlichkeit für sich hat.

[4]) Dies folgt unmittelbar aus § 96. Die ganz oder teilweise gleichlautenden Sprüche in Kap. X, 1—XXII, 16 und XXV—XXIX können nicht von einem einzigen Dichter, noch viel weniger aus einer von ihm selbst angelegten Schrift übernommen sein. Auch der Unterschied in der Form weist auf mehr als einen Autor hin und vielleicht sogar auf einen Altersunterschied. Gilt dies bereits von Kap. XXV—XXIX, verglichen mit Kap. X, 1—XXII, 16, dann erst recht von Kap. XXII, 17—XXIV (§ 96 N. 7), welche Stelle Keil damit verbindet. Insofern verdient die Auffassung von Delitzsch (vgl. N. 3) den Vorzug vor derjenigen von Keil. Im übrigen ist aber seine Hypothese bezüglich des Umfangs der echt Salomonischen Sammlung sowohl an und für sich weniger annehmbar, als auch nicht hinreichend zur Erklärung der Thatsachen. Hätte es solch eine Schrift gegeben, so würde man sie respektiert und wenigstens nicht die jüngere mit den Salomonischen Sprüchen vermengt haben. Auch würde in dem Falle die Wahl zwischen den verschiedenen Formen ein und desselben Spruches nicht häufig so schwer sein.

[5]) Auf den von den Spruchdichtern eingenommenen Standpunkt religiös-sittlicher Entwicklung richten wir alsbald unsere Aufmerksamkeit (N. 9 ff.). Dabei wird sich dann ergeben, dafs ihre Denkweise über der des Salomo und

seiner Zeit weit erhaben ist. Hier beschränken wir uns auf die Frage, ob die Gegenstände, welche in den dem Salomo zuerkannten Sprüchen behandelt werden, einem Lebensgebiet entlehnt sind, auf dem er sich bewegte, oder welches ihm aus eigener Anschauung bekannt sein mufste; und, was damit eng zusammenhängt, ob die Behandlung dieser Gegenstände einigermafsen dem entspricht, was von einem Monarchen, wie er einer war, erwartet werden darf. Wenn S. praktische Sprüche und Regeln hinterlassen hat — in N. 3 zeigte sich, wie zweifelhaft das ist — dann beschränkten sich diese sicherlich nicht auf den Kreis, in welchem er sich selbst bewegte, und waren unzweifelhaft nicht ausschliefslich für Höflinge bestimmt und geeignet. Es lag dann im Gegenteil in der Art der Sache, dafs er auch auf andere Lebensgebiete und Verhältnisse seine Aufmerksamkeit richtete, und dem, was er da wahrnahm, seine Sprüche entlehnte, und nach dem, was gerade erforderlich war, seine Ermahnungen einrichtete. Der Charakter der gnomischen Poesie bringt ein gewisses Streben nach Objektivität mit sich. Aber dieses Streben hat seine Grenzen: Ermahnungen und Bemerkungen, welche in Salomos Munde völlig unpassend sind, welche der von ihm selbst eingeschlagenen Richtung widersprechen, ja zu denen seine eigene Lebensweise im Gegensatz steht — können wir ihm nicht zuerkennen, wenigstens nicht, wenn auch hier die historische und psychologische Wahrscheinlichkeit ihre Rechte geltend machen soll. Demnach kommen solche Regeln und Sprüche in Kap. X, 1—XXII, 16 und XXV—XXIX in grofser Zahl vor — wie bereits durch Bertholdt (*Einl.* S. 2180, 2186) und de Wette (*Einl.* [8] S. 536) bemerkt worden ist. Unabhängig von ihnen ist die folgende Liste der meist unzweideutigen Beispiele hergestellt worden: Kap. XIV, 28, 35; XVI, 10, 14. 15; XX, 2, 8, 26, 28; XXI, 1; XXII, 11; XXV, 2, 3, 5, 6; XXIX, 4, 14 (an allen diesen Stellen spricht nicht ein König über sich selbst, sondern ein anderer von ihm, und zwar auf Grund einer reicheren Erfahrung bezüglich der königlichen Regierungsweise und des von den Fürsten geübten Einflusses, als die Erfahrung war, welche man in Israel unter Salomo haben konnte): Kap. XIV, 1; XVIII, 22; XIX, 13, 14; XXI, 9, 19 (Sprüche über das eheliche und häusliche Leben; durchgängig wird hier die Monogamie vorausgesetzt und jeder Gedanke an eine Hofhaltung mit vielen Königinnen und etlichen Nebenweibern bleibt uns fern); Kap. XIII, 1, 24; XV, 20; XVII, 25; XIX, 26; XXVII, 11; XXVIII, 7; XXIX, 15 (Winke für die Erziehung: über das Glück, welches ein guter Sohn seinen Eltern verschafft; über den Verdrufs, welchen ein böses Kind ihnen bereitet u. s. w.: wer hört hier Salomos Stimme?); Kap. X, 5; XII, 10; XIV, 4 (Sprüche, welche das Landleben, den Landbau und die Viehzucht betreffen); Kap. XI, 1; XVI, 11; XX, 10, 13 (Ermahnungen zu Ehrlichkeit im Handel); Kap. XXII, 14; XXIX, 3 (Warnung vor „der fremden Frau" und der „Hure"; derartige Ermahnungen zur Keuschheit passen am allerwenigsten in den Mund eines Salomo); Kap. XXI, 31 (mehr im Geiste des gegen Salomo gerichteten Königsgesetzes, *Deut.* XVII, 14—20, als von ihm selbst): Kap. XI, 28; XV, 16, 25; XVI, 8 (über Reichtum und Ansehen; würden diese Sprüche nicht in der Überschrift dem Salomo zugeschrieben, so würde es niemandem in den Sinn kommen, ihn für den Urheber zu halten). Ferner mögen noch hinzugefügt werden (Kap. X, 26; XII, 11, 24, 27; XIII, 4; XV, 19; XXI, 5, 25: XXII, 13; XXVI, 13 — Sprüche gegen die Trägheit und zur Empfehlung des

Fleifses, entlehnt dem Kreise der Lebenserfahrung, welcher Salomo völlig fremd gewesen sein mufste. Da indessen hier nach Vollständigkeit nicht gestrebt zu werden braucht, so begnügen wir uns mit dieser Aufzählung.

Es versteht sich von selbst, dafs gegen den Salomonischen Ursprung von Kap. I, 7—IX sich noch viel schwerwiegendere Bedenken dieser Art erheben. Wie kann man annehmen, dafs eine Schrift, welche durchgängig gegen den Verkehr mit der „fremden Frau" kämpft und zur Keuschheit und der Treue zu der wahren Hausfrau (siehe Kap. V, 15 ff.) ermahnt, von Salomos Hand sei? Wie kann er Kap. IV, 3 ff. geschrieben haben? Vgl. auch über diese Teile die Bemerkungen von Berthold, *Einl.* S. 2716.

Die Antwort von Umbreit (*Sprüche Sal.* S. LXI) auf die dem Inhalt der Sprüche geltenden Bedenken kann nicht gutgeheifsen werden. Man kann sich unzweifelhaft von Salomos Person und im besonderen von seinem umfangreichen Wissen eine Vorstellung bilden, zu der die Verfertigung solcher Sprüche wie die oben angegebenen nicht übel pafst. Aber je enger man sich an die Thatsachen hält, welche historisch feststehen, um so schwieriger wird es, diesem König „Warnungen vor den Gefahren der Wollust und des Ehebruchs für Jünglinge, welche zu wählen haben zwischen Weisheit und Thorheit, zwischen einem Leben nach der Vernunft und nach der Sinnlichkeit" zuzuschreiben, oder anzunehmen, dafs er sich mit liebevoller Teilnahme in die Lebensumstände und Bedürfnisse seiner Unterthanen vertieft hat. Der wirkliche Salomo entspricht dieser idyllischen Zeichnung nicht. Siehe ferner N. 9 f.

[6]) Man vergesse nicht, dafs, wenn ein grofser Teil der Sprüche dem Salomo zuerkannt wird, dies mehr als eine Erklärung zuläfst. Die Autoren der Überschriften können sich, was den Ursprung der verschiedenen Sammlungen anbetrifft, geirrt haben, in welchem Falle die Annahme gerechtfertigt sein würde, dafs wenigstens einige Sprüche von Salomo oder aus seiner Zeit herstammen. Aber sie können sich auch haben leiten lassen durch eine Theorie bezüglich des Ursprungs der Spruchdichtung und des Charakters der Weisheit Salomos, wie ohne Zweifel die Verfasser des *Predigers* und der *Weisheit Salomos* von einer solchen Theorie ausgegangen sind. Die Wahl zwischen der einen und der anderen Auffassung mufs durch das Resultat der weiteren Untersuchung bestimmt werden.

Bei der Untersuchung nach dem Alter des Sprüchebuches verfügen wir über relativ wenig Gegebenes. Es liegt in der Art der Sprüche und Ermahnungen, welche das Buch enthält, dafs sie ihren historischen Hintergrund nicht unmittelbar oder deutlich offenbaren[7]). Ebensowenig wie sich in den Sprüchen Citate aus anderen alttestamentlichen Schriften finden, wird sonst im A. T. von Autoren, deren Lebenszeit feststeht, auf die Sprüche verwiesen[8]). Wir müssen darum hauptsächlich auf den Standpunkt der religiös-sittlichen Entwicklung übergehen, welchen die Spruchdichter einnehmen, und daraus annähernd abzuleiten versuchen, in welche Periode sie gehören. Das kann nur dann gelingen, wenn wir zunächst das Buch als Ganzes ins Auge fassen und den Unter-

schied, welcher auch in dieser Hinsicht zwischen den verschiedenen Teilen bestehen mag, aufser Betracht lassen. Erst darnach können wir erörtern, welcher Art dieser Unterschied ist, und ob er mit der Lebenszeit des Autors zusammenhängt.

Die Eigentümlichkeit der religiösen und sittlichen Denkweise der Spruchdichter fällt alsbald und zwar deutlich in die Augen, wenn wir sie mit der Thora einerseits und mit der prophetischen Litteratur andrerseits vergleichen. Gesetzlich ist ihr Standpunkt nicht: von Unterwerfung unter den Buchstaben einer geschriebenen Thora keine Spur. Aber noch weniger stehen sie mit der Thora oder einzelnen ihrer Bestandteile in Widerspruch, und mit ihren moralischen Forderungen stimmen sie völlig überein [9]). Mit den Propheten sind sie in mehr als einer Hinsicht homogen. So oft sie Verkehrtheiten bekämpfen oder Tugenden anpreisen, über die auch die Propheten sich hören lassen. sind sie mit ihnen ganz einer Meinung; daneben aber behandeln sie Dinge aus dem persönlichen, häuslichen und gesellschaftlichen Leben, welche in der prophetischen Predigt gar nicht oder nur wenig berührt werden. Mit den Propheten erkennen sie Jahwe als Gott an und wie diese dringen sie auf Gottesfurcht und deren Beweisung im Leben. Aber die Gegenüberstellung von Jahwe und den anderen Göttern, welche in der Prophetie einen so breiten Platz einnimmt, fehlt bei ihnen ebenso wie die Warnung vor der Abgötterei. Auch die besondere Beziehung zwischen Jahwe und Israel, welche die Propheten niemals aus den Augen verlieren, ist für sie nicht vorhanden: die nationale Auffassung der Religion hat einer persönlichen und zugleich allgemein-menschlichen Auffassung Platz gemacht. Auch die Erwartung von Israels zukünftiger Verherrlichung findet sich bei ihnen nicht, dagegen aber wohl der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit, wie sie sich in der Belohnung der Tugend und in der Bestrafung der Sünde offenbart [10]).

Auf die Frage, in welche Zeit uns diese Denkweise versetze, erhalten wir hauptsächlich zwei auseinandergehende Antworten. Nach einigen ist es die Denkweise der vorexilischen Weisen. während andere sie nur als Produkt der nachexilischen Zeit völlig erklären zu können meinen.

I. Wirklich gab es, laut zuverlässiger Zeugnisse, in Israel in den Jahrhunderten vor der babylonischen Gefangenschaft neben den Priestern und den Propheten Jahwes eine besondere Klasse von Weisen (חכמים), welche um ihrer Einsicht willen gerühmt und bei gegebenen Gelegenheiten zu Rate gezogen wurden [11]). Es ist ein anziehender und

für den ersten Augenblick annehmbarer Gedanke, dafs diese Männer auch litterarisch thätig gewesen sind und dabei eine Richtung verfolgt haben, die zwar nicht derjenigen der Priester und der Propheten feindlich, aber doch davon verschieden und derjenigen der uns bekannten Spruchdichter nicht ungleich war [12]). Bei näherer Untersuchung bestätigt sich aber diese Ansicht nicht. Für das Auftreten dieser vorexilischen Weisen als Schriftsteller giebt es gar keinen Beweis [13]). Und gesetzt einmal, dafs dies dennoch angenommen werden könnte, so würden doch ihre Sprüche und Ratschläge einen anderen Charakter getragen haben als die des Sprüchebuches. Dies folgt unmittelbar aus dem von den Propheten über die Weisen, ihre Zeitgenossen, gefällten Urteil [14]). Aber auch abgesehen davon scheint die oben geschilderte Auffassung der Religion und ihrer Früchte, wie man sie auch betrachten mag, im vorexilischen Israel, sei es auch bei einer bestimmten Klasse oder Gruppe von Personen, nicht wohl denkbar [15]).

II. Dagegen pafst die Denkweise der Spruchdichter vollkommen in die Zeit nach dem Exil oder besser noch: nach der Reformation von Esra und Nehemia. Damals konnte von manchen mit Beiseitesetzung der einseitig-nationalen Elemente die praktische und gerade darum allgemein-menschliche Seite der Religion Israels in den Vordergrund gestellt und der Thora und den Propheten gegenüber die Haltung angenommen werden, welche in dem Sprüchebuch die herrschende ist. Als eine der Folgen der Thätigkeit der Propheten, aber nicht als gleichzeitig mit derselben, ist die schriftlich überlieferte Chokma völlig erklärlich [16]). Gültige Bedenken werden gegen ihre nachexilische Datierung nicht vorgebracht [17]). Am wenigsten steht die Sprache der Spruchdichter dazu im Gegensatz, welche viel eher für eine frühere Lebenszeit Zeugnis ablegt [18]).

[7]) Wenn erst die Zeit, in welche die Sprüche gehören, im allgemeinen festgestellt ist, z. B. vor oder nach dem Exil, dann kann hin und wieder, aber doch nur ausnahmsweise, aus dem Inhalt eines Spruches mit gröfserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit abgeleitet werden, in welchem Teil dieser Zeit derselbe entstanden ist. So legte Ewald (*GdVI.* III, 598 ff.), von seinem Standpunkt aus mit ziemlichem Recht, Kap. XXVIII, 2 f.; XXIX, 2, 4, 12, 16 in die letzten Jahre des ephraimitischen Reiches. Doch wird man nicht behaupten dürfen, dafs einer von diesen Sprüchen für diese Periode ein unzweideutiges Zeugnis ablegt und nicht auch in einer anderen z. B. in der persischen Zeit erdacht und aufgezeichnet sein kann. Unbestreitbare zeitgeschichtliche Andeutungen, die einzigen, welche uns nützen könnten, suchen wir in dem Sprüchebuch vergebens. Als solche kommen nämlich auch nicht in Betracht die ziemlich zahlreichen Texte über Könige und Herrscher, welche bereits in N. 5 erwähnt

wurden. Sie beweisen keineswegs, dafs Israel bei ihrer Entstehung von einheimischen Fürsten regiert wurde, und nur in diesem Falle würden sie etwas beweisen. Auch in *dem Prediger*, der doch ohne Zweifel eine nachexilische Schrift ist, fehlen die Aussprüche über Könige u. s. w. in keinem Teil (Kap. IV, 13; V, 8; VIII, 2, 4; IX, 14; X, 16 f., 20; — X, 4; — VIII, 9; X, 5). — Übrigens behalte man im Sinne, dafs wir in der Untersuchung nach dem Alter des Buches überhaupt oder eines seiner Teile begriffen sind. Darüber würde ein einzelner Spruch, welcher deutlich für die Zeit seines Entstehens zeugte, kein Licht verbreiten. Denn es können in eine vorexilische Sammlung Sprüche späterer Zeit hineingeraten und in einer nachexilischen Sammlung ältere, ja sehr alte Sprüche erhalten geblieben sein.

[8]) Auffallend ist die fast wörtliche Übereinstimmung von *Spr.* I, 16 mit *Jes.* LIX. 7*a*, allein sie hilft uns nicht, denn die Authentie von *Spr.* I, 16, welcher Vers in den ältesten Handschriften der LXX fehlt, wird von de Lagarde, Hitzig, Nowack mit Recht geleugnet und, wenn der Vers echt wäre, würde es unentschieden bleiben müssen, ob derselbe von D.-Jesaja herübergenommen oder aber ihm selbst entlehnt ist. Andere ll. pp. in prophetischen Schriften *Jes.* XXVIII, 23 = *Spr.* IV, 20; VII, 24; *Jer.* II, 26 = *Spr.* VI, 30; *Jer.* V. 22 = *Spr.* VIII, 29; *Jer.* X, 12 = *Spr.* III, 19; VIII, 26; *Jes.* LXVI, 14; LXV, 12 = *Spr.* I, 24, 26 f.) können diesen Namen kaum beanspruchen und beweisen in keinem Falle etwas für eine frühere oder spätere Entstehung unsres Buches. Dagegen darf aus Kap. III, 18; XI, 30; XIII, 12; XV, 4 (jedesmal עץ חיים) geschlossen werden, dafs die Autoren des 1. und des 2. Teils die Schöpfungsgeschichte (*Gen.* II, 9; III, 22, 24, jedesmal עץ חיים) kannten: „der (mythologische) Lebensbaum" ist älter als (die figürlich gebrauchte Formel) „ein Lebensbaum". Vgl. Teil I, 240 und pro und contra der Ursprünglichkeit der oben genannten Verse in *Gen.* II, f. Budde, *Bibl. Urgesch.* S. 46 ff.; *ThT.* XVIII, 130 ff.

Nun bleiben nur noch übrig die Parallelen zwischen Kap. I, 7—IX und dem *Hohenlied* und die zwischen dem *Sprüchebuch* überhaupt und *Job.* Siehe darüber unten bei der Behandlung der genannten Schriften. Über beide Gruppen sind die Ansichten geteilt: die Priorität der *Sprüche* wird sowohl verteidigt wie bestritten; ersichtlich ist sie ebensowenig wie die der beiden anderen Bücher. Das gegenseitige Verhältnis kommt noch am besten zu seinem Recht, wenn die drei Schriften für ungefähr gleichzeitig gehalten werden. Nun ist aber das Alter des Hohenliedes und Job wenigstens ebenso zweifelhaft wie das der Sprüche. In diesem Stadium unserer Untersuchung bleiben darum die fraglichen ll. pp. am besten aufser Betracht.

[9]) Das gegenseitige Verhältnis der *Sprüche* und des Gesetzes wird absichtlich kurz behandelt: die Stellen, welche darüber Licht verbreiten, sind gering an Zahl und bei weitem nicht so unzweideutig wie die in N. 10 zu besprechenden Texte. Der Autor des 1. Teils ermahnt seinen Schüler, „Jahwe zu ehren nach seinem Vermögen und der Wahl aller seiner Einkünfte und verbindet damit die Verheifsung, dafs dann „seine Scheuern gefüllt werden sollen mit Speise und seine Kelter überfliefsen sollen von Most" (Kap. III, 9 f.). Die abweichende Erklärung dieser Verse seitens Ewald (*DAB.* [2] II, 75, 85) und Hooykaas (S. 154 N. 2) ist unannehmbar. „Ehr' Jahwe mehr als dein Vermögen, als

köstlichstes all des Gewinnes dein“ — giebt keinen vernünftigen Sinn: das Vermögen und die Einkünfte sind keine Gegenstände der Verehrung und würden, wenn es anders wäre, als solche nicht mit Jahwe verglichen werden können. Der Spruchdichter empfiehlt hier also Teilnahme am Kultus und reicht dem Priester Jahwes die Hand. Dies ist indessen etwas anderes als bedingungslose Unterwerfung unter das geschriebene Gesetz. Inwiefern dieses in den Sprüchen angepriesen wird, geht aus dem Gebrauch der Worte Thora und Mizwa hervor. An den allermeisten Stellen werden damit bezeichnet der Unterricht und das Gebot des Weisen (Kap. II, 1; III, 1; IV, 4; VII, 1, 2), oder diejenigen der Eltern (Kap. I, 8; VI, 20); so auch Kap. XIII, 13, 14 (Vs. 13 durch Vs. 14 näher bestimmt); X, 8 (die Gebote, welche der Weise annimmt, sind sicherlich die der Weisen); VI, 23*a* (wo Mizwa und Thora תוכחות מוסר in Vs. 23*b* entsprechen und ihr Inhalt aus Vs. 24 offenbar mit dem der Regeln der Weisen übereinstimmt). Dagegen mufs Mizwa Kap. XIX, 16 ein bestimmtes, von der Obrigkeit ausgegebenes Gebot bezeichnen, wenn in Vs. *b* יומת die richtige Lesart, und also von einem Todesurteil die Rede ist; doch läfst sich für das qerê ימות viel sagen, und nötigenfalls darf יומת von einem durch Jahwe zu vollziehenden Strafgericht verstanden werden. In Kap. XXVIII, 9 („wendet jemand sein Ohr ab von dem Hören auf die Thora, so ist selbst sein Gebet ein Greuel“) ist Thora ganz allgemein der Unterricht Jahwes (vgl. Vs. *b*) und darf darum nicht auf die Regeln der Weisen beschränkt werden. Auch Kap. XXVIII, 4, 7 fehlt jede nähere Bestimmung der Thora, und kann dabei mit an Jahwes geschriebenes Gesetz gedacht sein. So auch Kap. XXIX, 18 („Wenn kein Gesicht [oder: Offenbarung] ist, wird das Volk zügellos, aber wohl dem, der Thora beachtet“). Mit Unrecht hat man gemeint (Hooykaas, S. 144 f.), dafs hier die Lehre der Weisen über die Prophetie gestellt wird: diese nur als ein Zaum für die Menge, jene als der Quell des wahren Heils. Vielmehr stehen „Gesicht“ und „Thora“ auf ein und derselben Stufe, und wird zuerst die traurige Folge des Fehlens, darnach der Segen des Befolgens der Offenbarung des göttlichen Willens beschrieben. „Thora“ mufs deshalb wieder so umfassend wie möglich aufgefafst werden. Das Resultat ist, dafs die Spruchdichter nicht daran denken, ihre Regeln dem Gesetz entgegen zu stellen und beider Zusammenstimmen stillschweigend vorauszusetzen, sogar derart, dafs es hier und da zweifelhaft bleibt, ob sie jenes oder dieses beabsichtigen. Von Widerspruch zwischen ihren Ermahnungen und den Vorschriften des Gesetzes ist denn auch keine Spur zu entdecken. Siehe ferner N. 10 und 17.

[10]) Zur näheren Erklärung des hier Behaupteten diene das Folgende. 1) Die Übereinstimmung zwischen den sittlichen Forderungen der Spruchdichter und denen der Propheten braucht kaum bewiesen zu werden. Sie tritt u. a. zu Tage in ihrer Abschätzung der Pflichterfüllung bezüglich der Opfer (Kap. XV, 8; XXI, 3, 27 vgl. *Am.* V, 18 ff. und ll. pp.); in der Anpreisung der Demut und der Warnung vor Hoffart (Kap. VI, 17; XI, 2; XIV, 29; XV, 1, 4, 18, 25, 33; XVI, 5, 18 f.; XVII, 19; XVIII, 12; XIX, 11; XXI, 4; XXII, 4; XXX, 13 vgl. *Jes.* II, 7 ff. und ll. pp.); in der Sorge für die Armen und dem Protest gegen Unterdrückung (Kap. XIV, 31; XVII, 5; XVIII, 23; XIX, 1, 7; XXII, 2, 7; XXVIII, 3, 6, 27; XXIX, 13 u. s. w.; bei den Propheten *passim*) u. s. w. Diese Übereinstimmung wird natürlich durch die Vielseitigkeit der Spruch-

dichter, ihr Abschweifen zu allerlei Einzelheiten, nicht beeinträchtigt. Sofern ihre Regeln darum noch etwas mehr sind als Regeln der Bedächtigkeit (wie z. B. Kap. XXV, 16 f.; XXVI, 3 ff. u. s. w. u. s. w.), können sie betrachtet werden als Folgen der Prinzipien, welche sie mit den Propheten gemeinsam haben. So z. B. ihre Anpreisung des häuslichen Friedens und der Eintracht unter Freunden (Kap. III, 30; VI, 14 f., 19*b*; XIII, 10; XV, 18; XVI, 7, 28; XVII, 1, 14, 19: XVIII, 6, 8; XX, 3; XXVI, 17, 20—22; XXIX, 22; XXX, 33) und andere Ermahnungen mehr. — 2) Die religiöse Grundlage der Moral der Spruchdichter wird offenbar in ihrer Ermunterung zum Vertrauen auf Jahwe (Kap. III, 5, 26; XVI, 3, 20; XX, 22; XXII, 19; XXVIII, 25; XXIX, 25) und in ihren Aussprüchen über die Furcht Jahwes (Kap. III, 7; XXIV, 21 und ferner I, 7, 29; II, 5; VIII, 13; IX, 10; X, 27; XIV, 26 f.; XV, 16, 33; XVI, 6; XIX, 23; XXII, 4; XXIII, 17). — 3) Der Monotheismus der Sprüche ist absolut und augenscheinlich unbestritten. Jahwe — mit welchem Namen Elohim (Kap. II, 5; III, 4; XXV, 2), Eloah (XXX, 5), der Heilige (XXX, 3) nur selten abwechseln — ist der Schöpfer des Himmels und der Erde (Kap. III, 19 f.; VIII, 22 ff.; XXX, 4) und der Menschen, der Armen und der Reichen (Kap. XIV, 31; XXII, 2; XXIX, 13; auch XVI, 4; XX, 12). Er ist der Allwissende (Kap. V, 21; XV, 3, 11; XVI, 2; XVII, 3; XXI, 2; XXIV, 11 f.; auch XXII, 12). Seine Leitung umfaſst alles, auch die Handlungen der Menschen (Kap. XVI, 1, 9, 33; XIX, 21; XX, 24; XXI, 1, 30 f.; XXIX, 26) und ihr Lebensschicksal (vgl. sub 5). Von ihm empfängt der Mensch Weisheit und Einsicht (Kap. II, 6; VIII, 15 ff.; 22 ff.; XXVIII, 5). Diese Behauptungen werden nicht verteidigt, sondern als feststehend betrachtet und praktisch angewendet. — 4) Der Name Israel kommt auſser in der Überschrift Kap. I, 1 in den *Sprüchen* nicht vor; ebensowenig die Unterscheidung zwischen der von Jahwe erwählten Nation und den Völkern. Die Dichter haben Gruppen oder Kategorieen vor Augen, wie solche sowohl in als auſserhalb Israel vorkommen konnten. Rechtschaffene und Gottlose, Stolze und Demütige, Verständige und Thörichte, Bedächtige und Leichtfertige, Reiche und Arme u. s. w. Hin und wieder erhellt ganz deutlich, daſs ihre Bemerkungen und Regeln durchaus nicht allein auf Israel Bezug haben, z. B. aus den Sprüchen über Volkswohlfahrt Kap. XI, 14, 26; XIV, 28, 34; XXIV, 24: XXVIII, 15; XXIX, 2, 18 und aus denjenigen über die Könige (vgl. N. 5), welche ganz allgemein klingen und uns kein einziges Mal an den Gesalbten Jahwes oder den Abkömmling Davids denken lassen. Die göttliche Weisheit wendet sich an „die Kinder der Menschen" (Kap. VIII, 4) und findet an ihnen ihre Freude (Vs. 31); sie ruft „die Männer" auf und will die Einfältigen und die Thörichten bekehren (Vs. 4 f.); durch sie regieren Könige, Fürsten, Vornehme und alle Richter der Erde (Vs. 15). Vor Jahwe liegen die Herzen „der Kinder der Menschen" offen da (Kap. XV, 11). Lemuel wird ermahnt, sich der Sache „aller Söhne des Elends" und der „Unstätigkeit" anzunehmen (Kap. XXXI, 5, 8). — 5) Das Stillschweigen über das Messianische Heil ist in Verbindung mit allem Vorhergehenden nur natürlich. Die Stelle, welche dasselbe in der Prophetie einnimmt, bleibt indessen in den Sprüchen nicht leer. Sie wird von der wiederholt ausgesprochenen Erwartung eingenommen, daſs Jahwe die Gottlosen strafen und demütigen, die Rechtfertigen belohnen und erheben werde. Es ist kaum nötig, hierfür Beweisstellen anzuführen. Vgl. u. a. Kap. I, 17—19, 24—33 (wo die Weisheit spricht, aber

im Namen Jahwes, wie das Achten darauf Vs. 29 mit der Furcht Jahwes identifiziert wird); II, 20—22; III, 21—26, 33—35; VI, 15; X, 3, 24, 29 f.; XI, 3—8, 31; XII, 2 f., 13, 21; XIII, 6; XV, 29; XXI, 12 u. s. w. u. s. w. Die gerechte Vergeltung ist keine Erfahrungsthatsache, sondern ein Glaubensartikel: vorläufig sind die Gottlosen häufig noch glücklich, und es mufs daher vor dem Neid, welchen ihr Geschick erweckt, gewarnt werden; allein dies geschieht mit der Versicherung, dafs die Zukunft Jahwes Gerechtigkeit offenbaren werde (Kap. III, 31, 33—35; XXIII, 17 f.; XXIV, 1 f., 19 f.; siehe auch die oben angeführten Texte, von denen viele nicht beschreiben, was ist, sondern eine Erwartung bezüglich dessen aussprechen, was sein wird).

[11]) Der *locus classicus* ist *Jer.* XVIII, 18, wo neben dem Priester und dem Propheten der Weise genannt und mit der fortdauernden Thätigkeit dieser drei das Fortbestehen Israels gleichgestellt wird; das Ratgeben (עֵצָה) heifst hier die Aufgabe des Weisen. Bei Ezechiel Kap. VII, 26 treten die Ältesten (זקנים) an die Stelle der Weisen. Jesaja rechnet, Kap. III, 1—3, zu „Stock und Stab", d. h. zu den unentbehrlichen Stützen des Staates, welche durch das Gericht zerbrochen werden sollen, u. a. Richter, Älteste und — nach einer verbesserten Lesart von Vs. 3 — Ratsleute und Weise. Ob auch Amos, wenn er Kap. V, 10, 13 erwähnt „den, der im Thor straft" (מוכיח) und „den Verständigen (המשׂכיל), der am Tage des Gerichts schweigen wird", an den Weisen denkt, ist zweifelhaft; ihm können auch die Propheten oder im allgemeinen ernste Leute vor Augen stehen. Beachtung verdient ferner *Deut.* XVI, 19: „Das Geschenk macht die Augen der Weisen blind und stellt die Sachen derer, die Recht haben, in ein verkehrtes Licht" — zu vergleichen mit *Ex.* XXIII, 8 „das Geschenk macht die Sehenden blind (פקחים) und stellt u. s. w." Hier sind die Weisen nicht eine Klasse oder ein Stand, sondern die Richter heifsen hier so, auf welche der Gesetzgeber hier offenbar sein Augenmerk gerichtet hat: der hellere Blick und die Einsicht, die von ihnen gefordert und bei ihnen vorausgesetzt werden dürfen, gehen verloren oder helfen nicht, wenn sie Geschenke annehmen. Dieser qualitative Gebrauch von חכם, welches stets gang und gäbe blieb, verhinderte natürlich, dafs der Name „Weise" eine Gilde oder Korporation bezeichnete, wie „Priester" und „Propheten": bildeten schon „die Ältesten" und „die Richter" in Israel keine geschlossenen *collegia*, wie viel weniger war dies mit „den Weisen" der Fall. In. N. 13, 14 wird diese Wahrnehmung uns zu statten kommen.

[12]) Zu den Vertretern dieser Ansicht gehören u. a. Ewald (auch in seinem *GdVI.* III, 350 ff., 428, 550 f., 646 f.; 656, 666), Bruch, Oehler, Delitzsch, Hooykaas, in den oben (S. 57 f.) angeführten Schriften; in der Hauptsache wird dieser Ansicht von allen, welche an dem vorexilischen Ursprung aller oder der meisten Sprüche in unserm Buche festhalten und sie nicht zugleich von Salomo herleiten, gehuldigt; auch von mir wurde sie in der 1. holl. Aufl. dieses Teiles (1865, S. 88 ff.) mit gewissem Vorbehalt verteidigt. Wie aber aus den folgenden Anmerkungen sich ergeben wird, sind mir die Voraussetzungen, von denen diese Meinung ausgeht, nacheinander hinfällig geworden, während es mir zugleich allmählich schwerer und schliefslich unmöglich wurde, die darin einbegriffene Vorstellung des Standpunktes der vorexilischen Weisen

mit der inzwischen richtiger aufgefafsten Geschichte der Religion Israels in Einklang zu bringen.

[13]) Die in N. 11 angeführten Texte über die Weisen geben nicht einmal mittelbar Anlafs, ihnen irgendwelche litterarische Thätigkeit zuzuschreiben. Im Gegenteil, sie stellen sie hin als Obrigkeitspersonen, Ratsleute und Richter in Staat oder Gemeinde, und solange wir nichts mehr von ihnen wissen, erwarten wir durchaus nicht, sie noch auf andere Weise als durch billiges oder scharfsinniges Rechtsprechen und verständiges Raterteilen im Interesse ihrer Mitbürger thätig zu sehen. Die Lücke, welche hier entsteht, wird durch andere Berichte nicht ergänzt. Aus *Jes.* XXVIII, 29; XXIX, 24, wo die Wörter תּוּשִׁיָּה und לֶקַח vorkommen, welche wir in der gnomischen Litteratur wiederfinden, kann über das Alter dieser Litteratur nichts mit Sicherheit gefolgert werden. *Jer.* VIII, 8 handelt von Priestern und Propheten, welche „die Thora von Jahwe" niederschreiben (Teil I S. 172); diejenigen, welche sie besitzen, halten sich für klug. aber sind darum noch keine „Weise". Andere Texte, mit denen man die Kluft zwischen ihnen und den Spruchdichtern zu überbrücken versuchen könnte, giebt es nicht. Dieses negative Resultat hat in der That grofse Bedeutung. Wir dürfen nicht vergessen, dafs der Spruch ein Kunstprodukt ist, das sich vom Volkssprichwort (*Richt.* VIII, 21; 1 *Sam.* X, 12; XXIV, 14 u. s. w.) durch seine rhythmische Form deutlich unterscheidet. Es wird darum für die Verfertigung von Sprüchen aufser Beobachtungsgabe und Vernunft auch noch ein gewisses Talent und Übung erfordert, und darauf weist uns in den Berichten über die vorexilischen Weisen nichts Besonderes hin. Trotzdem, und dies mufs anerkannt werden, würden wir doch berechtigt sein, sie mit unsern Spruchdichtern zu identifizieren. Aber dann dürfte sich von der anderen Seite kein nennenswertes Bedenken dagegen erheben, oder m. a. W. es müfste der Inhalt der *Sprüche* voll und ganz dem entsprechen, was uns bezüglich „der Weisen" mitgeteilt wird oder, falls die historischen Dokumente darüber fehlen, was mit Wahrscheinlichkeit von ihnen erwartet werden darf. Allein das Gegenteil ist nach N. 14 und 15 der Fall.

[14]) „Weisheit" ist eine lobenswerte und von jedem zu schätzende Eigenschaft, welche natürlich auch bei den Propheten in hohem Ansehen stehen mufste. Es wundert uns denn auch nicht, dafs Jesaja Jahwe weise nennt (Kap. XXXI, 2) und dafs er erwartet, dafs auf dem Messias ruhen soll „der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Kraft, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes" (Kap. XI, 2 vgl. פֶּלֶא יוֹעֵץ, IX, 5). Ebensowenig erstaunen wir über Stellen wie *Deut.* IV, 5—8, wo Israel ein weises und verständiges Volk heifst, weil es im Besitz von Jahwes gerechten Verordnungen und Einsetzungen ist; 2 *Sam.* XIII, 20, wo David gerühmt wird, „weil er weise ist wie der Engel Gottes, alles zu wissen, was in dem Lande umgeht"; 1 *Kön.* III, 10—14, wo Salomo von Jahwe gepriesen wird, weil er Einsicht und Weisheit über alles gesetzt und für sich begehrt hat. Umsomehr aber erregt es unsre Aufmerksamkeit, dafs die Propheten für „die Weisen" — d. h. also mit den Menschen, welche sich selbst dafür ausgaben und von anderen dafür gehalten wurden — nicht die mindeste Sympathie an den Tag legen, ihnen im Gegenteil Beschämung und Demütigung ankündigen. Die hauptsächlichsten Stellen sind *Jes.* V, 21; XXIX, 14; *Jer.* IV, 22; VIII, 9; IX, 22 f.; *Jes.* XLIV, 25.

Das Urteil lautet, wie man sieht, sehr ungünstig, fast wie das über die Weisen in Ägypten, Tyrus, Edom und Babylonien (*Jes.* XIX, 11 f.; *Jer.* X, 7, 9; XLIX, 7; L, 35; LI, 57; *Ez.* XXVII, 8 f.; *Ob.* Vs. 8). Es ist ungereimt, diese Texte auf unsre Spruchdichter zu beziehen. Die Weisen in Israel, so meint man, folgten seit Salomos Tagen zwei auseinander gehenden Richtungen, von denen die eine mehr weltlich und der Religion nicht freundlich, wenn nicht gar feindlich war, die andere religiös, obwohl nicht ganz in der Art der Propheten, mehr individuell-praktisch und weniger streng national. Zu der letzteren gehören unsere Spruchdichter; dagegen haben die Propheten die erstere im Auge, wenn sie die Weisen der Anmafsung beschuldigen und, wie in *Jer.* IX, 22 f., ihrer Weisheit das Erkennen Jahwes und die Erfüllung der Tugend gegenüberstellen. Dies läfst sich *in abstracto* hören. Aber wie kommt es denn, dafs die Propheten nirgendwo von den antitheokratischen Weisen diese anderen, die von besserem Gehalte sind, unterscheiden? Haben sie sie nicht gekannt oder ihre Hülfe in dem schweren Kampfe wider Irreligiosität und Unsittlichkeit, den sie zu führen hatten, verschmäht? Das eine wäre ebenso unerklärlich wie das andere. Die prophetische Litteratur ist ein kräftiger Beweis gegen das Vorhandensein der *Sprüche* in der vorexilischen und exilischen Zeit.

[15]) Das Verhältnis zwischen den Sprüchen einerseits und Thora und Prophetie andrerseits konnte in N. 9, 10 nicht beschrieben werden, ohne dafs zugleich auf die einzig natürliche Erklärung desselben, auf den jüngeren Ursprung der Sprüche hingewiesen wurde: die Spruchdichter setzen die Thora voraus; sie haben die Prophetie hinter sich, bauen weiter auf dem darin gelegten Grunde und ziehen die Folgerungen, wozu diese sie veranlafst. Dafs ihre Denkweise in der prophetischen Zeit nicht die des Volkes gewesen sein kann, bedarf keines Beweises: der Kampf der Propheten wider die grofse Mehrheit ihrer Zeitgenossen würde ziellos und völlig überflüssig gewesen sein, wenn diese die Ideen und Gesinnungen gehegt hätte, welche in den *Sprüchen* sich ausgedrückt finden. Waren diese Ideen und Gesinnungen vor dem Exil vorhanden, so doch sicherlich nur in einem kleinen Kreise von mehr Gebildeten. Aber auch das ist nicht denkbar. Wie hätte dieser Kreis ganz neutral bleiben können in dem Kampfe, welchen die Propheten zu führen hatten? wie hätte er sich jedes Hinweises auf die Abgötterei und jeder Warnung vor der Unsittlichkeit enthalten können, welche damit häufig gepaart ging? Kann man sich vorstellen, dafs die höheren, von den Propheten entdeckten Wahrheiten, während sie selbst sie noch mit Mühe in Anwendung brachten, schon von anderen auf das häusliche und gesellschaftliche Leben angewendet und auch aufserhalb Israels für gültig befunden wurden? Konnten „die Furcht Jahwes“ und die Predigt von der Gerechtigkeit Jahwes ihrem religiösen Boden entnommen werden, während die Frage, ob Jahwe der einige Gott und allmächtige Weltregierer ist, noch kaum und in den Augen des Volkes überhaupt noch nicht beantwortet war? Die religiös-sittliche Denkweise des Spruchdichters ist in der prophetischen Zeit ein Anachronismus.

[16]) Vor der einseitigen Meinung, dafs der Judaismus durch das eine Wort „Legalismus“ vollständig gekennzeichnet wird, braucht kaum noch gewarnt zu werden. Die Bücher *Ruth* (Teil I, 192) und *Jona* (Teil II, 422) genügen, sie zu widerlegen; doch siehe ferner Hauptstück XV und XVI, über *Prediger*

und *Psalmen;* auch XIV, über *Job*. Die Sprüche von Jesus ben Sirach, deren Verwandtschaft mit unserm Sprüchebuch allgemein anerkannt wird, sind schon allein hinreichend für den Beweis, dafs letztgenanntes Buch in den Jahren 450 v. Chr. u. ff. keineswegs falsch plaziert ist. Sein Verhältnis zu der Prophetie führt, wie in N. 15 nachgewiesen wurde, zu derselben Zeitbestimmung. Um sich hiervon noch näher zu überzeugen, achte man auf die einzelnen Sprüche, in denen gleichsam das Resultat einer ganzen vorhergehenden Entwicklung kurz zusammengefafst wird. So z. B. in Kap. XX, 9 (niemand ist rein von jeder Sünde); XXVIII, 5 (das Suchen Jahwes der Weg zur Erlangung von Einsicht); XVI, 6 (wie die Sünde gesühnt wird; vgl. XXI, 3); III, 12 (Jahwes Züchtigen ein Beweis seiner Liebe). Ferner erwäge man die Ermahnungen zur Feindesliebe (XXIV, 17 f.; XXV, 21 f.); gegen das Vergelten des Bösen mit Bösem XX, 22; XXIV, 28 f.); zur Liebe, im Interesse von Frieden und Eintracht (X, 12; XVII, 9); zur Selbstbeherrschung (XVI, 32). Nichts scheint deutlicher, als dafs die Autoren der Sprüche die prophetischen Gedanken gleichsam umsetzen in kernhafte Worte oder weise Regeln; ihre Wahrheit ist für sie über jedes Bedenken erhaben und wird denn auch nicht bewiesen; auf ihre Einführung in das Leben kommt es an. So lautete in der That die Forderung der Zeit in der nachexilischen Periode.

[17]) In N. 7 wurde bereits bemerkt, dafs die zahlreichen Sprüche über Könige nichts beweisen für die Entstehung des Buches in der Königszeit. In Kap. XXIX, 18 kann ein Zeitgenosse der Propheten klagen über den traurigen Einflufs, welchen das Ausbleiben „eines Gesichtes" auf das Volk haben mufste: aber der Spruch kann sich auch beziehen auf die verderblichen Folgen der Verwahrlosung der niedergeschriebenen prophetischen Offenbarung; in Vs. 18*b* ist תורה sicher nicht ausschliefslich mündlicher Unterricht (N. 9). Kap. VI, 31 (der Dieb giebt das Gestohlene siebenfältig wieder) stimmt nicht überein mit *Ex.* XXI, 37 (Diebstahl eines Rindes wird gestraft mit fünffältiger, eines Schafes mit vierfältiger Wiedergabe); doch daraus darf nicht gefolgert werden, dafs der Dichter das Bundesbuch nicht kennt oder sich nicht daran stört und darum nicht in die nachexilische, gesetzliche Zeit gehören kann; denn er handelt an dieser Stelle nicht von dem Stehlen von Rindern oder Schafen, sondern von dem Einbrecher, der auf frischer That ertappt wird und geben mufs alles, was von ihm verlangt wird: siebenmal den Wert des Gestohlenen, ja sogar (Vs. 31*b*) sein ganzes Vermögen. Das Letzte wenigstens steht völlig aufser dem Bereich des Gesetzes und verbietet uns, aus dem „Siebenfältigen" Folgerungen zu ziehen. — Kap. VII, 14 wird in Verbindung mit Vs. 15 gewöhnlich so aufgefafst, dafs die Ehebrecherin in ihrer Wohnung die Opfermahlzeit angerichtet hat, im Gegensatz zu *Deut.* XII, 17 f. Wenn hier wirklich ein Widerspruch vorhanden ist, dann folgt daraus doch nichts bezüglich der Lebenszeit des Dichters, der doch nicht verpflichtet war, diese Frau gesetzlich korrekt handeln zu lassen. — Andere Bedenken werden, soviel ich weifs, gegen die nachexilische Datierung nicht vorgebracht.

[18]) Der Sprachgebrauch der *Sprüche* ist bis hierher nicht so vollständig untersucht und mit dem der übrigen Bücher des A. Testaments verglichen worden, wie zur Feststellung der Lebenszeit des Dichters verlangt werden müfste. Die diesbezüglichen Bemerkungen von A. Th. Hartmann (*Die enge*

Verbindung des A. T. mit dem N., S. 148 n.), worauf von anderen verwiesen wird, sind unbedeutend, häufig von zweifelhafter Beweiskraft und jedenfalls nun veraltet. Grammatische Erscheinungen, aus denen mit Sicherheit etwas gefolgert werden könnte, finden sich, soweit ich sehe, nicht. Dagegen weist das Lexikon des Dichters m. E. sehr deutlich auf die nachexilische Zeit. Hie und da mag der poetische Charakter der Sprache Rechenschaft von ihrer Eigenart geben, in den allermeisten Fällen haben wir ohne Zweifel in dem Sprachgebrauch der späteren Zeit die Erklärung zu suchen. Der Gegenstand kann hier nicht vollständig behandelt werden, und es ist das auch nicht nötig, weil die Bestimmung des fraglichen Punktes auf anderen Gründen beruht. Auf dafs aber erhelle, dafs die Sprache keinen Gegenbeweis bietet, gebe ich hier eine Liste von Wörtern, welche das Sprüchebuch entweder mit jüngeren Schriften oder mit dem Aramäischen gemein hat.

מאור, XV, 30 (P, *Ezech.*, *Pss.*).
אטון, VII, 16.
אכף, XVI, 26.
אלף *verbum*, XXII, 25 (*Job*).
אנה, XXIX, 2 (*Klagel.*, *Jes.* XXIV, 7, *Joel*).
Der Pluralis אישים, VIII, 4.
גף, IX, 3 (*Ex.* XXI, 3?).
תהפכות, II, 12, 14; VI, 14 u. s. w. (*Deut.* XXXII, 20).
חוג, VIII, 27 (*Jes.* XL, 22; *Job* XXII, 14).
תחבלות, I, 5; XI, 14; XII, 5 u. s. w. (*Job* XXXVII, 12).
חכלילות, XXIII, 29 (vgl. אכזריות, XXVII, 4; עקשות, IV, 24; VI, 12; רפאות, III, 8).
חנך sq. לְ unterweisen, XXII, 6.
חסד *verbum*, beschimpfen, XXV, 10; *subst.* Schmach XIV, 34 (*Lev.* XX, 17).
חתף, XXIII, 28 (*Job* IX, 12).
תוגה, X, 1; XIV, 13; XVII, 21 (*Ps.* CXIX, 28).
עדה, V, 14 (P, *Jer.* VI, 18 [?]; *Ps.* I, 5 u. s. w.; *Job* XV, 34; XVI, 7).
מותר, XIV, 23; XXI, 5 (*Pred.* III, 19).
כֶּסֶא, VII, 20 (*Ps.* LXXXI, 4 כֶּסֶה).
כסל, III, 26 (*Job* VIII, 14; XXXI, 24 vgl. IV, 6).
נבע, I, 23, XV, 2, 28; XVIII, 4 (*Pss.* 6mal; *Pred.* X, 1).
נחת, XVII, 10 (*Jer.* XXI, 13; *Joel* IV, 11; *Job* XVII, 16; XXI, 13, *Pss.*).
נסח, II, 22, XV, 25 (*Deut.* XXVIII, 63; *Ps.* LII, 7).
נִצַּר, XXIX, 21 (*Ps.* LXXXVIII, 16; *Job* XXXIII, 25; XXXVI, 14).
עלס, VII, 18; (*Job* XX, 18; XXXIX, 13).
עתד, *verbum*, XXIV, 27 (*Job* XV, 28).
פיד, XXIV, 22 (*Job* XII, 5; XXX, 24; XXXI, 29).
פנינים, III, 15; VIII, 11 u. s. w. (*Klagel.* IV, 7).
פנק, XXIX, 21.
פתי, I, 4, 22, 32 u. s. w. (*Ezech.* XLV, 20; *Ps.* XIX, 8; CXVI, 6; CXIX, 130).
קבל, XIX, 20 (*Job* II, 10; 1 *Chr.* XXI, 11; 2 *Chr.* XXIX, 16, 22; *Esr.* VIII, 30; *Esth.* IV, 4; IX, 23, 27.

קבע, XXII, 23 (*Mal.* III, 8, 9).
קנין, IV, 7 (P, *Ez.* XXXVIII, 12, 13; *Ps.* CIV, 24; CV, 21).
קרת, VIII, 3; IX, 3, 14; XI, 11 (*Job* XXIX, 7).
שׂטה, IV, 15; VII, 25 (P in *Num.* V, 12, 19 f., 29).
משׂכית, XVIII, 11; XXV, 11 (P in *Lev.* XXVI, 1; *Num.* XXXIII, 52; *Ez.* VIII, 12; *Ps.* LXXIII, 7).
שְׁפֹט, XIX, 29 (P, *Ez.* V, 10, 15 u. s. w.; 2 *Chr.* XXIV, 24).
תֹּךְ, XXIX, 13 (*Ps.* X, 7; LV, 12; LXXII, 14; auch *Jer.* IX, 5; LXXI.
Vgl. noch XXXI, 2 (בר) und 3 (מלכין, doch Vs. 4 מלכים bis).

Es erübrigt noch die Frage, ob das Alter des Sprüchebuches im ganzen oder in einzelnen seiner Teile noch näher bestimmt werden kann. Es giebt keine Gründe, um, wie Geiger vorgeschlagen hat, Kap. XXX und XXXI, 1—9 in die Zeit der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. zu setzen [19]). Vielmehr spricht alles für die Annahme, daſs das Buch in seinem gegenwärtigen Umfang im Jahre 300 v. Chr., wenn nicht schon ein halbes Jahrhundert früher, vorhanden war. Spuren griechischen Einflusses oder einer Berührung mit den Griechen sind darin wenigstens nicht nachzuweisen; auch nicht in dem ersten Teil, Kap. I, 7—IX, noch in der Personifikation der Weisheit, welche wir da antreffen, noch in den wiederholten Warnungen vor dem Umgang mit „der fremden Frau“ [20]). Übrigens ist dieser Teil gewiſs einer der jüngsten des Buches, und es gehen ihm nicht nur Kap. X—XXII, 16, sondern auch Kap. XXV—XXIX chronologisch vorauf [21]). Über die Stellung, welche die übrigen Teile (Kap. XXII, 17—XXIV, 22; 23—34; XXXI, 1—9; 10 31) in der Periode der Entstehung des Buches einnehmen, läſst sich nichts bestimmen [22]).

[19]) Eine Anzahl von Fragen, betreffend das Alter und die Heimat der verschiedenen Teile des Sprüchebuches, welche im Hinblick auf die auseinandergehenden Antworten, die Delitzsch, Ewald, Hitzig, Hooykaas erteilt haben, in der 1. holl. Aufl. (S. 94—103) ausführlich behandelt werden muſsten, sind durch das Resultat der vorhergehenden Untersuchung hinfällig geworden. Es ist nicht nur möglich, sondern sogar sehr wahrscheinlich, daſs uns hie und da in dem Buche, insbesondere in dem 2. und 5. Teile, vorexilische Sprüche aufbewahrt sind. Sie lassen sich indessen nicht mit Sicherheit bestimmen, und eine Sammlung, welche als Ganzes vor dem Exil schon bestand, besitzen wir in unserem Buche nicht. Folglich kann auch der Abstand zwischen den verschiedenen Teilen nicht so groſs sein, wie man früher meinte, und muſs die doch nicht eingebildete Verschiedenheit, welche zwischen diesen Teilen besteht (§ 96), vielmehr aus der Verschiedenartigkeit des Talentes der Autoren und des Geschmackes der Sammler erklärt werden. Die Unterteile des Fragstückes, welche nun noch ihre Wichtigkeit behalten haben, kommen in dieser und den folgenden Anmerkungen zur Sprache.

Geiger verteidigt die oben erwähnte Auffassung von Kap. XXX; XXXI, 1—9 *Urschrift* u. s. w. S. 61—70. Er geht aus von Kap. XXX, 31 und findet in מֶלֶךְ אַלְקוּם den berüchtigten Hohenpriester Alcimus, der ebenso wie *Jason* und *Menelaus* den Plänen des *Antiochus Epiphanes* in die Hände arbeitete (vgl. das 2. Buch der Makkabäer und Flavius Josephus). Seine Übersetzung von Vs. 29—33 möge hier stehen, weil sie besser als irgend etwas anderes seine Auffassung kennzeichnet:

„Drei sind es, die machen stolzen Schritt,
Und vier gehn stolz einher.
Der Lajisch — ein Held unter schwachem Getier,
Und weicht nicht zurück vor allen.
Der Lenden-Sarsir oder der Bock,
Und König Alkimos ihm entsprechend.
Ach, sei nicht niederträchtig, wenn du dich erhebst,
Ach, sinne nicht auf Arges: Hand auf den Mund!
Denn Milchzusammendruck macht Geronnenes,
Und Nasedrücken bringet Blut heraus,
Und Zornerpressen erzeuget Streit.

Trotz der talmudischen Stellen, aus denen hervorzugehen scheint, dafs *Alkimus* (unter dem Namen Jakum) auch noch bei den späteren Juden als ein Monstrum von Schlechtigkeit galt (S. 63 ff.), trage ich doch kein Bedenken, diese Auffassung für höchst unwahrscheinlich zu erklären. Abgesehen von den allgemeinen Erwägungen, welche gegen den Abschlufs des Sprüchebuches erst in dieser Zeit sprechen (man bedenke, dafs die Sprüche von *Jesus ben Sirach*, c. 200 v. Chr. geschrieben, in den Kanon nicht mehr aufgenommen sind!), bemerken wir noch, 1) die Verbindung von Vs. 32, 33 mit 29—31 ist nicht gerechtfertigt; der Zahlspruch ist mit Vs. 31 zu Ende, und es erhellt in keiner Weise, dafs der Dichter in Vs. 32, 33 davon die Anwendung macht; 2) die Übersetzung von Vs. 32, 33 ist mehr als willkürlich, man achte auf den Sinn, welcher hier dem נבל untergelegt wird; auf die Umschreibung von זמם; auf die Trennung dieses Zeitwortes und des unmittelbar folgenden: „die Hand auf den Mund“. Der Sinn des ganzen Spruches wird durch Vs. 33*c* angegeben; er enthält also eine Warnung vor Jähzorn (Vs. 32*a*) und Groll (Vs. 32*b*). Allein so aufgefafst hängt er mit Vs. 29—31 nicht zusammen und steht im Gegensatz zu Geigers Ansicht über die Tendenz des ganzen Kapitels und der Verse 29—33; 3) es erhellt nicht, dafs die vier Wesen, welche in Vs. 29—31 genannt werden, wegen ihres Hochmutes und zugleich wegen der damit verbundenen Feigherzigkeit in ein ungünstiges Licht gestellt werden: in Vs. 29 ist dieser Gedanke wenigstens nicht unzweideutig ausgesprochen; das Hiph'il היטיב bedeutet einfach: *gut*, *schön machen* und würde nur dann in ungünstigem Sinne aufgefafst werden dürfen, wenn der Zusammenhang darauf hinwiese; allein Vs. 30 weist nicht darauf hin — man müfste denn mit Geiger allerlei fremde Gedanken hineinlegen; ebensowenig Vs. 31*a*, während endlich „König Alqûm“ verzweifelt finster ist und ebenso gut, wenn nicht besser, als lobenswert betrachtet werden können. Endlich 4) wie beweist Geiger, dafs die damaligen Hohenpriester sich den königlichen Titel anmafsten? Davon ist nirgends eine Spur zu entdecken. — Nach dieser Betrachtung der eigentlichen Grundlage der Hypothese

kann ich in der Kritik ihrer Anwendung auf Vs. 1—28 kurz sein: es fällt alsbald in die Augen, dafs die dort zusammengefügten Sprüche ebenso gut in irgend eine andere Periode der israelitischen Geschichte gelegt werden können wie in die Regierungszeit des *Antiochus Epiphanes*. Dies gilt nicht nur von Vs. 15, 16, 17, 18—20; 24—28 (über welche kaum ein Zweifel entstehen kann), sondern auch von allen übrigen. Vs. 1—6 zeugen offenbar, wenigstens mittelbar von ihrem Entstehen in der nachexilischen Zeit; dafs sie aber in das 2. Jahrhundert gehören sollten, ergiebt sich nicht (vgl. N. 21). Zwar entdeckt Geiger in Vs. 7—9, Vs. 10, Vs. 11—14, Vs. 21—23 Anspielungen auf Dinge, welche sich kurz vor der syrischen Verfolgung in Palästina abspielten, aber — wie gesucht und gezwungen sind sie! Wer kann z. B. in „der Eitelkeit und dem Lügenwort“, um deren Entfernung *Agur* bittet (Vs. 7), gerade griechische Sophismen entdecken? Wer in dem Spruch Vs. 21—23 — welcher offenbar gegen die Dienstmagd, die ihre Herrin beerbt“ (Vs. 23*b*), gerichtet ist — eine indirekte Polemik gegen *Alcimus* und die Seinen? — Was Kap. XXXI, 1—9 betrifft, so erkennt Geiger selbst an (S. 69), dafs bestimmte Andeutungen des Alters diesen Ermahnungen fehlen; was er nennt, spricht nur für einen jüngeren Ursprung, der denn auch nicht geleugnet wird. Wir brauchen uns deshalb nicht länger bei einer Ansicht aufzuhalten, welche aufser dem Autor nicht leicht einen Vertreter finden wird.

[20]) Für die Entstehung des Sprüchebuchs im ganzen und insbesondere von Kap. I, 7—IX in der griechischen Periode erklären sich Stade und Holtzmann (*GdVI.* II, 216 f., 292 ff.); für Kap. I, 7—IX wird dieselbe Zeitbestimmung, wenn nicht gefordert, so doch stark empfohlen durch die Auffassung der Abschnitte über „die fremde Frau“, welche von Oort verteidigt wird (*Th.T.* XIX, 411—415).

1) Letztere Auffassung steht allein da und kann darum zuerst behandelt werden. Die in Rede stehenden Abschnitte sind Kap. II, 16—19; V, 1—23; VI, 24—35; VII, 5—27, vielleicht auch noch IX, 13—18. Die Frau, vor welcher an diesen Stellen gewarnt wird, heifst זרה (אשה), II, 16; V, 3, 20; VII, 5 (plur. XXII, 14) und נכריה (אשה), II, 16; V, 20; VI, 24; VII, 5 (XXIII, 27*b*; in Vs. 27*a* זונה). Nach VI, 24—35; VII, 5—27 ist sie verheiratet und der Umgang mit ihr Ehebruch: sie heifst אשת איש (VI, 26), א״ רעהו (VI, 29); der mit ihr umgeht, heifst נאף (VI, 32) und setzt sich der Rache ihres Ehegatten aus (IV, 34 f.); sie läfst den Liebhaber zu sich, wenn ihr Ehegatte nicht zu Hause, und sein Fortbleiben sicher ist (VII, 19 f.); vgl. noch IX, 17 (מים גנובים. LXX *ἀλλότριον ὕδωρ*). Auch Kap. II, 16—19 schildert sie als untreue Ehefrau: sie „verläfst den Ehefreund ihrer Jugend und vergifst des Bundes mit ihrem Gott“ (Vs. 17, anders erklärt durch Oort S. 384 f.; doch siehe *Mal.* II, 14). Nur in V, 1—23 tritt ihr Ehestand nicht deutlich hervor, ohne dafs er indessen geleugnet wird. Heifst sie nun in Hinsicht auf den Schüler, welchen der Weise anredet, „eine Fremde“ weil sie einem anderen gehört? So behaupten die meisten Ausleger, u. a. Hitzig, Bertheau, Nowack, auch Cheyne (*Job and Salomon* p. 159). Nach Oort dagegen „kann unter einer Fremden oder Ausländischen unmöglich eine Jüdin verstanden werden“. Der Autor denkt also an heidnische Frauen und geht von der Voraussetzung aus, dafs man sich mit ihr nicht auf gesetzliche Weise verbinden könne. „Ehebruch mit einer Heidin war in seiner

Umgebung sicherlich eine nicht ungewöhnliche Verführung für die jüdische Jünglingsschar, und die heidnischen Frauen wurden für leichtsinnig und ehebrecherisch gehalten“. Dieser Zustand kann nun nach Oort erst geraume Zeit nach Esra und Nehemia vorhanden gewesen sein: von ihnen wurden die Ehen mit fremden Frauen bekämpft, aber aus ganz anderen Gründen; erst lange nachdem ihre Reformation durchgedrungen und die Ausländerin in den Bann gethan war, kann die unehrbare Frau als Heidin *per se* dargestellt sein. — Diese Beweisführung würde anerkannt werden müssen, wenn die Prämisse richtig wäre. Allein es kann nicht zugegeben werden, dafs „die fremde Frau“ eine Nicht-Israelitin sein mufs. In einer ganzen Reihe von Stellen ist זר durchaus kein Ausländer, sondern jemand, der nicht gehört zu dem Geschlecht, der Familie oder dem Kreise, von welchem die Rede ist (*Ex.* XXX, 33; *Lev.* XXII, 10, 12 f.; *Num.* XVIII, 4; *Deut.* XXV, 5; 1 *Kön.* III, 18; *Spr.* V, 10, 17; VI, 1; XI, 15; XIV, 10; XX, 16; XXVII, 2, 13; *Hos.* VIII, 12). Aber auch נכרי, obwohl das gewöhnliche Wort für „Ausländer“, bedeutet ursprünglich nichts mehr als „der Unbekannte“ (daher הכיר für unbekannt halten, anstarren, wiedererkennen) und wird denn auch hin und wieder gebraucht ohne einen Gedanken an Herkunft aus der Fremde. Siehe *Gen.* XXXI, 15 (wie Fremde, als wären wir nicht seine Töchter); *Ps.* LXIX, 9 (eine Unbekannte); *Pred.* VI, 2 (ein ihm fremder Mann, kein Abkömmling von ihm) und im Sprüchebuch selbst Kap. V, 10 (par. זר); XX, 16 und XXVII, 13 (ebenso; weder bei נכרים noch bei נכריה haben wir an fremde Abstammung zu denken); XXIII, 27 (die Frau eines anderen; par. זונה); XXVII, 2 (par. זר); „lafs eine Fremde dich preisen und nicht dein eigener Mund, ein Unbekannter und nicht deine eigenen Lippen“. Weil nun in den obengenannten Abschnitten jede Anspielung auf heidnische Abkunft oder Religion der „fremden Frau“ fehlt (siehe vielmehr Kap. II, 17; VII, 14), liegt es doch am nächsten, auch den Namen, mit dem sie bezeichnet wird, damit in Verbindung zu bringen, denselben aber zu erklären als „die Frau eines anderen“. Damit werden die aus diesen Abschnitten abgeleiteten Folgerungen hinfällig. Ob sie den Beweis liefern, dafs Ehebruch zur Zeit des Autors eine nicht ungewöhnliche Sünde war, erscheint mir zweifelhaft: er kann auch in seiner persönlichen Erfahrung oder engeren Umgebung bestimmte Veranlassung gehabt haben, gerade vor diesem Übel zu warnen und sogar, wie in Kap. IX, 13—18 geschieht, die fremde Frau der Weisheit gegenüberzustellen. In keinem Falle aber kann daraus geschlossen werden, dafs er in der griechischen Periode lebte. — Ob Oort (S. 415—418) ihn mit Recht auf Grund von Kap. V, 14 aufserhalb Jerusalems plaziert, in eine palästinensische Stadt mit gemischter Bevölkerung, d. h. Juden und Heiden, lasse ich am liebsten unentschieden. Unzweideutiges bezeugt dabei בתוך קהל ועדה nicht; das Elend des Armen wird schwerer, wenn „die Versammlung und die Gemeinde“ Kenntnis davon erhalten, ob sie gleich nicht im Gegensatz zu einem anderen Teil der Bürgerschaft stehen. Aus Kap. VII, 14 folgert man gewöhnlich, dafs der Verfasser in Jerusalem wohnte.

2) Stade l. c. leugnet nicht, dafs das letzte Jahrhundert der persischen Periode Beiträge zu dem Sprüchebuch geliefert hat, trägt aber doch Bedenken, das Buch im ganzen zu benutzen für seine Darstellung der Denkweise der Juden gegen Ende der Periode, nachdem es erst im 3. Jahrhundert und zwar

unter griechischem Einflusse vollendet und abgeschlossen worden ist. In Übereinstimmung mit ihm behauptet O. Holtzmann l. c. in vortrefflicher Weise den nachexilischen Ursprung der *Sprüche*, verteidigt aber zugleich die Behauptung, dafs namentlich der 1. Teil ins 3. Jahrhundert gehören müsse. Von ihrem Autor insonderheit gilt, was er über die Sprüchedichter im allgemeinen schreibt (S. 296), dafs ihre Religion, wie gutgemeint sie auch sei, bei weitem nicht so innig sei wie die der Frommen im alten Israel oder auch wie die der jüngsten Psalmisten. „Diese eigentümliche Kühle seiner Denkart erlaubt es nun auch dem Verfasser der Sprüche Salomos, über Gott zu spekulieren. Wenn irgendwo, so äufsert sich in dieser Philosophie der Einflufs des Hellenismus. In längerer Allegorie, wie sie dem Judentum eigentlich ganz fern liegt, tritt die Weisheit redend auf und lädt die Menschen ein, auf sie zu hören. Zweimal wird sie als vom Throne aus in eine Stadt hineinrufend gedacht .... Eigentliche Speculation tritt nun aber in der Rede der Weisheit hervor (Kap. VIII, 22—32) ...... Wenn die Weisheit als Erstling unter Gottes Geschöpfen und als Werkführerin Gottes beim Bau der Welt gepriesen wird, so entfaltet sich doch hier der griechische Begriff des Kosmos als der wunderbar herrlichen Weltordnung viel zu deutlich, als dafs wir nicht den fremdländischen Einschlag in diesem Gewebe bemerken müfsten; und wenn es heifst, dafs diese bei der Schöpfung waltende Weisheit nun auch die Führerin des einzelnen Menschen auf seinem Lebenswege sein soll, so klingen auch darin ganz deutlich gewisse Theorien griechischer Philosophie an. Man darf nur nicht den Verfasser zum Vertreter eines ausgeprägten Stoicismus oder, was noch falscher wäre, Platonismus machen. Von diesen philosophischen Systemen sind gewisse Anschauungen erst in die griechische, dann in die hellenistische, endlich in die hebräische Welt übergegangen, und so finden wir sie in unserem Buche verwertet". (S. 296 f.) — Ich halte diese Ableitung der Weisheitslehre in *Spr*. VIII (vgl. III, 19 f.) *a*. für unwahrscheinlich. Auch wenn wir den Autor von Kap. I, 7—IX dem Jahre 200 v. Chr. sehr nahe setzen — wozu Holtzmann in der That geneigt ist —, so war doch, als er schrieb, seit der Unterwerfung Palästinas unter griechische Herrschaft kaum ein Jahrhundert verlaufen. Ist es annehmbar, dafs damals bereits der Einflufs der griechischen Philosophie sich so stark fühlbar machte? Sicherlich nicht! Die Unwahrscheinlichkeit wird gröfser, wenn wir den Autor früher, z. B. ungefähr 250 v. Chr. setzen — wozu übrigens sowohl der Unterschied zwischen ihm und dem *Prediger*, als auch sein Stillschweigen über die Schriftgelehrten gegenüber ihrer Würdigung durch Jesus ben Sirach (Kap. XXXVIII, 24—XXXIX, 11) und endlich das Fehlen von griechischen Bestandteilen in seiner Sprache uns fast nötigen. Die Annahme von griechischem Einflufs scheint mir *b*. zur Erklärung der Denkweise des Autors völlig überflüssig zu sein. Eigenartig ist die Denkweise sicherlich, aber doch auch nicht so, dafs sie durchaus aus der Fremde erklärt werden mufs. Sie wurzelt ganz deutlich in rein-israelitischen oder jüdischen Ideen. Vgl. H. Schultz, *Alttest Theol.* [2] S. 512 ff., 526 f., 548 f. Jahwes Weisheit ist offenbar in der Schöpfung und in dem Geschaffenen (*Jes*. XL, 12—14, 28; *Jer*. X, 12—14; LI, 15—17); er teilt sie dem Menschen mit (*Jes*. XI, 2; XXVIII, 23—29; vgl. *Ex*. XXXI, 3 u. s. w.). Der Dichter des Buches *Job* — auch nach Stade (S. 244 f. und sonst noch) der

griechischen Zeit vorangehend — obwohl nicht homogen mit dem Autor von *Spr.* I, 7—IX, was die Erreichbarkeit der Weisheit für den Menschen anbetrifft, bewegt sich doch mit ihm in ein und demselben Gedankenkreis (vgl. sowohl Kap. XXXVIII f., wie auch XXVIII, 20 ff. und IX, 4; XII, 17). In der Personifikation der Weisheit geht der Spruchdichter weiter als seine Vorgänger oder Zeitgenossen, aber als Dichter und nicht auf Grund einer anderen Auffassung von ihrem Wesen, welche ihm aus dem Hellenismus zugetragen sein mag. Die Erklärung, welche deutlich auf der Hand liegt, braucht in der That nicht in der Ferne gesucht zu werden.

[21]) Vgl. § 96 N. 3—5 (über das Verhältnis des 2. zu dem 3. Teil) und N. 11 (über den jüngeren Ursprung des 1. Teiles). Auch die Stelle, welche der 1. Teil in unserem Buche einnimmt, in Verbindung mit den Übereinstimmungspunkten zwischen seinem Sprachgebrauch und dem des 2. Teils (§ 96 N. 8), spricht für die Annahme, dafs er von Anfang an bestimmt war, als Einleitung für den 2. Teil zu dienen, und dafs er darum jünger als dieser ist.

[22]) Vgl. § 96 N. 7, 12. Auf die Wahrscheinlichkeit, dafs Kap. XXX, 1—6 — aber dann auch das ganze Kapitel, dessen Anfang diese Verse bilden — jünger ist als der 1. Teil, wurde dort bereits hingewiesen. Beachtenswert ist nicht nur die Anerkennung der Begrenztheit menschlicher Einsicht in Gottes Wesen (Vs. 1—4), sondern auch und vor allem die Warnung, welche hinzugefügt wird (Vs. 5 f.):

Alles Wort Gottes ist geläutert,
Ein Schild ist es für die, welche zu ihm flüchten;
Füge nichts hinzu seinen Worten,
Damit er dich nicht bestrafe und du ein Lügner werdest.

Eine solche Unterwerfung unter das geschriebene Wort Gottes kommt eigentlich auf das Preisgeben des Standpunktes der *Chokma* hinaus. Indessen lehrt uns das Buch *Job*, dafs dergleichen Differenzpunkte wohl gerade so gut aus dem persönlichen Naturell und Stimmung, wie aus der Lebenszeit der Dichter zu erklären sind. Vgl. § 101. — Dasselbe gilt von Kap. XXXI, 1—9, insbesondere von der düsteren, in Vs. 5*b*, 6 f. ausgedrückten Anschauung. Das alphabetische Lied, Kap. XXXI, 10—31, ist offenbar nachexilisch, aber es läfst sich die Lebenszeit des Dichters näher nicht bestimmen.

§ 98. Die aufeinanderfolgenden Redaktionen des Buches der Sprüche.

Dem Studium der Entstehungsgeschichte des Sprüchebuches mufs die Untersuchung nach seiner ursprünglichen Gestalt voraufgehen. In dieser Hinsicht darf nun festgestellt werden, dafs es in dem hebräischen A. Testament nahezu in dem Umfang und der Form vor uns liegt, in denen es aus der Hand des letzten Sammlers oder Redaktors hervorgegangen ist. Darin liegt einbegriffen, einesteils, dafs einige Abweichungen von dem hebräischen Text, welche sich in den alten Übersetzungen finden, zurückweisen auf ein reineres oder vollständigeres Exemplar des

Buches als unserem *textus receptus* zu Grunde liegt[1]; aber auch andernteils, dafs die Anordnung der Sprüche der letzten Kapitel, von Kap. XXIV, 22 an, in der alexandrinischen Übersetzung nicht ursprünglich ist; wie diese erklärt werden mufs, ist noch nicht aufgehellt[2]).

Die von Hitzig aufgestellte Ansicht, dafs einzelne Teile des Sprüchebuches bei ihrer Aufnahme nicht unwichtige Veränderungen erlitten haben, entbehrt allen Grundes und braucht darum bei der Untersuchung nach dem Ursprung des Buches nicht weiter in Betracht gezogen zu werden[3]).

[1]) Vgl. über die abweichenden Lesarten und Einschiebsel in dem Targum. der Peshitto, der Vulgata und den LXX Bertheau-Nowack S. XLI—XLVI und die dort angeführten Gelehrten; über die LXX im besonderen P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griech. Übersetzung der Proverbien* (Leipz. 1863), welcher auch von der Arbeit der früheren Ausleger, insbesondere G. J. L. Vogels (in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe von A. Schultens; siehe oben S. 57) und J. G. Jaeger (*Observv. in Prov. Salom. vers. Alex.*, Lips. 1788) Gebrauch gemacht hat. Mehr als die — im übrigen häufig sehr brauchbaren — Varianten flöfsen uns jetzt diejenigen Sprüche Interesse ein, welche in dem hebr. Text fehlen. Siehe den griech. Text von Kap. IV, 27; VIII, 21; IX, 12, 18; XI, 16; XIII, 13; XVI, 5, 17; XVII, 6; XVIII, 8; XIX, 7*a*; XXIV, 22; XXV, 20; XXVI, 11; XXVII, 20, 21; XXVIII, 17. Hinsichtlich der Einschiebsel mufs bei jedem einzelnen zuerst festgestellt werden, ob es die Übersetzung eines hebräischen Originals ist. Wenn ja, dann mufs untersucht werden, ob dasselbe einmal in unserem hebr. Text enthalten oder ursprünglich kein Bestandteil desselben gewesen ist. Die Entscheidung ist, da die Sprüche untereinander gewöhnlich nicht zusammenhängen, und darum aus ihrer Verbindung keine Klarheit gewonnen wird, häufig sehr schwierig. Als Beweise für die fortgesetzte Ausübung der der gnomischen Poesie und die freie Behandlung der gnomischen Blumenlese sind auch die offenbar später hinzugefügten Sprüche nicht unwichtig.

[2]) Bis Kap. XXIV, 22 ist die alexandrinische Reihenfolge, abgesehen von kleinen Abweichungen, die des hebr. Textes; auf Vs. 22 folgen: 1) 4 Verse oder Sprüche, welche im Hebräischen fehlen und auf Könige Bezug haben; 2) Kap. XXX, 1—14, die erste Hälfte von *Agurs* Gnomen; 3) Kap. XXIV, 23—34; 4) Kap. XXX, 15—XXXI, 9, zweite Hälfte von *Agurs* Sprüchen mit denen des *Lemuel*. Darnach kehrt die masoretische Reihenfolge wieder: auf Kap. XXV—XXIX folgt das alph. Lied, Kap. XXXI, 10—31, welches auch hier das Buch beschliefst. — Wie ist dies zu erklären? Dafs die Reihenfolge der LXX, wie sie auch entstanden sein mag, nicht die ursprüngliche ist, ist ohne weiteres klar: Kap. XXIV, 23*a* weist so deutlich auf Kap. XXII, 17 und steht zugleich so offenbar in Verbindung mit Kap. XXV, 1, dafs an der Richtigkeit der gewöhnlichen Reihenfolge nicht gezweifelt werden kann. Überdies ist das Teilen von Kap. XXX, 1—XXXI, 9, welches in LXX stattfindet, niemals gutzuheifsen. Darf man nun mit Ewald (*Jahrb. der bibl. Wissensch.* XI, 16—25)

annehmen, dafs der griechische Übersetzer eine andere Anordnung der Sprüche im Auge hatte, und zwar in der Weise, dafs er auf Salomos Sprüche, Kap. I—XXIV, 22 die Sprüche anderer Dichter (Kap. XXX; XXXI, 1—9; XXIV, 23—34) folgen liefs und darauf wieder die zweite Sammlung von Salomonischen Sprüchen (Kap. XXV—XXIX)? Dagegen läfst sich nicht anführen, dafs Kap. I, 1—XXIV, 22 nicht Salomonisch sind; denn wenn dies auch zugegeben wird, so kann doch der griechische Übersetzer alles für Salomos Werk gehalten haben; aus seiner Übersetzung von Kap. XXII, 17—21 geht wenigstens das Gegenteil nicht hervor. Wohl aber gilt gegen Ewalds Hypothese ein anderes Bedenken; es zeigt sich nicht, dafs der Übersetzer in Kap. XXIV, 23—34; XXX; XXXI, 1—9 das Werk anderer Dichter gesehen hat; nach seiner Übersetzung zu urteilen, hat er auch dies alles dem Salomo zugeschrieben. Denn die Überschrift Kap. XXIV, 23 *a* lautet bei ihm: *ταῦτα δὲ λέγω ὑμῖν τοῖς σόφοις*; auch im Kap. XXX, 1 hat er keinen Eigennamen gefunden; אָגוּר, wofür er גּוּר oder תָּגוּר gelesen hat, giebt er durch *φοβήθητι* wieder; בִּן־יָקֶה verändert in בְּנִי קַח durch *υἱὲ* — *δεξάμενος* u. s. w., während wir endlich von *Lemuel* (Kap. XXXI, 1) keine Spur entdecken in den Worten: *οἱ ἐμοὶ λόγοι εἴρηνται ὑπὸ θεοῦ βασιλέως, χρηματισμός κτἑ.* — Indessen ist mir keine befriedigendere Erklärung des besprochenen Umstandes zu Gesicht gekommen: entweder der Zufall ist hier im Spiel gewesen, oder der Übersetzer — wenn nicht der Schreiber der Handschrift, welche er benutzte — hat sich durch Beweggründe, von denen wir uns jetzt keine Rechenschaft mehr geben können, leiten lassen.

[8]) Hitzigs Ideen (S. XVIII f. und in den Einleitungen zu der Erklärung der verschiedenen Teile) unterscheiden sich vor allem in nachfolgenden Punkten von der gewöhnlichen Ansicht: 1) die Sammlung „der Männer des Hiskia" umfafst nur drei Kapitel, Kap. XXV—XXVII. Die beiden folgenden, welche nun mit zu dieser Sammlung zu gehören scheinen, waren anfänglich davon geschieden. Kap. XXVIII, 17—XXIX, 27 ist die Fortsetzung von Kap. XXII, 1—16 und bildet damit zusammen ursprünglich eine Sammlung von 55 Versen. Kap. XXVIII, 1—16 ist geschrieben von dem Autor von Kap. XXII, 17—XXIV, 34. 2) Die Erklärung dieser scheinbaren Verwirrung, welche nach dieser Anschauung in unserm gegenwärtigen Sprüchebuch herrscht, ist in folgender Hypothese enthalten: ein Weiser, der nach dem Exil lebte, bekam die Hiskianische Sammlung, Kap. XXV—XXVII, in die Hände und fühlte sich dadurch angeregt, die Schrift zusammenzustellen, welche wir jetzt in Kap. XXII, 17—XXIV, 34 besitzen, und welche gerade so viele Verse (82) enthält, wie die Sammlung des Hiskia. Diese Schrift wurde nun von diesem Weisen mit Kap. XXV—XXVII in das Sprüchebuch aufgenommen. Er setzte sie indessen nicht — wie man hätte erwarten sollen — an den Schlufs des Buches, d. h. hinter Kap. XXVIII, 17—XXIX — welche Stelle damals noch unmittelbar auf Kap. XXII, 16 folgte — sondern vor Kap. XXVIII, 17. Doch er war sich bewufst, auf diese Art und Weise Kap. XXII, 1—16 und Kap. XXVIII, 17—XXIX, 27, welche zusammen gehörten und zusammen ein Bündel bildeten, auseinandergerissen zu haben, und um dies wieder gut zu machen, liefs er an Kap. XXVIII, 17 gerade so viele von ihm selbst gesammelte Sprüche (Kap. XXVIII, 1—16) voraufgehen, als er — nämlich in Kap. XXII, 1—16 — fortgelassen hatte. — Es scheint kaum nötig zu sein, diese zusammen-

gewürfelten Vermutungen noch besonders zu widerlegen. Weder für die Zusammenfügung von Kap. XXII, 1—16 und Kap. XXVIII, 17—XXIX, 27; noch für die Beschränkung des Umfanges der Sammlung des Hiskia auf Kap. XXV—XXVII; noch für die Voraussetzung, dafs Kap. XXVIII, 1—16 so viel jünger sei als das, was vorhergeht und nachfolgt, besteht der mindeste Grund; oder man müfste denn Hitzigs Ideen über die Zahl der in die Unterteile von Kap. X—XXIX aufgenommenen Sprüche für eine solide Grundlage halten. Siehe dagegen § 95 N. 6 und vgl. Hooykaas, S. 106 ff., 173 f.

Die Frage, ob das Sprüchebuch durch einen Sammler zusammengestellt worden, oder aber allmählich durch Hinzufügung einer oder mehrerer kleiner Sammlungen zu einem schon vorhandenen Buch seinen gegenwärtigen Umfang erhalten hat, läfst sich nicht mit völliger Sicherheit beantworten. Indessen ist die zweite Alternative viel wahrscheinlicher als die erste. Die Überschrift, Kap. I, 1—6, legt dafür kein unzweideutiges Zeugnis ab. Denn sie pafst sehr gut zu dem ganzen Buche, aber auch zu einer Sammlung von kleinerem Umfange, welche sich bis Kap. XXIV, 22 oder bis Kap. XXIV, 34, oder endlich bis Kap. XXIX, 27 erstreckte[4]. Allein um gehörig Rechenschaft geben zu können, sowohl von dem Platze, welchen die zwei Salomonischen Sammlungen (Kap. X—XXII, 16 und XXV—XXIX) in dem Buche einnehmen, als auch von der Verwandtschaft der beiden Überschriften Kap. XXIV, 23*a* und XXV, 1 müssen wir annehmen, dafs das ursprüngliche Buch, welches in Kap. I, 1—6 angekündigt wird, aus Kap. I, 7—XXIV, 22 bestand, und dafs dazu von ein und derselben Hand Kap. XXIV, 23—34 und XXV—XXIX hinzugefügt worden ist. Ob die Kap. XXX, XXXI zu derselben Zeit oder noch später aufgenommen sind, läfst sich nicht bestimmen[5]. Der erste Sammler hat sich, wie es scheint, darauf beschränkt, das, was er fand, zu sammeln und unter eine einzige Überschrift zu bringen. Mit Sicherheit kann er weder mit dem Verfasser von Kap. I, 7—IX, noch mit dem Sammler eines der beiden Stücke Kap. X—XXII, 16 und XXII. 17—XXIV, 22 identifiziert werden[6]. Der genaue Zeitpunkt seiner ersten Redaktion und des Abschlusses des ganzen Buches läfst sich der Art der Sache nach nicht nachweisen[7].

[4]) Die Frage, wie das Sprüchebuch zustande gekommen ist, hat viel von ihrer Wichtigkeit verloren, nachdem sich gezeigt hat, dafs die verschiedenen Teile in die nachexilische Zeit gehören, und sie braucht daher nicht mehr so ausführlich behandelt zu werden wie in der 1. holl. Ausgabe.

Die Überschrift kündigt — nach der wahrscheinlichsten Auffassung von Vs. 6 — sowohl „Worte und Rätsel von Weisen" wie Sprüche von Salomo an. Dem entspricht nun das Buch in seinem gegenwärtigen Umfang vollständig.

Man würde sogar behaupten können, dafs der Ausdruck „Rätsel“ sich beziehe auf Agurs Sinnsprüche in Kap. XXX. Indessen geht aus *Ps.* XLIX, 5; LXXVIII, 2; *Num.* XII, 8 hervor, dafs dieses Wort auch gebraucht wird, um verwickelte, nicht ohne weiteres verständliche Reden zu bezeichnen, so dafs es sich auch auf einige Sprüche in dem 2.—5. Teil unseres Buches beziehen kann. Daraus folgt, dafs auch Kap. I—XXIX, I—XXIV, 34 und I—XXIV, 22 alles enthalten, worauf Kap. I, 1—6 den Leser vorbereitet, und deshalb die Überschrift ursprünglich zu einer dieser kleinen Sammlungen gehört haben kann. Dagegen pafst sie nicht zu Kap. I—XXII, 16, denn die „Worte und Rätsel der Weisen“ folgen in dieser Sammlung nicht auf die dem Salomo zugeschriebenen Sprüche, noch auch zu Kap. I—IX, denn diese Kapitel enthalten keine losen mesjalîm und werden überdies nicht ausdrücklich von Salomo hergeleitet.

[5]) Wenn wir annehmen, dafs der Sammler, der Autor von Kap. I, 1—6, u. a. die zwei Salomonischen Sammlungen vor sich hatte, so begreifen wir nicht, warum er diese durch Kap. XXII, 17—XXIV voneinander trennte, anstatt sie unmittelbar aufeinander folgen zu lassen. Er brauchte sie nicht mit einander zu verschmelzen, ja er mufste sich davor hüten, weil die zwei Sammlungen nicht gleichartig waren. Aber Kap. XXV, 1 („auch dies sind Sprüche von Salomo u. s. w.“) weist so deutlich zurück auf Kap. X, 1 („die Sprüche von Salomo“), dafs wir es nirgends anders erwarten als gleich hinter der Sammlung, wozu letztgenannte Überschrift gehört. Infolgedessen müssen wir annehmen, dafs der Autor von Kap. I, 1—6 die Kapitel XXV—XXIX nicht aufgenommen hat. Von den vier in N. 4 besprochenen Möglichkeiten bleiben also nur die letzten zwei übrig: er endigte entweder bei Kap. XXIV, 22 oder bei Kap. XXIV, 34. Allein die Wahrscheinlichkeit, dafs Kap. XXIV, 23*a* und XXV, 1 von einer Hand sind, ist grofs genug, um uns für die Wahl der ersten Alternative zu bestimmen und die Hinzufügung von Kap. XXIV, 23—34 und XXV—XXIX demselben Redaktor zuzuschreiben. Dafs bezüglich der gleichzeitigen oder späteren Aufnahme von Kap. XXX f. nichts bestimmt wird, bedarf keiner Rechtfertigung.

[6]) Für die Identifizierung des Autors von Kap. I, 1—6 mit dem von Kap. I, 7—IX, wie sie u. a. von Ewald und Delitzsch empfohlen wird, läfst sich in der That viel sagen. In gewissem Sinne spricht dafür schon die Ungewifsheit, in der wir uns in betreff Vs. 7 befinden, der nach einigen den Schlufs der Überschrift, nach anderen das Thema der darauf folgenden Mahnungen bildet. In dieselbe Richtung weist uns der Sprachgebrauch: in Vs. 1—6 wird fast kein Wort gebraucht, welches wir nicht auch in Kap. I, 7—IX antreffen; die Übereinstimmung in dem Gebrauch der gewöhnlichen Ausdrücke wie Weisheit, Einsicht, Zucht, Recht mag geringe Beweiskraft haben, ערמה im günstigen Sinne und מזמה in der Einzahl sind beachtenswert. Indessen bleibt die Möglichkeit bestehen, dafs der Autor von Kap. I, 1—6, welcher Kap. I, 7—IX kannte, sich den Sprachgebrauch dieses Teiles zu eigen gemacht hat und ihm unwillkürlich gefolgt ist. Und dafür kann man anführen, dafs die Person, welche in Vs. 1 „die Sprüche Salomos“ ankündigt, doch wohl nicht selbst ein so ausführliches Stück wie Kap. I, 7—IX geschrieben hat und vor diese Sprüche gesetzt haben würde; es ist wenigstens ebenso annehmbar, dafs er es fand und aufnahm. Weil nun der Autor von Kap. I, 7—IX die Sammlung Kap. X—XXII, 16 kannte, so kann diese nicht durch den Autor von Kap. I, 1—6 gesammelt sein, wofür denn,

soweit ich sehe, auf keinen einzigen Beweisgrund hingewiesen werden könnte. Aber auch von dem Sammler von Kap. XXII, 17—XXIV, 22 mufs der Verfasser von Kap. I, 1—6 unterschieden werden. In der Einleitung zu diesem Teil, Kap. XXII, 17—21, kommt nichts vor, was uns an ihn denken liefse, vieles dagegen, was uns auf einen anderen Autor hinweist. Man achte auf den Gebrauch von נעים, שמר בבטן und הכון על שפת־פי (Vs. 18), von צה־אתה (Vs. 19), von מעצות (Vs. 20), aber aufserdem auf den gänzlich abweichenden Ton: hier wendet sich der Sprecher an einen einzelnen Schüler und prägt ihm nachdrücklich seine Ermahnungen ins Herz; in Kap. I, 1—6 wird von denen, die aus den Sprüchen und Regeln Nutzen ziehen sollen, in der dritten Person gesprochen. Das Urteil von Delitzsch (*Comm.* S. 5), „dafs die Einleitung (nämlich Kap. XXII, 17—21) an die Haltung des Gesamttitels erinnert", findet in den einzelnen Worten, welche sie mit einander gemein haben (דברי חכמים und אמרים), eine sehr schwache Stütze und wird durch obenstehendes völlig widerlegt.

[7]) Vgl. §. 97. In den einzelnen Teilen des Buches fanden wir keine Spuren der griechischen Periode. Doch dies hindert natürlich nicht, dafs die Sammlung in die Grenzen dieser Periode fallen kann. Dafür darf man sich vielleicht berufen auf *Sirach* XLVII, 12—22, wo Salomos Weisheit nach 1 *Kön.* III ff. und nicht auf Grund des Sprüchebuches geschildert und gerühmt wird.

Vierzehntes Hauptstück.

Das Buch Job.

Litteratur. Über die gnomische Litteratur überhaupt vgl. S. 57. Commentare zu dem Buche *Job* oder Übersetzungen desselben lieferten u. a. A. Schultens, *Liber Jobi cum nov. vers. et comment. perpet.* 2 tomi (L. B. 1737); H. A. Schultens, *Het boek Job uit het Hebr. vert. mit aanm.*, uitg. door H. Mutinghe (Amst. 1794; Deutsche Ausgabe von J. P. Berg und K. F. Weidenbach (Leipz. 1797); H. Stuhlmann, *Hiob. Ein religiöses Gedicht. Aus dem Hebr. neu übers., geprüft u. erläutert* (Hamb. 1804); F. W. C. Umbreit, *Das Buch Hiob. Übers. u. Auslegung*, II. Aufl. (Heidelb. 1832); F. B. Koester, *Das Buch Hiob und der Pred. Sal. nach ihrer stroph. Anordn. übers.* (Schlesw. 1831); H. Arnheim, *Das Buch Job übers. u. vollst. commentiert* (1836); L. Hirzel, *Hiob erklärt* (2. Lief. des Kurzgef. ex. Handb. z. A. T., Leipz. 1839; 2. Aufl., durchgesehen von J. Olshausen, 1852); J. G. Vaihinger, *Das Buch Hiob, dem Rhythmus der Urschr. gemäfs metr. übers. u. erkl.* (Stuttg. 1842 [1856]); J. G. Stickel, *Das Buch Hiob, rhythm. gegliedert u. übers.* (Leipz. 1842); H. F. T. Fockens, *Pulchra Jobeïdis loca* (Amst. 1844); A. Heiligstedt, *Comment. gramm., hist., crit. in Jobum* (Lips. 1847; Vol. IV Pars I von Maurers *Comment. in V. T.*); B. Welte, *Das Buch Job, übers. u. erkl.* (1849); H. A. Hahn, *Comment. über das Buch Hiob* (Berl. 1850); E. J. Magnus, *Philol. hist. Comment. zum Buch Hiob.* 1. Buch (Halle 1851); K. Schlottmann, *Das Buch Hiob, verdeutscht u. erläutert* (Berl. 1851).

E. Renan, *Le livre de Job traduit de l'hébreu* (Paris 1859; 3[e] éd. 1875); F. Delitzsch, *Das Buch Job* (*Bibl. Comment. über das A. T.* von Keil u. Delitzsch, IV. Teil, 2. Band, Leipz. 1864; 2. Ausg. 1876); J. C. Matthes, *Het boek Job vert. en verkl. volgens* Ewald, Hirzel, Renan, Schlottmann u. s. w. (Utrecht 1864); A. Dillmann, *Hiob* (neue Bearbeitung des oben genannten Commentars von Hirzel-Olshausen, Leipzig 1869); E. W. Hengstenberg, *Das Buch Hiob, erläutert* (Teil I, Berlin 1870; Teil II, Leipz. 1875); A. Merx, *Das Gedicht von Hiob. Hebr. Text, krit. bearb. u. übers., nebst sachl. u. krit. Einl.* (Jena, 1871); F. Hitzig, *Das Buch Hiob, übers. u. ausgel.* (Leipz. u. Heid. 1874); J. C. Matthes, *Het boek Job vert. en verkl.* Tweede, veel vermeerde druk. Afl. 1—3 (Gron. 1876—1877); G. L. Studer, *Das Buch Hiob, für Geistliche u. gebildete Laien übers. u. krit. erl.* (Bremen 1881); G. H. Bateson Wright, *The b. of Job* (Camb. 1884); E. Reuss, *Hiob* (übers., mit Einl. und einzelnen Anm.; Braunschw. 1888); W. Volck, *Das Buch Hiob u. der Prediger Salomo, ausgelegt* (in der 7. Lief. des Kurzgef. Comm. zu den h. Schr. A. u. N. T. von Strack und Zöckler, S. 1—102, 103—151; Nördl. 1889).

Die mehr als zahlreichen Abhandlungen über Charakter, Tendenz und Unverdorbenheit der Jobeïde können hier nicht aufgezählt werden. Unter Hinweis auf die zu § 99—102 gemachten Anmerkungen erwähne ich aufser den Artikeln im *Bijb. Woordenboek* u. s. w. (von Veth), *Prot. Real-Encykl.* [1] und [2] (von Delitzsch) und Schenkels *Bibel-Lex.* (von Merx) die folgenden Abhandlungen: Bernstein, *Über das Alter, den Inhalt, den Zweck u. die gegenw. Gestalt des B. Hiob* (Keil u. Tzschirners Anal. I, 3 S. 1—137 [1813]); A. Knobel, *De carm. Jobi argum, fine ac dispos.* (1835); W. Gleiss, *Beitr. z. Kritik des B. Hiob* (Hamb. 1845); E. W. Hengstenberg, *Über das B. Hiob. Ein Vortrag* (Berlin 1856); L. C. F. W. Seinecke, *Der Grundgedanke des B. Hiob* (Clausthal 1863; vgl. *Th.T.* V, 1—56 [Hoekstra]; VII, 492—542 [Kuenen]); E. Reuss, *Das Buch Hiob. Vortrag* (Strafsb. 1869); G. Studer, *Über die Integrität des B. Hiob* (JfgTh. I, 1875, S. 688—723; III, 1877, S. 540—560); C. Budde, *Beiträge zur Krit. d. B. Hiob* (Bonn 1876; vgl. Smend in *ThSt. u. Kr.* 1878. S. 153—173 und Budde, *Die Kapitel 27 u. 28 d. B. Hiob* in *ZatW.* II, S. 193—274); F. Giesebrecht, *Der Wendepunkt d. B. Hiob* (Berlin 1879); J. Grill, *Zur Kritik der Komposition des B. Hiob* (Tüb. 1890). Ferner erschien A. Walls, *The oldest drama in the world: the book of Job, arranged in dramatic form; with a prefatory note by N. A. Butz* (New-York 1891); R. A. Watson, *The book of Job* (London 1892); J. Meinhold, *Das Problem des Buches Hiob* in *Neue Jahrb. f. deutsche Theologie* von 1892, I, S. 63 ff.

§ 99. Übersicht über den Inhalt des Buches Job.

Das Buch Job besteht aus folgenden Teilen:

A. Einleitung oder Prolog, in welchem Jobs Frömmigkeit und Glück, Satans Auftreten gegen ihn in dem Himmelsrat, Jobs Prüfungen und ergebene Stimmung und endlich die Ankunft seiner drei Freunde

(Eliphas, der Themanit, Bildad, der Sjuchit, und Zophar, der Naamathit) beschrieben werden (Kap. I, II)[1]).

B. Gespräche zwischen Job und seinen drei Freunden (Kap. III —XXVI). Der Gang dieser Gespräche ist dergestalt, dafs zuerst Job den Tag seiner Geburt verflucht (Kap. III), worauf die drei Freunde nacheinander das Wort nehmen und jedesmal von Job eine Antwort erhalten. Dies geschieht dreimal (Kap. IV—XIV; XV—XXI; XXII—XXVI), allein in dem dritten Gespräch bewahrt Zophar Stillschweigen, so dafs das Gespräch durch die Antwort, welche Job dem Bildad erteilt, geschlossen wird. Im Laufe dieser Unterhaltung sprechen die Freunde ihre Überzeugung aus, dafs die Schicksalsschläge, welche den Menschen treffen, als Strafen für das von ihm gethane Böse angesehen werden müssen. Dem gegenüber bezeugt Job seine Unschuld und beklagt sich bitter über das Unrecht, welches ihm durch diese Auffassung der Bedeutung des menschlichen Leidens angethan wird. Durch dieses Widersprechen veranlafst, wenden die Freunde endlich ihre allgemeine Behauptung auf Job an und beschuldigen ihn geheimer Sünden, was ihn veranlafst, nicht nur sich aufs neue zu verteidigen, sondern auch die Unwahrheit der Überzeugung, von der seine Freunde ausgehen, ins Licht zu stellen[2]).

C. Job, jetzt nicht mehr durch seine Freunde beunruhigt, nimmt zweimal das Wort: zuerst (Kap. XXVII, XXVIII), um vor allem den Hochmut seiner Freunde durch den Nachweis der Unerreichbarkeit der Weisheit zu beschämen; dann (Kap. XXIX—XXXI), um sein gegenwärtiges Elend mit dem früheren Glück zu vergleichen und nochmals feierlich von seiner Unschuld Zeugnis abzulegen[3]).

D. Hierauf tritt ein neuer Kämpe auf den Plan, Elihu, der Busit. Was ihn bisher hat schweigen lassen, und warum er jetzt das Wort ergreift, wird zuerst durch den Autor (Kap. XXXII, 1—5), dann von ihm selbst auseinandergesetzt. Er kann sich weder mit den Gründen Jobs, noch mit der Widerlegung derselben seitens der drei Freunde vereinigen. Er wendet sich deshalb an Job, tadelt ihn wegen seiner vermessenen Sprache und entwickelt seine eigene Anschauung bezüglich des Leidens der Gerechten und der Stimmung, welche ihn Gott gegenüber erfüllt. Von der ihm gegebenen Gelegenheit, zu antworten, macht Job keinen Gebrauch, so dafs Elihu seine vier Reden nacheinander vortragen kann (Kap. XXXII, 6—XXXIII; XXXIV; XXXV; XXXVI und XXXVII)[4]).

E. Endlich erscheint Jahwe, um dem Streite ein Ende zu machen.

In zwei Ansprachen (Kap. XXXVIII, 2—XXXIX [XXXIX, 33]; Kap. XL, 7 [2]—XLI) beschreibt er seine Macht und Weisheit, welche sich in den Wundern der Schöpfung, besonders in der Tierwelt offenbart, und läſst Job also seine Niedrigkeit und die Vermessenheit seiner ungehörigen Worte fühlen. Schon nach der ersten, aber vor allem nach der zweiten Ansprache demütigt sich Job auf das tiefste (Kap. XL, 1—4 [XXXIX, 34—38]; XLII, 1—6)[5]).

F. In dem Epilog des Buches (Kap. XLII, 7—17) spricht Jahwe sein Endurteil über Job und seine Freunde aus und wird die Wiederherstellung von Jobs früherem Glück geschildert[6]).

[1]) Der Schauplatz des Buches *Job* ist nach Kap. I, 1 das Land Uz (עוץ), bewohnt von den Bné Kedem (Vs. 3). Die Überlieferung legt Jobs Wohnplatz in den westlichen Teil von Hauran, in die Gegend Ardh el-Bethenije, wo ein nach ihm benanntes Kloster liegt. Die Richtigkeit dieser Ortsbestimmung wird bestätigt durch Fries, *Das Land Uz* (*ThSt. u. Kr.* 1854 S. 299—305) und besonders durch Wetzstein (bei Delitzsch, *Hiob* [1] S. 537—539). Allein der Überlieferung, welche natürlich dem Buche *Job* ihr Entstehen zu verdanken hat, wird durch die *data* des A. T. widersprochen, welche uns nötigen, Uz südlicher und näher bei Edomitis zu suchen. Uz heiſst *Gen.* X, 23 (1 *Chr.* I, 17) ein Sohn Arams, *Gen.* XXII, 21 näher ein Sohn Nahors, während er *Gen.* XXXVI, 28 (1 *Chr.* I, 42) zu den Söhnen von Disjan ben Seïr gezählt wird. Dies weist auf die Lage des nach ihm genannten Landes zwischen Syrien und Edomitis hin. Aus *Klagel.* IV, 21, wo Edom als Bewohner des Landes Uz genannt wird, darf geschlossen werden, daſs es an sein Grundgebiet grenzte. Aus *Jer.* XXV, 20 („alle die Könige des Landes Uz“) läſst sich hinsichtlich der Lage nichts folgern, auch weil diese Worte in der LXX fehlen und wahrscheinlich eine Glosse sind (Teil II S. 209). — Mit Recht wird darum in einer Anmerkung am Schluſs der griechischen Übersetzung des Buches *Job* das Land *Αὐσῖτις*, wie Kap. I, 1 Uz heiſst, *ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας* gelegt. Damit stimmt auch der Bericht über die Herkunft von Jobs Freunden, Kap. II, 11, überein. Theman, das Vaterland von Eliphas, ist ein bekannter Distrikt von Edom, welcher u. a. *Jer.* XLIX, 7, 20; *Ob.* Vs. 9 vorkommt und dort wegen der Weisheit seiner Bewohner gerühmt wird; vgl. auch *Gen.* XXXVI, 11, 15, 42. Der zweite Freund, Bildad, heiſst השּׁוּחִי, d. h. der Abkömmling von — oder: der Bewohner des Landes — Sjuach, nach *Gen.* XXV, 1 (1 *Chr.* I, 32), einer der Söhne Abrahams aus Ketura, welche die Wüste östlich von Kanaan bewohnen. Der dritte, Zophar wird הנעמתי genannt, ein *patronymicum* oder *gentile* von unsicherer Erklärung. Im A. T. wird nur ein Naama erwähnt, eine Stadt in Judäa (Jos. XV, 41). Daran haben wir hier wohl nicht zu denken: ein Judäer paſst schlecht in das Bild, welches der Verfasser uns entwirft. Die Wahrscheinlichkeit spricht also für die Ableitung von einem anderen Naama, welches auſserhalb Kanaans, nicht weit von den Wohnstätten der übrigen Personen, gelegen haben wird: mehr als ein Landstrich oder eine Stadt kann diesen Namen („Lieblichkeit“) getragen haben. In LXX heiſst Zophar *ὁ Μιναῖος*, welcher Volksname 1 *Chr.* IV, 41; 2 *Chr.* XXVI, 7 dem hebräischen מעוני entspricht.

Vermutlich las der Übersetzer infolge von Verwechselung zweier Buchstaben המענתי und identifizierte dies mit dem bekannteren המעוני. Die abweichende Erklärung seiner Lesart bei Dozy, *De Israëlieten te Mekka* S. 76 N. 1, ist vernünftig, aber weit gesucht. — Aus Kap. I, 15, 17 kann in betreff der Heimat Jobs keine bestimmte Folgerung gezogen werden, aber die Erwähnung der Sabäer und der Chaldäer kollidiert mit der oben vorgetragenen Auffassung wenigstens nicht. Vgl. Dillmann S. 12 f.

Die meisten in dem Prolog mitgeteilten Einzelheiten kommen unten (§ 100 ff.) zur Sprache. Wir machen hier nur aufmerksam auf die Formeln „Gott Valet sagen“ und „Gott ins Angesicht Valet sagen“ ‚בֵּרֵךְ אֱלֹהִים‘ „ב״ א״ עַל־פָּנָיו“, welche Kap. I, 5, 11; II, 5, 9 von Satan und von Job und seiner Ehefrau gebraucht werden. Geiger (*Urschrift* u. s. w. S. 267 f.) und Merx (*Hiob* S. XLVIII ff.) meinen, dafs בּרך von den Sopherim geschrieben ist an Stelle von קלל, נאץ oder einem anderen verbum von „verfluchen“, welches mit Elohim als Objekt Anstofs erregte. Auf gleiche Weise ist ihres Erachtens der Text von 1 *Chr.* XXI, 10 und teilweise *Ps.* X, 3 geändert worden. Aber aus einer Zahl von Stellen erhellt, dafs man an der *juxtapositio* von „verfluchen“ doch nicht solchen Anstofs nahm, als sie meinen (*Num.* XIV, 11, 23; XV, 30; XVI, 30; *Deut.* XXXI, 30; *Jes.* I, 4; V, 24. Es giebt also keine Ausdrücke, die Lesart der ll. cc. zu verändern. Aber ebensowenig braucht man anzunehmen, dafs בּרך *per antiphrasin* anstatt eines Verbums mit gegenübergestellter Bedeutung gebraucht sei und darum mit „verwünschen“ übersetzt werden müsse: von solchem Gebrauch enthält das A. T. kein zweites Beispiel. Der Übergang von „segnen“ — was häufig mit „Abschied nehmen“ gepaart ging (*Gen.* XLVII, 10; 1 *Kön.* VIII, 66) — in „Valet sagen“, „verabschieden“, „aufkündigen“ ist sehr natürlich und wird durch die Analogie von χαίρειν, valere, grüfsen u. s. w. empfohlen. An Abfall von Jahwe, an Übergang zu dem Dienst anderer Götter (vgl. Kap. XXXI, 26—28) braucht man bei dem „Valet sagen“ nicht zu denken, vielmehr an praktischen Atheismus, dessen man sich im Verborgenen (vgl. Kap. I, 5 בִּלְבָבָם) oder in der Öffentlichkeit schuldig machen konnte (vgl. Kap. XXI, 14); 2) auf das siebentägige Schweigen von Jobs Freunden (Kap. II, 13); der Grund dafür wird angegeben in der 2. Hälfte des Verses: „denn sie sagen, dafs der Schmerz sehr grofs war“ — womit man Vs. 12 vergleichen kann. Wahrscheinlich war es nicht nur Entsetzen über das Leiden Jobs, noch auch nur ein Gefühl der Ohnmacht, ihn zu trösten, weshalb sie so verstummten: die Tendenz des Verfassers ist, dafs sie bereits damals in Jobs übergrofsem Schmerze die strafende Hand Gottes wahrnahmen und deshalb nicht wufsten, was sie zu ihm reden sollten. Daraus erklärt sich, dafs Job gerade nach ihrem Stillschweigen in die bittersten Klagen ausbricht (Kap. III) und so den Streit mit den Freunden heraufbeschwört.

[2]) Ohne uns in den Streit der Ausleger bezüglich des Sinnes einzelner Worte Jobs und seiner Freunde oder auch ihrer Reden im ganzen einzulassen, versuchen wir die oben gegebene Skizze zu erweitern, wobei wir zugleich auf die merkwürdigsten Stellen unsere Aufmerksamkeit richten. Der Streit wird, wie wir sahen, eröffnet durch Job, welcher (Kap. III) in starken Ausdrücken seinen Geburtstag verflucht und den Wunsch ausspricht, dafs er niemals das Lebenslicht geschaut haben oder sonst längst gestorben sein möchte: wozu

wird das Leben denen geschenkt oder verlängert, die so elend sind, wie er sich fühlt? Die Freunde können diese Verwünschungen nicht stillschweigend mit anhören, und so beginnt das

Erste Gespräch (Kap. IV—XIV). Zuerst nimmt Eliphas das Wort: nach einer kurzen Einleitung, in der er sich gewissermaſsen Gehör erbittet, spricht er einige allgemeine Behauptungen aus, so z. B.: die Gerechten kommen nicht um (Kap. IV, 7); die Gottlosen empfangen Lohn nach ihren Werken (Vs. 8—11); niemand ist rein in Gottes Augen (Vs. 12—21). Diese letzte Behauptung hat in Eliphas Augen offenbar die gröſste Bedeutung und wird darum als eine göttliche, im Traume erhaltene Offenbarung vorgetragen. Er richtet nun seine Rede an Job selbst, ermahnt ihn, sich an Gott zu wenden (Kap. V, 1) und weist noch einmal hin auf das Unglück der Bösen (Vs. 3—7), auf Gottes Macht, zu strafen und wohlzuthun, und auf das Heil des Menschen, der bei Gott Zuflucht sucht (Vs. 8—26). Endlich ermahnt er Job, diese Betrachtungen zu beherzigen (Vs. 27). In seiner Antwort beklagt dieser sich, daſs man die Schwere seines Leidens gar nicht berücksichtige (Kap. VI, 1—7), und bezeugt er, daſs für ihn nichts anderes übrig bleibe als die Hoffnung auf den Tod (Vs. 8—13). Darnach beschreibt er seine Enttäuschung beim Anhören der Worte seines Freundes, der, anstatt seine Unschuld anzuerkennen, ihm Wahrheiten verkündigt hätte, deren er nicht bedurft habe (Vs. 14—30). Aufs neue bricht er in Klagen über sein Unglück aus (Kap. VII, 1 ff.) und wendet sich dann an Gott selbst, um ihn zur Verantwortung zu ziehen wegen der Verfolgung eines Unschuldigen: viel lieber will er sterben, als das Leiden noch verlängert sehen (Vs. 11—21). — Job erhält Antwort von Bildad, der entrüstet ist über diese beleidigenden Worte: Gott ist immer gerecht in all seinem Thun (Kap. VIII, 1—7)? Schon die früheren Geschlechter wuſsten, daſs er die Bösen straft und ins Unglück stürzt (Vs. 8—19), während er sich des Schicksals der Unschuldigen annimmt und ihnen Glück sendet (Vs. 20—22). — Dies alles — so lautet die Antwort des Job — ist mir nicht neu: Gott ist allmächtig und groſs, davon zeugt die ganze Natur (Kap. IX, 1—10). — Doch das muſs ich auch zu meinem bitteren Schmerz empfinden: wie kann ich mich mit ihm messen und Verantwortung von seinem Thun fordern (Vs. 11—20)? Schuldige und Unschuldige vertilgt er (Vs. 21—24). Was vermag ich schwacher Mensch ihm gegenüber (Vs. 25—35)? Dennoch will der Leidende mit seinen Klagen und Beschuldigungen nicht innehalten: wiederum wendet er sich an Gott selbst und beklagt sich über das Leiden, das dieser ihm sendet (Kap. X, 1 ff.). Das Ende seiner Klagen ist auch diesmal der Wunsch, daſs Gott ihm lieber das Leben genommen haben möge oder ihm jetzt vor seinem Tode einen Augenblick zum Aufatmen schenken möge (Kap. X, 18—22). — Nun ist Zophar an der Reihe: er verweist Job seine Vermessenheit gegen Gott (Kap. XI, 2—6), beschreibt Gottes Allmacht und Weisheit (Vs. 7—12) und verheiſst Jobs Wiederherstellung, wenn er sich vor Gott demütigen wolle (Vs. 13—20). — Die Antwort Jobs enthält zunächst eine Verspottung der Freunde, deren Weisheit nicht bedeutend ist (Kap. XII, 2 f.), dann eine Klage über ihre Behandlung des Leidenden (Vs. 4—6); darauf giebt Job selbst eine Beschreibung der Macht Gottes, wie sie sich in dem Wechsel des menschlichen Schicksals offenbart, und liefert damit den Beweis, daſs er von seinen Freunden nicht zu lernen braucht

(Vs. 7—XIII, 2). Wie können diese es wagen, als Anwälte Gottes aufzutreten und ihn durch ein parteiisches Urteil zu beleidigen (Vs. 3—12)? Job ermahnt sie, auf ihn zu hören, wenn er an Gott sich wendet (Vs. 13—19), und bricht nun aufs neue in die gewöhnlichen Klagen und Fragen aus (Vs. 20—28), welche bald in eine allgemeine Betrachtung des Schicksals des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott übergehen (XIV, 1—12), unmittelbar wieder auf Job selbst angewandt (Vs. 13—22).

Zweites Gespräch. Eliphas nimmt das Wort und tadelt Job mit mehr Nachdruck als vorher wegen seiner anmafsenden Sprache, aber vor allem wegen seines Widerstandes gegen Gott, dem gegenüber er lieber seine Ohnmacht und Sündhaftigkeit erkennen sollte (Kap. XV, 2—16). Sich berufend auf die Lehre früherer Weisen (Vs. 17—19), schildert er das unglückselige Schicksal, welches diejenigen erwartet, die gegen Gott sich auflehnen (Vs. 20—35). — Aufs neue erklärt Job, dafs er alles ebenso gut weifs wie die, welche es mit soviel Aufhebens verkündigen (Kap. XVI, 2—5). Aber alsbald kehrt er zu seinen Klagen zurück und vergleicht die Schwere des gegenwärtigen Leidens mit seinem früheren Zustande (Vs. 6—17). Von seinen Freunden verkannt, beginnt er nun zu hoffen, dafs Gott ihn wenigstens anhören wird (Vs. 18 ff.), allein der Wunsch darnach schlägt in erneute Klagen um (Kap. XVII, 1—9), welche von völliger Verzweifelung an einer Verbesserung seines Zustandes zeugen und mit dem Verlangen nach dem Tode endigen (Vs. 10—16). — Auch Bildads Rede beginnt mit einem dem Job erteilten Verweise wegen seiner vermessenen Sprache (Kap. XVIII, 2—4), geht aber alsbald in eine ausführliche Beschreibung des Schicksals über, welches endlich das Teil der Gottlosen wird (Vs. 5—21). — Die Antwort Jobs beginnt mit einer bitteren Klage über die unbegründeten Beschuldigungen der Freunde (Kap. XIX, 2—5), darauf folgt aber eine neue Schilderung des Leids, das Gott ihm anthut (Vs. 6—20), welches ihm eine Bitte um Mitleid von seinen Freunden entlockt (Vs. 21 f.). Mitten in diesen bitteren Klagen spricht er — in dem berühmten Abschnitt Kap. XIX, 23—27 — das Vertrauen aus, dafs er Gott anschauen und durch ihn gerechtfertigt werden wird: das wird die Beschämung der Freunde sein (Vs. 28 f.) — Durch den Mund Zophars antworten diese, nach einer Bezeugung ihres Entsetzens über Jobs dreiste Sprache (Kap. XX, 2 f.) mit einer erneuten Beschreibung des Unglücks der Bösen: in starken Ausdrücken wird es durch den Sprecher als furchtbar und unvermeidlich geschildert (Vs. 4—29). – Nach einer Einleitung (Kap. XXI, 2—6) erklärt Job, dieser Vorstellung von dem Schicksal der Bösen nicht zustimmen zu können: im Gegenteil, oft sind sie bis zum Ende glücklich und fällt zwischen ihrem Ergehen und dem der Gerechten keinerlei Unterschied auf; auch hierfür zeugt die Erfahrung vieler (Vs. 7—34).

Drittes Gespräch. Eliphas beschränkt sich jetzt nicht länger auf das Aussprechen allgemeiner Wahrheiten: Gott ist gerecht, darum mufs Job gesündigt haben (Kap. XXII, 2—5) und sogar bestimmte Übertretungen, die hier aufgezählt werden, begangen haben (Vs. 6—11). Sollte er sich denn nicht warnen lassen durch das Geschick derer, die von Gott abgewichen sind, und durch Demütigung und Reue sich eine neue, herrliche Zukunft zu bereiten trachten (Vs. 12—30)? — In Jobs Antwort handelt die erste Hälfte (Kap. XXIII) von seinem Verhältnis zu Gott: möchte es ihm vergönnt werden, vor Gott zu

erscheinen und sich vor ihm zu verantworten! Denn er ist unschuldig, aber was hilft ihm das, da Gott seinen Untergang beschlossen hat? Die zweite Hälfte enthält eine Schilderung der Verdorbenheit der Gottlosen, welche von Gott duldend angesehen wird: ihr Lebensgeschick, ja selbst ihr Tod unterscheidet sich in keiner Hinsicht von dem der Gerechten (Kap. XXIV). Der Text dieses Kapitels ist stark korrupt, hie und da sogar völlig unverständlich. Vgl. unten § 101 N. 11. — Bildad, der letzte der Freunde, der das Wort ergreift, läfst sich auf eine Widerlegung dieser Worte nicht ein, rühmt aber Gottes fleckenlose Reinheit und Erhabenheit, die dem Menschen jeden Gedanken an ein Widersprechen nehmen müfste (Kap. XXV). — In seiner Antwort erinnert Job daran, dafs dies alles ihm bekannt ist (Kap. XXVI, 2—4), und zum Beweise dafür schildert er selbst Gottes Majestät und Macht, wie diese sich in der Natur offenbaren (Vs. 5—14). So wenigstens mufs dieses Kapitel aufgefafst werden, wenn es in Übereinstimmung mit Vs. 1 als Rede Jobs betrachtet wird. Dagegen werden indessen Bedenken geäufsert, auf die wir § 101 N. 12 zurückkommen.

*) Auch auf Kap. XXVII f., ihre Tendenz und Stellung, die sie in dem Gedicht einnehmen, kommen wir unten zurück (§ 101 N. 13). Warum sie nicht zu dem 2. Teil gefügt, sondern mit Kap. XXIX—XXXI zu einem 3. Teil verbunden sind, geht aus dem Anfang von Kap. XXVII wie von Kap. XXIX hervor: „und Job fuhr fort sein Spruchgedicht (משׁל) zu verkündigen" — eine Formel, die in dem Verlauf der Gespräche nicht gebraucht war und für die relative Selbständigkeit der also angekündigten längeren Reden spricht. Ihr Inhalt ist folgender:

a. Kap. XXVII, XXVIII. Feierlich erklärt Job, dafs er den Glauben an seine Unschuld nicht aufgeben könne, und dafs das Schicksal der Gottlosen ihn treffen möge, die sich gegen ihn auflehnen (XXVII, 2—7). Darnach setzt er zur Warnung für seine Freunde auseinander, welcher Art das Geschick ist: die gerechte Vergeltung trifft sie endlich, auch wenn sie geraume Zeit glücklich gewesen sein mögen (Vs. 8—23). Diese Schilderung wird plötzlich abgebrochen und geht in eine Betrachtung der Weisheit über: während der Mensch in die Tiefen der Erde hineindringt, um daraus Metalle hervorzuholen (Kap. XXVIII, 1—11), ist die Weisheit so unvergleichlich grofs an Wert (Vs. 15—18), für ihn gar nicht zu erreichen: Gott allein besitzt und kennt sie; für den Menschen bleibt nichts anderes übrig, als ihn zu fürchten (Vs. 21—28).

b. Kap. XXIX—XXXI. Diese zweite Rede besteht aus drei deutlich abgegrenzten Teilen. In dem 1. (Kap. XXIX) schildert Job das Glück, das er früher genofs, die Ehrerbietung, welche man ihm um seiner Weisheit und Gerechtigkeit willen zollte. Jetzt dagegen — so fährt er im 2. Teile (Kap. XXX) fort — ist er der Gegenstand der Schmach und des Spottes: sogar diejenigen, die früher nicht wagten, zu ihm aufzublicken, halten sich für berechtigt, ihn zu beleidigen; furchtbar und unaufhörlich ist sein Leiden. Aber — so fährt der Sprecher im 3. Teile (Kap. XXXI) fort — dennoch bin ich mir keinerlei Sünde oder Übertretung bewufst: weder Hurerei, noch Abgötterei, noch Ungerechtigkeit habe ich getrieben; vielmehr habe ich mich stets der Armen und Unglücklichen angenommen und ihnen Liebe erwiesen. Die Aufzählung der Übelthaten, von denen der

Leidende sein Gewissen frei weiſs, wird mit dem Wunsche beschlossen, daſs er vor Gott erscheinen dürfe, um von ihm in seiner Rechtschaffenheit erkannt zu werden (Vs. 35—37); darauf folgt aber eine erneute Bezeugung seiner Unschuld, besonders betreffs der Knechtung seiner Untergebenen (Vs. 38—40*a*). Am Schluſs dieses Kapitels eine Unterschrift (Vs. 40*b*): „Die Worte Jobs haben ein Ende.“ Über die Verbindung, in der sie zu Kap. XL, 3—5 (XXXIX, 36—38), XLII, 1—6 steht, sowie über ihren vermutlichen Ursprung, siehe unten.

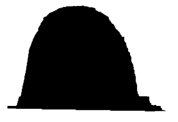
4) Elihu heiſst (Kap. XXXII, 2) „der Sohn des *Baracheel*, der Busit, von dem Geschlechte *Rams*“. Buz ist *Gen.* XXII, 21 (ebenso wie Uz, siehe N. 1) der Sohn des *Nahor*, des Bruders des *Abraham*; dagegen *Jer.* XXV, 23 der Name eines arabischen Volksstammes. Vielleicht müssen diese beiden Angaben derart verschmolzen werden, daſs wir die Busiten für einen Stamm halten, der in der arabischen Wüste und zwar in der Richtung nach Syrien ansässig war — was mit der Heimat Hiobs und dem Vaterland seiner Freunde, wie diese in Kap. I, II angegeben werden, sehr wohl übereinstimmen würde. Von dem „Geschlecht Rams“ wissen wir nichts: vielleicht war es ein Teil des Stammes der Busiten. Nach der Einleitung des Autors (Kap. XXXII, 1—5) beginnt Elihu selbst zu sprechen und zwar folgendermaſsen:

a. Kap. XXXII, 6—XXXIII. Ein groſser Teil dieser ersten Rede ist Eingangsrede von Elihu selbst. Er erklärt dem Job, warum er sich gedrungen fühlt, das Wort zu ergreifen (Kap. XXXII, 6—10), giebt an, was er an den drei Freunden (Vs. 11—14) und an Job selbst (Vs. 15—22) tadeln zu müssen meint, ermahnt den letzteren, auf ihn zu hören und fordert ihn auf, ihm unverzagt zu antworten (Kap. XXXIII, 1—7). Nun beginnt die Widerlegung von Jobs Reden: dieser hatte gewagt, sich unschuldig zu nennen (Vs. 8—11), und dadurch sich an Gott vergriffen (Vs. 12 f.). Gott offenbart sich dem Menschen im Traum oder durch Leiden, um ihn zum Bewuſstsein seiner Schuld zu bringen (Vs. 14—22); wenn er sich dann demütigt, erweist Gott ihm Barmherzigkeit (Vs. 23—31). Job möge das bedenken und antworten, wenn er könne, oder sonst auf das achten, was folgen wird (Vs. 23 f.)!

b. Kap. XXXIV. Nach einer neuen Vorrede (Vs. 1—4) bekämpft Elihu die Behauptung Jobs, daſs Gott in der Regierung der Welt ungerecht sei (Vs. 5—9). Er beruft sich dem gegenüber auf die Art der Sache: wie sollte Gott anders als nach Recht und Gerechtigkeit die Welt regieren können (Vs. 10—17)? Aber auch auf die Thatsachen verweist er, aus denen hervorgeht, daſs die Gerichte Gottes sogar die Groſsen und Fürsten nicht verschonen (Vs. 18—32). Wenn Job dem nicht zustimmt, so erwartet ihn zweifellos neues Elend, bis daſs er sein Unrecht erkennt (Vs. 33—37).

c. Kap. XXXV. Hat Job behauptet, daſs der Mensch von seiner Gerechtigkeit keinen Vorteil habe (Vs. 2 f.), so lehrt Elihu, daſs Gott zu erhaben ist, um durch die bösen oder die guten Thaten der Menschen benachteiligt oder begünstigt zu werden: ihre Folgen kommen auf Rechnung des Menschen selbst (Vs. 4—8). Scheinbare Abweichungen von dieser Regel bestätigen diese vielmehr (Vs. 9—13). Wie verkehrt handelt Job dann, wenn er mit vielen Worten Gott selbst beschuldigt (Vs. 14—16)!

d. Kap. XXXVI, XXXVII. Nach einer kurzen Einleitung (Kap. XXXVI, 1—4) wird hier ein neues Plaidoyer für Gottes Gerechtigkeit geboten: sie offen-



bart sich auch in dem Geschick der Frommen, welche zu ihrem eigenen Besten, wenn sie gefehlt haben, von ihm gezüchtigt werden und darnach gröfseres Heil empfangen (Vs. 5—11), während die verhärteten Sünder zu Grunde gehen (Vs. 12—14). Dies wird auf Job angewandt, der sich vor allem hüte vor vermessenen Klagen über Gott (Vs. 15—21)! Wie kann ein Mensch es wagen, ihn anzuklagen (Vs. 22, 23)! Vielmehr soll Job einstimmen in das Lob von Gottes Majestät, die sich ringsum in der Natur so deutlich offenbart (Vs. 24—XXXVII, 13)! Was weifs er zur Erklärung dieser Wunder beizubringen (Vs. 14—18)? Dafs darum nur jeder verstumme vor diesem mächtigen Gott und in dem Gefühl eigener Niedrigkeit demütig vor ihm sich beuge (Vs. 19—24)!

[5]) Die beiden Reden Jahwes sollen hier noch etwas näher skizziert werden:

a. Kap. XXXVIII, 2—XXXIX. In einer kurzen Einleitung (Kap. XXXVIII, 2 f.) erklärt Gott sich bereit, Jobs Wunsch zu erfüllen (vgl. Kap. XIII, 22) und ihm Fragen vorzulegen, die er beantworten möge. So geschieht es denn auch im folgenden, wo an Job das Verlangen gestellt wird, die Wunder, welche sich in den verschiedenen Naturreichen zeigen, zu erklären oder gar hervorzubringen. Es wird hingewiesen auf die Erde, ihre Schöpfung, die Grenzbestimmung zwischen Land und Meer u. s. w. (Kap. XXXVIII, 4—8); dann auf die Wunder des Himmels, besonders auf Licht und Finsternis (Vs. 19—21), Schnee und Hagel (Vs. 22 f.), die Schnelligkeit von Licht und Sturmwind (Vs. 24), den Regen (Vs. 25—28), das Eis (Vs. 29 f.), die Sternbilder (Vs. 31 f.) und die Ordnung des Himmels im allgemeinen (Vs. 33—38); endlich auf die Tierwelt, und zwar auf die Speisung der Tiere (Vs. 39—41); die Geburt und das Aufwachsen der jungen Gemsen (Kap. XXXIX, 1—4); den wilden Esel (Vs. 5—8); das Einhorn (Büffel?) (Vs. 9—12); den Vogel Straufs (Vs. 13—18); das Streitrofs (Vs. 19—25); die Zug- und Raubvögel (Vs. 26—30). Darnach bietet Jahwe dem Job Gelegenheit zu sprechen, und es demütigt sich dieser (Kap. XL, 1—5).

b. Kap. XL, 6—XLII, 6. Diese Rede wird fast ganz eingenommen von der sehr ausführlichen Schilderung des Behemôth oder Nilpferdes (Kap. XL, 15—24) und des Leviathan oder des Krokodiles (Kap. XL, 25—XLI, 26). Voran geht die Frage, ob Job im Ernste die Gerechtigkeit in Gottes Weltregierung in Zweifel gezogen habe, und ob er sich imstande fühle, Gott darin zu erreichen (Kap. XL, 7—14)? Die Antwort Jobs auf diese zweite Rede ist eine erneute und noch tiefere Demütigung, die gepaart ist mit der Erkenntnis von Gottes Allmacht und Weisheit (Kap. XLII, 1—6).

[6]) Beachtung verdienen hier die Ausdrücke, in denen Jahwe sich über Eliphas und die beiden anderen ausspricht. Zweimal heifst es (Vs. 7 f.), dafs sie über (אֶל) Gott nicht Recht (נְכוֹנָה) gesprochen hätten, wie Gottes Diener Job. Deshalb müssen sie ein Brandopfer zur Versöhnung ihrer Sünden bringen und mufs Job für sie bitten, welches Gebet von Jahwe erhört werden wird (Vs. 8). So geschieht es denn auch (Vs. 9), und „während Job für Eliphas c. s. eintritt (בְּהִתְפַּלְלוֹ), wendet Jahwe das Geschick Jobs“, d. h. er giebt ihm sein früheres Glück wieder (Vs. 10). Die Job verliehenen Vorrechte betragen gerade das Doppelte von dem, was er früher besessen hatte, abgesehen davon, dafs er eine gleiche Anzahl von Söhnen und Töchtern bekommt, wie er verloren

hatte (Vs. 11—13). Von diesen Töchtern vernehmen wir noch die (symbolischen) Namen und die Niederlassung „inmitten ihrer Brüder“ (Vs. 14 f.), während die ganze Schilderung geschlossen wird mit der Erwähnung von Jobs hohem Alter (nach der Wiederherstellung seines Glückes lebt er 140 Jahre), seiner zahlreichen Nachkommenschaft und seines Todes (Vs. 16 f.).

In der alexandrinischen Übersetzung ist das Buch hiermit noch nicht zu Ende (vgl. N. 1). Es folgt nämlich ein Anhang, wahrscheinlich christlichen Ursprunges, wenigstens beginnt er mit den Worten: „doch es steht geschrieben, daſs er (Job, dessen Tod in Vs. 17 gemeldet war) auferstehen wird mit denen, welche der Herr auferweckt.“ Darauf lesen wir die Worte: *οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου ἐν μὲν γῇ κατοικῶν τῇ Αὐσίτιδι ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας προυπῆρχε δὲ αὐτῷ ὄνομα Ἰωβάβ κτἑ.* Die Meinung scheint dahin zu gehen, daſs diese Mitteilungen über Job einem hebräischen Original entlehnt sind. Allein ihr Ursprung fällt zu deutlich in die Augen, als daſs wir in Zweifel darüber geraten könnten. Offenbar finden wir hier nicht traditionelle Angaben, sondern Folgerungen, die aus verschiedenen Stellen des A. Testaments gezogen sind. Es geht nämlich aus dem weiter Folgenden hervor, daſs der hier gemeinte Jobab derselbe ist, der *Gen.* XXXVI, 33 unter den Königen von Edom vorkommt: wird von diesem gesagt, daſs er war aus Bozra, so hat der Autor des Anhangs gemeint, daſs seine Mutter also hieſs. Der ganzen Anmerkung kann ebenso wenig Wert beigemessen werden wie den Einschiebseln der LXX in Kap. II, 9 und XLII, 16.

§ 100. Charakter und Tendenz des Buches Job.

Die Ansicht, daſs das Buch *Job* rein historisch sei, kann, obwohl sie früher von manchen mit Wärme verteidigt wurde, jetzt auf Widerlegung keinen Anspruch mehr machen. Durch die Eigentümlichkeiten des Prologs und des Epilogs wird ihr ebenso deutlich widersprochen wie durch den Inhalt und die Form des Buches selbst: abgesehen noch von den Reden, welche Jahwe in den Mund gelegt werden (Kap. XXXVIII—XLI); die Ansprachen Jobs und seiner Freunde sind offenbar Kunstprodukte, keine natürlichen Ergüsse[2]). Nur die Frage kann aufgeworfen werden, ob dem Gedicht eine Überlieferung zu Grunde liegt, und inwiefern diese in ihrer Art historisch war. Bestand das Buch *Job* schon zur Zeit des Propheten Ezechiel, so kann ihm seine Erwähnung von Job, Kap. XIV, 14, 20 entlehnt sein; ist es dagegen jünger, so muſs er ihn als einen Frommen *κατ' ἐξοχήν* aus der Überlieferung kennen gelernt haben. Gehen wir, solange dieser Punkt noch unentschieden ist, mit der Wahrscheinlichkeit zu Rate, so befriedigt uns am meisten die Annahme, daſs Jobs Frömmigkeit und unverdientes Unglück historisch sind und in der Tradition noch übertrieben wurden, und daſs der Dichter von dieser Überlieferung, in Übereinstimmung mit seiner Tendenz, einen sehr freien Gebrauch gemacht hat[3]).

[1]) Flavius Josephus erwähnt Job in seiner Archäologie nicht, scheint aber doch das nach ihm genannte Buch für historisch zu halten, wenn er in der bekannten Stelle *c. Apion.* I, 8 dreizehn prophetisch-historische Bücher des A. Testaments annimmt. — Unter der Herrschaft des strengen Inspirationsglaubens waren Juden und Christen allgemein überzeugt, dafs das Buch *Job* reine Geschichte enthalte. So z. B. in dem Talmud (*Bababathra* f. 14—16), wo allein Samuel ben Nachmania als Verteidiger der Behauptung auftritt, dafs „Job niemals gewesen, noch geschaffen ist, sondern ein Sinnbild (משל) war". Auch Luther hielt das Buch für eine dichterisch ausgeschmückte Erzählung, fand aber bei seinen Zeitgenossen und bei den folgenden Geschlechtern keine Zustimmung (vgl. Schlottmann S. 6 f.). Noch A. Schultens (*Liber Jobi* etc. Praef. p. 7) meint, dafs das Buch *Job* u. a. auch dadurch die Trauerspiele des Aeschylus und Sophocles übertreffe, weil es reine Wahrheit enthalte, die durch Job selbst, der in dem hier geschilderten Streite die Hauptrolle gespielt habe, sorgsam aufgezeichnet sei. Allein nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts verlor die historische Auffassung immer mehr Freunde; in unseren Tagen wird sie nicht mehr verteidigt, und es besteht nur eine Meinungsverschiedenheit betreffs der Frage, ob dem Gedicht irgendwelche historische Wahrheit zu Grunde liegt und, wenn das der Fall ist, welche.

[2]) Es wird genügen, die Aufmerksamkeit hinzulenken auf die Begebenheiten im Himmelsrat, Kap. I, 6—12, II, 1—7; auf das dort beschlossene, aber sonst höchst unnatürliche Zusammentreffen von Jobs Schicksalsschlägen, Kap. I, 13—19, insbesondere auf das viermal (Vs. 15—17, 19) Wiederholte: „Ich bin allein entkommen, es dir anzusagen;" auf die Verdoppelung von Jobs früherem Reichtum. Kap. XLII, 10—12 (§ 99 N. 6); auf sein hohes Lebensalter, Kap. XLII, 16. — Das Urteil über die Gespräche zwischen Job und seinen Freunden wird wohl keiner Rechtfertigung bedürfen: mit Unrecht hat man sich, um ihren historischen Charakter zu behaupten, in früherer Zeit auf die Makâmen oder Zusammenkünfte von arabischen Weisen berufen — in denen auch derartige künstliche Reden gehalten wurden. Indessen sind die Beschreibungen derartiger Makâmen ebenfalls Kunstprodukte; haben wir in keinem Falle Recht, sie in die Zeit der Erzväter zu verlegen, in die uns das Buch *Job* versetzt, und sind die traurigen Umstände, in welchen der Dulder sich befindet, am allerwenigsten geeignet, solche Spiegelfechtereien zu treiben. Die Theophanie endlich, Kap. XXXVIII ff., ist offenbar eine *μηχανή*, durch die der Dichter der Handlung ein Ende macht.

[3]) Aus *Ez.* XIV, 13—23 läfst sich nichts weiter folgern, als dafs Noach, Daniel und Job bei den Propheten als Muster von Frömmigkeit und Rechtschaffenheit bekannt waren. Woher sie ihn kannten, bleibt dabei unentschieden. Die Behauptung, dafs wenigstens Job aus dem nach ihm benannten Buche aufgenommen sein mufs, wird durch die Analogie nicht empfohlen (siehe über Daniel Teil II, 484) und ist wenigstens gewagt: die Wahrheit, welche Ezechiel mit Hinweis auf die drei Gerechten einprägen will, ist sicherlich nicht dem Buche *Job* entlehnt, und man würde sogar ein Widerspruch dazu genannt werden können. Nichtsdestoweniger würden wir annehmen müssen, dafs er und seine Leser das Buch kennten, wenn es vollkommen feststünde, dafs Job eine freie Schöpfung des Autors wäre. Allein das ist nicht der Fall. Man hat es behauptet

auf Grund des Namens, den das Buch trägt. Es giebt davon zwei oder man kann auch sagen drei Etymologien. Nach *a* und *b* ist איוב eine Intensivform, abgeleitet von איב, hassen, feindlich behandeln, und die Bedeutung entweder eine aktive: „der Feindliche“ (Merx, Hiob S. XIV, XXXV) oder eine passive: „der feindlich angefallene“, nämlich von Satan (Kap. I, II) oder von Gott. Nach *c* gehört איוב zu dem ungebräuchlichen אוב, dem arabischen آب, und bedeutet „der sich Bekehrende“. Gegen *c* spricht, dafs אוב im A. T. nicht vorkommt; für *a* und gegen *b* die Form des Wortes, welche wenigstens gewöhnlich aktiv gebraucht wird (vgl. גבּור, יסּור u. s. w. und Olshausen, *Lehrb. der hebr. Sprache* § 184 *b*). Allein andrerseits, während *b*, die passive Auffassung, zu der Zeichnung von Jobs Charakter und Schicksalen wenigstens nicht in Widerspruch stehen würde, entspricht die aktive Erklärung, die sich grammatisch am meisten empfiehlt, nur sehr wenig der Vorstellung, welche der Dichter uns von seinem Helden giebt, denn, spricht sich auch Job hin und wieder scharf aus, als feindlich gegen Gott, als himmelstürmender Titane wird er uns doch nicht geschildert, und am allerwenigsten ist das sein Charakter, dem also sein Name entlehnt werden müfste oder wenigstens könnte. Für keine dieser Hypothesen ist deshalb die symbolische Bedeutung dieses Namens so sprechend oder in die Augen fallend, dafs wir auf Grund derselben die Person, welche dadurch angedeutet wird, für erdichtet halten müfsten. Um so weniger dürfen wir das thun, als die übrigen Eigennamen — der von Jobs Töchtern (Kap. XLII, 16), und dann noch in eigentümlicher Weise, ausgenommen — nicht symbolisch sind. Wahrscheinlich ist die Meinung, dafs der Dichter selbst seine Hauptperson ersonnen habe, nicht, 1) weil eine derartige reine Fiktion nicht zu dem Geist des Altertums pafst (vgl. Ewald, *Das B. Ijob* [2] S. 15 f.); 2) weil dadurch der Dichter sein Ziel verfehlt oder wenigstens den Eindruck seines Werkes abgeschwächt haben würde. Denn erst wenn Jobs Person bei den Lesern bekannt war, konnte die Schilderung seines Kämpfens ihnen lebendiges Interesse einflöfsen. Dies mufs der Autor selbst gefühlt haben, und darum kann er nur dann frei gedichtet haben, wenn die Sage ihm kein geeignetes Vorbild bot — was doch fast undenkbar ist. Über die Züge, welche der Dichter der Überlieferung entlehnt haben mag, ziehe man die voneinander abweichenden Betrachtungen Ewalds (S. 15 ff.) und Schlottmanns (S. 11 ff.) zu Rate. Letzterer ist geneigt, nicht nur Jobs Unglück und namentlich seinen Trotz, sondern auch sein späteres Glück und insbesondere den Besuch seiner drei Freunde (Kap. II, 11 ff.) zu dem traditionellen Stoff zu rechnen, welchen der Autor bearbeitet hat. Er beruft sich auf die innere Wahrscheinlichkeit dessen, was der Prolog insonderheit über den Besuch mitteilt. Obwohl Job nach Kap. XXIX bei der Bevölkerung, in deren Mitte er lebt, in Ansehen und Ehre steht, so kommen seine eigentlichen Freunde doch von ferne; es scheint demnach zwischen ihm und seiner Umgebung ein gewisser Abstand zu bestehen, welcher ihn von dem Anknüpfen einer engeren Verbindung abhält. Dies ist nach Schlottmann ganz in Übereinstimmung mit dem thatsächlichen Zustand: Job und seine Freunde gehören zu der letzten Immigration in den von ihnen bebauten Landstrichen, ebenso wie Abraham, Isak und Jakob (oder die Stämme, welche durch diese Namen in der Tradition vergegenwärtigt werden) Kanaan bei ihrer Nieder-

lassung daselbst schon bewohnt fanden. Und wie diese Männer nach den Berichten der *Genesis* mit den Kanaaniten in Frieden leben, aber doch ihre Beziehung zu dem früheren Vaterlande (Paddan-Aram, Haran) festhalten und mit den dort zurückgebliebenen Verwandten Ehebündnisse schliefsen, so kommen ganz in derselben Weise auch Jobs Verwandte und Freunde von ferne, um ihn zu besuchen und zu trösten, während seine Mitbürger — von denen die ursprünglichen Bewohner des Landes noch unterschieden werden müssen — sich fernhalten. Dies alles kann vollkommen wahr sein, genügt aber nicht, Schlottmanns Behauptung zu bestätigen. Es beweist nichts mehr, als dafs der Dichter sich in die patriarchalischen Zeiten versetzt hat, welche er schildert, und darum auch, dafs es ihm nicht an Gelegenheit fehlte, sie kennen zu lernen. In Wirklichkeit kann ihm dies nicht schwer gefallen sein, einesteils weil es hier keine Geheimnisse gilt, sondern allgemein bekannte und unmittelbar in die Augen fallende Einzelheiten, andernteils weil dasselbe Verhältnis zwischen den verschiedenen Klassen der Bewohner Palästinas und der angrenzenden Länder, welche der Dichter uns schildert, lange nach der erzväterlichen Zeit bestehen blieb und ihm durch eigene Anschauung bekannt gewesen sein kann. Wir verfallen damit noch nicht in übertriebene Vorstellungen von der Kunst, mit welcher der Dichter seine Aufgabe vollbracht hat, wenn wir ihm das Talent zuschreiben, in diesem Hauptpunkte — betreffend das Verhältnis Jobs zu der Bevölkerung, die ihn umgab — den wirklichen Zustand treu wiederzugeben. Aber damit ist dann auch der Grund von Schlottmanns Ansicht fortgefallen. Vgl. noch § 102 N. 1. — Die Frage, ob auch die Wiedereinsetzung Jobs in sein früheres Glück von der Überlieferung an die Hand gegeben wurde, mufs wahrscheinlich verneinend beantwortet werden. Diese Restitution steht in dem Gedichte selbst (Kap. XLII, 10) in der allerengsten Verbindung mit der Handlung, welche wir für erdichtet halten müssen. Überdies war der Autor es seinen Lesern schuldig, sie durch die Vorstellung von Jobs erneutem Glück gleichsam zu befriedigen, und kommen derartige Schicksalswechsel mehr in der Poesie als in der Wirklichkeit vor. Die Möglichkeit, dafs Jobs Rehabilitation in das Gebiet der Sage gehört, ist indessen nicht ausgeschlossen.

Zu welcher Klasse von dichterischen Erzeugnissen man das Buch Job rechnen will, ist bis zu einem gewissen Grade gleichgültig: es ist ebensowenig ein Drama wie ein lyrisches oder streng didaktisches Gedicht, obwohl es mehr als einen Anknüpfungspunkt mit diesen Dichtungsarten, ja auch mit dem Epos aufzuweisen hat[4]). Das ist aus der ganzen Anlage des Buches deutlich, dafs wir nach seiner Tendenz, m. a. W. nach der didaktischen Absicht des Dichters zu fragen berechtigt sind. Diese Untersuchung hat aber ihre eigentümlichen Schwierigkeiten. Es sind nämlich hinsichtlich der Echtheit einiger Teile Bedenken geäufsert worden, die eng zusammenhängen mit der Vorstellung, welche man sich von der Tendenz des Buches gebildet hatte: die Abschnitte, welche zu dieser Vorstellung sichtbar in völligem Widerspruch stehen, konnte man natürlich nicht als ursprüngliche Bestandteile des Gedichtes

anerkennen. Unser Urteil über die Tendenz des Dichters hängt darum ab von unserer Überzeugung hinsichtlich der Integrität seines Werkes und umgekehrt. Daher darf die nun vorzutragende Auffassung von der Tendenz des Buches nur als eine vorläufige betrachtet werden und mufs dieselbe durch die Untersuchung bezüglich der Echtheit seiner Bestandteile näher bestätigt und genauer dargelegt werden[5]).

[4]) Vgl. § 93 N. 7. Unter den Vertretern des dramatischen Charakters des Buches verdienen genannt zu werden Ewald (S. 14 f.; 52 ff.) und Delitzsch (S. 11 f.). Welche Wahrheit ihrer Anschauung zu Grunde liegt, fällt in die Augen. Das Buch *Job* hat mit dem Drama nicht nur die dialogische Form gemein, sondern auch, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, die Verwicklung und Entwicklung (*δέσις* und *λύσις*) eines Konfliktes. Nachdem dieser durch Jobs bittere Klagen, Kap. III, gleichsam angekündigt und vorausgezeichnet ist, beginnt er und wird mit gleich grofser Heftigkeit in den drei oben (§ 90 N. 2) geschilderten Gesprächen fortgeführt. Darauf folgt dann in Kap. XXVII—XXXI — wenigstens nach Ewald und Delitzsch — „der Anfang einer Abwickelung, der Übergang von der Verwickelung zur Lösung" — während diese Auflösung selbst einerseits in der Erscheinung Jahwes, Kap. XXXVIII—XLI und andrerseits in der veränderten Gestaltung von Jobs Schicksal, Kap. XLIII, 7 ff., gegeben wird, nachdem sie in Elihus Reden entweder durch den Dichter selbst oder durch den von ihm zu unterscheidenden Autor noch näher vorbereitet ist. Es bleibt indessen die Frage, ob in dieser Skizze das Verhältnis von Kap. XXVII—XXXI zu dem, was vorhergeht und folgt, vollkommen richtig angegeben ist — eine Frage von um so gröfserem Gewicht, weil bei einer anderen Auffassung dieses Verhältnisses die Gleichförmigkeit mit dem Drama alsbald viel geringer wird. Siehe darüber ferner N. 8 und § 101. Noch ein anderes Bedenken mufs hier berührt werden. Mit Recht bemerkt man, dafs die Haltung der Freunde Job gegenüber eine gewisse Änderung erleidet, und dafs sie erst in dem 3. Gespräch ihn direkt anklagen; insofern kann man deshalb von einer zunehmenden Verwickelung reden. Allein man macht sich doch einer Übertreibung schuldig, wenn man darin etwas Dramatisches sieht. Man vergifst dann, dafs im allgemeinen die Freunde sich kennzeichnen durch ihre Unbeweglichkeit, durch die endlose Wiederholung derselben Gedanken u. s. w. Der Dichter hatte seine Gründe dafür, sie gerade so sprechen zu lassen, aber diese Eintönigkeit ist mit dem dramatischen Charakter unvereinbar. Hierzu kommt noch etwas: Die Freunde legen sich mehr darauf, Wahrheiten vorzutragen und zu entwickeln, als Job zu bekämpfen; dies letztere thun sie wohl auch, allein sie gehen doch immer wieder in die Beweisführung über; infolgedessen fehlt — nicht in den Reden von Job, sondern — in den Ansprachen der Freunde der *affectus* — weswegen wir den Dichter durchaus nicht tadeln, was wir ihm aber als einen Fehler anrechnen müfsten, wenn er beabsichtigt hätte, ein Drama zu liefern. Endlich: Ewald, Delitzsch und die übrigen Vertreter dieser Ansicht erkennen an, dafs von einer Aufführung der Jobeide niemals die Rede gewesen ist oder gewesen sein kann: folgt daraus denn nicht, dafs man besser thut, dem Gedicht gar nicht den Namen „Drama" beizulegen?

Man braucht deshalb die Augen ja nicht zu verschliefsen vor der Übereinstimmung mit dieser Dichtungsart, welche wirklich vorhanden ist.

Über den lyrischen Charakter einzelner Abschnitte siehe § 93 N. 15. Die (übrigens sehr relative) Ähnlichkeit mit dem Epos liegt bereits aufgeschlossen in der oben anerkannten Verwandtschaft mit dem Drama, welche man als Vereinigung der epischen und lyrischen Dichtungsart hat bezeichnen können; auch ist Job so sehr der Held des Gedichtes, dafs man es in gewissem Sinne als dichterische Behandlung einer Episode seines Lebens würde betrachten können.

[5]) Unser Recht, das Buch *Job* als ein Produkt der Chokma-Litteratur (vgl. § 97) zu betrachten und demgemäfs eine Untersuchung anzustellen nach dem Standpunkt und der didaktischen Absicht des Weisen, dem wir es zu verdanken haben, braucht nicht ausführlich nachgewiesen zu werden. Es ist klar, dafs Job und seine Freunde über gewisse dogmatische Dinge uneinig sind, und dafs der Dichter davon eine eigene Überzeugung hat, welche er durch Jahwe selbst (Kap. XXXVIII ff.) verkündigen läfst und durch seine ganze Schrift seinen Lesern anempfehlen will. Zum Überflufs lesen wir Kap. XLII, 7 f., dafs Eliphas c. s. nicht, Job dagegen wohl Recht oder Wahrheit (נְכוֹנָה — welches Wort nach der richtigen Bemerkung von Delitzsch gegen Ewald und andere, nicht durch *aufrichtig* übersetzt werden darf) über Gott gesprochen hat. Es liegt darum nahe, zu untersuchen, welche Behauptungen hier als Wahrheit verkündigt werden.

Eins von den Bedenken, mit welchen wir uns dabei auseinanderzusetzen haben, ist in dem Text bereits genannt worden. Dafs dasselbe, wie wichtig es auch ist, doch nicht unüberwindlich ist, wird im Folgenden von selbst hervortreten, läfst sich aber auch a priori deutlich machen. Der Widerspruch dieses oder jenes Abschnittes zu der Tendenz des ganzen Gedichtes ist natürlich einer der hauptsächlichsten Beweise gegen die Echtheit eines solchen Teiles. Doch dürfen wir natürlich die Authentie nicht leugnen, es sei denn, dafs auch andere Bedenken dawider bestehen. An und für sich vielleicht ungenügend, geben diese doch den Ausschlag, wenn sie sich in einem Abschnitt finden, der mit der — nicht willkürlich festgestellten, sondern aus dem Buche selbst abgeleiteten — Tendenz nicht in Übereinstimmung gebracht werden kann. Doch siehe ferner § 101. — Aufser dieser einen Schwierigkeit giebt es noch andere, welche hier vorab angedeutet zu werden verdienen. Der Dichter der Jobeide ist ein Semit, d. h. er tritt nicht durch Schärfe und Genauigkeit seines Urteils, sondern durch den Mangel dieser Eigenschaften hervor. Schon der Charakter der Ausdrucksweise, deren er sich bedient, verbietet ihm, seine Ideen klar und logisch zu entwickeln; er deutet an, er schildert, aber beweisen — im strengen und eigentlichen Sinne des Wortes — thut er nicht. Es liegt Übertreibung, aber doch auch Wahrheit in den Worten von E. Renan (l. c. p. LXV sv.): „La forme du dialogue, qui, entre les mains de Socrate, devint pour l'esprit grec un si admirable instrument de précision, ne sert ici qu'a voiler le défaut de methode rigoureuse. D'un bout à l'autre du poème la question ne fait pas un seul pas; nulle trace de cette dialectique souvent subtile, mais toujours singulièrement pressé, dont les dialogues de Platon et les soutras bouddhiques nous offrent le modèle. L'auteur, comme tous les Sémites, n'a pas l'idée des beautés de composition résultant de la sévère discipline de la pensée. Il procède par

intuitions vives, non par déductions." Zwar würde man beim Lesen mancher Commentare, u. a. derjenigen von Ewald, Schlottmann, Delitzsch, eine ganz andere Idee von dem Autor und von den Grenzen seines Talentes erhalten, allein es ist mehr als zweifelhaft, ob diese Ausleger nicht trotz ihres Strebens nach Objektivität auf den Dichter mehrmals ihre eigenen tiefsinnigen Gedanken und ihre eigene Beweisführung übertragen haben. In jedem Falle ist es klar, welche Schwierigkeiten aus dieser Eigentümlichkeit für diejenigen, welche sie mit uns erkennen, sich ergeben: wir laufen Gefahr, gerade durch unser an und für sich vollkommen billiges Streben nach Präcision auf einen Irrweg zu geraten und den Autor falsch zu beurteilen. Es wird deshalb darauf ankommen, dagegen fortwährend auf unserer Hut zu sein.

Unser Urteil über die Tendenz des Buches und die Absicht des Dichters wird verschieden ausfallen, je nachdem wir bei der Feststellung desselben entweder uns leiten lassen durch die Einkleidung des didaktischen Stoffes, oder ob wir, ohne diese Einkleidung unbeachtet zu lassen, hauptsächlich auf die Ideen, welche in dem Buche vorgetragen, bekämpft und verteidigt werden, unsere Aufmerksamkeit richten.

Bei Anwendung der erstgenannten Methode[6]) gelangen wir unmittelbar dazu, dem Prologe (Kap. I, 6—12; II, 1—6) dieses Thema zu entnehmen: Der Gerechte, durch Unglück und Leiden geprüft und in die Lage gebracht, die Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit seiner Frömmigkeit zu beweisen. In dem Prolog selbst überwindet Job die Prüfung triumphierend (Kap. I, 20—22; II, 9 f.). In dem eigentlichen Gedichte tritt aber die Frage, ob er „an seiner Rechtschaffenheit festhält" (Kap. II, 3—9) durchaus nicht in den Vordergrund. Die Gespräche zwischen ihm und seinen Freunden handeln von einem anderen, wenn auch verwandten Gegenstande: Von dem Leiden des Frommen in Verbindung mit Gottes Gerechtigkeit. Auch die Monologe Jobs (Kap. XXVII f. und XXIX—XXXI) und die Reden Elihus (Kap. XXXII—XXXVII) und Jahwes (Kap. XXXVIII—XLI) betreffen nicht unmittelbar das aus dem Prologe abgeleitete Thema. Erst das wiederholte Schuldbekenntnis Jobs (Kap. XL, 4 f., XLII, 2—6) und vor allem der Epilog (Kap. XLII, 7—17) lassen sich damit wieder einigermaſsen in Verbindung bringen[7]). Bei diesem Stand der Sache erscheint es zum wenigsten zweifelhaft, ob die Methode, welche zu einem so unbefriedigenden Resultate führt, wohl die richtige sein kann. In diesem Zweifel bestärkt uns die Wahrnehmung, daſs die, welche ihr folgen, um das Thema des Prologes im Gedichte selbst wieder auffinden zu können, dieses — unwillkürlich natürlich — erweitern oder ihm gar einen anderen Sinn geben[8]). Es erscheint also allerdings erlaubt zu untersuchen, ob nicht ein andrer Weg uns näher zu dem gewünschtem Ziele bringen könne.

[6]) Es erscheint nicht mehr als billig, diese Methode zuerst zu prüfen. Die Annahme, von der sie ausgeht, dafs der Dichter in seiner Einleitung den Standpunkt angegeben habe, von dem aus wir das Ganze betrachten müssen, liegt in der That auf der Hand. Diese Ansicht zählt überdies eine grofse Anzahl von Vertretern. Schlottmann (S. 36—67), Veth (*Bijb. Woordenb.* II, 150 ff.), Delitzsch (*Job* S. 3 ff.), Keil (*Einl.* § 120), Stähelin (*Einl.* S. 434 f.), Reufs, *La Bible A. T.* VI, 20—25; *Hiob* S. 25 ff.), Budde (*Beiträge* S. 44 f.), Smend (*StuKr.* 1878, S. 160—166), Volck (*Comm.* S. 3 ff.) weichen auch von einander, manchmal sogar beträchtlich ab — so dafs es unthunlich erscheint, die Auffassung eines jeden einzelnen im besonderen zu erwähnen; doch stimmen sie darin überein, dafs sie das Thema des Gedichtes im Prolog angegeben finden. Siehe ferner N. 8.

[7]) Es versteht sich von selbst, dafs das Verhältnis zwischen der Einleitung und dem Gedichte selbst von den in N. 6 aufgezählten Auslegern anders dargestellt wird. Sie sehen von ihrem Standpunkte aus in dem Auftreten der Freunde (Kap. II, 11—13) und in ihren Anreden an Job eine Fortsetzung der Prüfung seiner Frömmigkeit, welcher dieser wiederum nicht unterliegt. Aber ist das recht gesehen? Das Benehmen der Freunde, erst ihr Mangel an wahrer Sympathie, dann ihre Ermahnungen, endlich ihre öffentlichen Tadelsäufserungen sind in der That eine Erschwerung von Jobs Leiden. Wäre es ihm infolge seines Verhaltens zu schwer geworden, so hätte er den Glauben an seine Unschuld preisgeben können; aber dies ist ganz etwas anderes als die Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit, welche von Satan in Zweifel gezogen wird. Die Freunde, welche wohl weit davon entfernt waren, ebenso wie Jobs Weib (Kap. II, 9), ihn zur Untreue gegen Gott verleiten zu wollen, ermahnen ihn zur Demütigung und Bekehrung. Kann das eine Prüfung genannt werden und mit der in Kap. I, II berichteten auf ein und dieselbe Linie gestellt werden? Auch in Kap. XXVII ff. ist diese Prüfung, wie es scheint, aus den Augen verloren worden. Hinsichtlich Kap. XXVII f. und XXIX—XXXI ist das unleugbar. In Elihus Reden ist, wie sich später zeigen wird (§ 101 N. 18 f.) das Leiden als Züchtigungsmittel der Hauptgedanke. Die Erscheinung Jahwes mufs dazu dienen, nicht Job auf die Probe zu stellen, sondern ihn zu beschämen, und hat denn auch diese Wirkung zur Folge (vgl. § 101 N. 16). Sein Schuldbekenntnis kann nur insofern eine Rückkehr zu dem Thema des Prologs heifsen, als sie den Weg bahnt zu einer Rehabilitation in dem Epilog, die sich auffassen läfst als thatsächlicher Beweis dafür, dafs er die Probe bestanden hat und Satan des Unrechts überwiesen ist. Mit einem Worte: hätte der Dichter sich das Ziel gesetzt, das Thema auszuarbeiten, welches man dem Prolog entlehnen zu müssen meint, so würde die Jobeide ein anderes Gedicht sein, als wir nun vor uns haben.

[8]) Es ist vor allem die Umschreibung des Themas, in welcher der oben angedeutete Unterschied zwischen den Auslegern, deren Auffassung wir jetzt beurteilen, zu Tage tritt. Delitzsch sieht das Leiden Jobs als Prüfungs-, aber auch als Züchtigungsleiden an und läfst den Dichter die zwiefache Wahrheit vortragen, *a.* dafs das Gute sich dem Bösen gegenüber behauptet und den Angriff des Bösen so abschlägt, dafs dies in seiner Machtlosigkeit offenbar wird; *b.* dafs das Gute, sofern es noch mit dem Bösen vermengt ist, wie im Feuer geschmolzen und so mehr und mehr vom Bösen gereinigt wird. — Buddes

Behandlung des Prologs (l. c. S. 29 ff.) scheint anfangs gegen diejenigen gerichtet gewesen zu sein, welche darin das Thema des ganzen Gedichts ausgesprochen finden: ausdrücklich erklärt er, dafs Jobs Bewährung im Leiden, sein glorreiches Überstehen der Prüfung, die er erdulden mufste, den Inhalt von Kap. III ff. nicht ausmacht. Nichtsdestoweniger beruht auch seine Auffassung von der Idee des Buches wesentlich auf dem Prolog. Er umschreibt sie (S. 44) folgendermafsen: „Gott sandte Hiob, dem gerechten (dessen Sünde nur im tiefsten Grunde des Herzens schlummerte) das Leiden, um die Sünde dadurch an die Oberfläche zu rufen und als Thatsünde zu Hiobs Bewufstsein zu bringen, damit er die erkannte Sünde bereue und von sich thue, und so geläutert und gefördert aus dem Kampfe hervorgehe.“ Aus Kap. I, 6—12; II, 1—6 ist hier der Gedanke entlehnt, dafs Jahwe in einer bestimmten Absicht Job das Leiden sendet. Aber diese Absicht selbst wird nicht aus dem Gespräch zwischen Jahwe und Satan abgeleitet, sondern unabhängig davon aus dem Verlauf des Gedichtes gefolgert. So wird zwar das Bedenken beseitigt, welches gegen die Entlehnung des Themas aus dem Prolog vorgebracht worden ist, dafür aber erhebt sich ein anderes, nicht weniger gewichtiges. Denn nun führen Kap. I, 6—12; II, 1—6 den Leser irre. Wie kann er raten, dafs Jahwe eine andere Absicht hat als die Beschämung von Satans Zweifel an der Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit von Job? Budde findet dies wenigstens indirekt angedeutet in der Thatsache, „dafs Gott es ist, der Hiobs Namen zuerst in den Mund nimmt, nicht erst Satan von ihm erzählt“ (S. 45 N. 2) — was indessen ohne beigefügte Erklärung von niemandem so verstanden werden könnte. Überdies zeigt sich durchaus nicht, dafs Jobs heftige Äufserungen, wegen welcher er sich später demütigt, die Offenbarung der bereits vorher in ihm schlummernden Sünde sind: sie werden ihm entlockt durch das Leiden und durch die Worte seiner Freunde. Von einem göttlichen Ratschlufs über Job, der sich in dem Gedichte verwirklichen soll, ist in der That keine Spur zu entdecken, auch dann nicht, wenn man sich erlaubt, ihn anders zu formulieren als der in diesem Sinne aufgefafste Prolog es zulassen würde.

Dieser andere Weg wird durch das Gedicht selbst deutlich angewiesen. Die Personen, welche von Kap. III an redend eingeführt werden, beschäftigen sich nur mit ein und demselben Problem: Das Unglück des Frommen in Verbindung mit der Gerechtigkeit Gottes. Aus der gewöhnlichen, in der Thora und auch von den Propheten und Weisen vorgetragenen Vergeltungslehre[9]) wurden hinsichtlich des sittlichen Charakters derjenigen, welche sich vom Unglück verfolgt sahen, Schlüsse gezogen, welche der Dichter auf Grund der gemachten Erfahrung nicht acceptiert; vielmehr lassen diese Folgerungen ihn diese überlieferte Lehre zwar nicht als unwahr verwerfen, aber doch als ungenügend abweisen. Eliphas und seine beiden Genossen sind ihr zugethan und nehmen sie mit allen ihren Folgerungen an, allein es tritt dann auch im Verlauf des Gedichtes immer deutlicher hervor, dafs das Leiden der

Gerechten durch ihre Anschauungsweise eigentlich ausgeschlossen wird: sie endigen nicht mit der Lösung des Problems, sondern mit seiner Aufhebung, dadurch dafs sie behaupten, das Unglück Jobs sei ein entscheidender Beweis gegen seine Frömmigkeit[10]). Demgegenüber lehren sowohl die bitteren Klagen, als auch die wiederholten Bezeugungen der Unschuld, welche wir aus Jobs Munde hören, dafs das Problem vorhanden ist. Mehr als dies kann aus seinen Reden — wie sich allmählich deutlicher zeigen wird — nicht geschlossen werden; eine wirklich ausgesprochene Lösung sucht man in seinen Antworten vergebens; auch in Kap. XXVII, XXVIII, sofern diese von dem Dichter selbst Job in den Mund gelegt werden, findet man sie nicht, denn in den darauf folgenden Kapiteln XXIX—XXXI ist diese nicht weiter fortgeschritten, als in seinem Wortstreit mit seinen Freunden[11]). Allein auch in dem Verlauf des Buches wird solch eine Lösung nicht gegeben. Im Gegenteil haben die Reden Jahwes (Kap. XXXVIII—XLI) offenbar die Absicht darzuthun, dafs diese Lösung für den Menschen nicht zu finden ist, und dafs für ihn nichts anderes übrig bleibt als Vertrauen auf Gottes weises aber unergründliches Walten[12]). Sofern der Verfasser diesen Gedanken nicht nur am Ende seines Buches ausspricht, sondern denselben auch Jahwe selbst in den Mund legt, dürfen wir annehmen, dafs dies für ihn der Hauptgedanke war, und dafs er keine andere Tendenz hatte als solch eine Unterwerfung unter Gottes Fügungen zu empfehlen[13]).

[9]) „Gott knüpft an die Befolgung seiner Gebote Glück, an die Übertretung derselben Unglück; darin offenbart sich seine Gerechtigkeit." Diese These wird in dem ganzen A. Testament verkündigt und konnte nach der richtigen Bemerkung von Hupfeld (*Die Psalmen* I, 3; II, 247 f.) von den Israeliten nicht preisgegeben werden, ohne dafs damit ihre Religion selbst fiel. Von dem Glauben an Gott ist die Anerkennung einer sittlichen Weltordnung unzertrennlich, und es ist gerade diese Anerkennung, welche von den Israeliten in der oben formulierten These ausgesprochen wird und von ihrem Standpunkt aus auch wohl nicht anders ausgesprochen werden konnte. Der Eudämonismus wird im A. T. zwar gereinigt und veredelt, aber nicht überwunden. Es befremdet uns deshalb nicht, dafs wir die so aufgefafste Gerechtigkeit Jahwes überall im A. Bunde gelehrt finden. So in der Thora z. B. *Ex.* XX, 5 f. (und in den Parallelstellen), 12; XXIII, 20—33; *Lev.* XXVI, 3—45; *Deut.* VII, 9 f.; XXVIII; in den prophetischen Schriften, z. B. *Hos.* XIV, 10; *Jes.* III, 10 f.; *Jer.* XVII, 5—8; vgl. Hitzig, *Jes.* S. XXIX ff.; H. Schultz, *Alttestam. Theol.* [2] S. 540 ff., 547 ff. u. s. w. Natürlich verkünden die israelitischen Propheten und Gesetzgeber diese Lehre vor allem mit Beziehung auf das ganze Volk, mit dem sie sich in ihrer Predigt gewöhnlich beschäftigen, während sie die Individuen nur als Glieder des Volkes in Betracht ziehen. In Überein-

stimmung damit machen die prophetischen Geschichtsschreiber es sich zur Aufgabe, in den Schicksalen Israels den Zusammenhang zwischen dem treuen Festhalten an Jahwe und dem Glück, zwischen Abfall von ihm und dem Unglück deutlich zu machen — was von dem späteren Chronikaschreiber nachgeahmt, aber zugleich übertrieben wird (Teil I, 2 S. 141—143). Mit den Propheten stimmen die Psalmdichter überein, z. B. in *Ps.* I, CXII, CXXV u. s. w.; siehe auch *Ps.* XVIII, 26 f. (vgl. Hupfeld). Nicht anders die Weisen, deren ganze Moral von dieser Vergeltungslehre beherrscht wird; nur in *Spr.* XI sehe man Vs. 3—8. 17—19, 21, 23, 25, 27, 31 und ferner noch u. a. *Spr.* I, 32; II, 21; III, 3, 4. 10, 33; XXIV, 12, 16, 20; Bruch, *Weisheitslehre der Hebräer* S. 118 f.

Es ist von Interesse, schon hier vorläufig zu untersuchen, ob und inwieweit an dieser Vergeltungslehre oder, anders ausgedrückt, an Jahwes Gerechtigkeit gezweifelt wurde. Besonders in einer Hinsicht schien die Wirklichkeit nicht der religiösen Überzeugung zu entsprechen: das Glück der Gottlosen stand in Widerspruch damit und wurde denn auch ein ganz gewöhnlicher Gegenstand der Klagen der Frommen, aber zugleich ein Sporn für ihr Nachdenken. *Jeremia* (Kap. XII, 1—3) klagt darüber und fleht Jahwe an, die Abtrünnigen zu strafen, weil er sonst (Kap. XVII, 14—18; XVIII, 19—23) sein eigenes Unglück mit Jahwes Gerechtigkeit nicht in Einklang zu bringen weifs und ihn flehentlich bittet, ihn zu erretten. *Maleachi* (Kap. II, 17) kämpft wider die, welche behaupteten, „dafs jeder, der Böses thue, gut sei in den Augen Jahwes, und dafs dieser an solchen Wohlgefallen habe“ oder — so fragten sie — „wo ist der Gott des Gerichtes?“ Vgl. noch *Mal.* I, 2; III, 14 f. Insbesondere wird dieses Thema in einigen Psalmen behandelt z. B. XXXVII; XLIX; LXXIII, auf deren Verhältnis zu dem Buche Job wir alsbald noch zurückkommen (N. 9). In den Sprüchen wird manchmal (Kap. III, 31 ff.; XXIII, 17 f.; XXIV, 1 f.; 19 f.) davor gewarnt, das Glück der Gottlosen zu beneiden; die Dichter, welche das thun, halten an der gewöhnlichen Vergeltungslehre fest und verkündigen denn auch, dafs die Strafe, die jetzt noch ausbleibt, sicherlich einmal wird vollzogen werden. So auch die Propheten, welche die völlige Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in die Zukunft, speziell auf den von ihnen erwarteten Gerichtstag (יום יהוה) verlegen. Vgl. u. a. *Mal.* III, 1 ff., 16 ff.

[10]) Zwei Punkte müssen hier näher beleuchtet werden, 1) dafs die Freunde des Job — auf Elihu kommen wir später, § 101 N. 13 — der gewöhnlichen Vergeltungslehre huldigen und in dem Gedicht als ihre eigentlichen Verteidiger auftreten; 2) dafs der Dichter selbst ihre Überzeugung nicht teilt, im Gegenteil sich ihre Bekämpfung als Ziel setzt. Was das erste betrifft, so sind die Stellen sehr zahlreich, in welchen Eliphas c. s. sich in solchem Sinne auslassen. Dafs die Gottlosen niemals andauernd glücklich sind, sondern früher oder später zu Grunde gehen, sprechen sie mehrfach aus: Kap. IV, 7—11; V, 3—5; VIII, 3—7; 11—19; XI, 20; XV, 20—35; XVIII, 5—21; XX, 4—29; XXII, 15—20. Die Kehrseite dieser Behauptung, das Glück der Gerechten, wird nicht so häufig zur Sprache gebracht, zumal da die Verhältnisse, unter denen die Freunde das Wort führen, keine so unmittelbare Veranlassung dazu geben. Doch siehe man Kap. V, 19—26; XXII, 21—30; mit letzterer Stelle sind parallel die an Job gerichteten Ermahnungen, dafs er sich vor Gott demütige, woran zugleich die Verheifsung eines neuen Glückszustandes geknüpft wird, Kap. V, 8—16; XI.

13—19; sowohl diese Verheifsung, wie die Ermahnung, die dazu gehört, ist auf die Vergeltungslehre gegründet. Beachtung verdient hierbei, dafs die Freunde ihre Anschauung empfehlen durch das Verhalten der früheren Weisen und sie damit kennzeichnen als die traditionelle Ansicht, Kap. VIII, 8—10; XV, 17—19. — 2) Das Verhältnis des Dichters zu dem von Eliphas c. s. eingenommenen Standpunkt ist nicht zweifelhaft. Die Erklärung Jahwes, Kap. XLII, 7, ist ganz unzweideutig. Überdies liegt aber in der Art und Weise selbst, in welcher der Autor die Freunde sprechen läfst, eine Abweisung ihrer Behauptungen: sie kommen immer wieder auf ein und dasselbe zurück; es ist wohl ein Fortschritt zu merken in ihrer Erbitterung wider Job, aber durchaus nicht in ihrer Lehre; dem Leidenden gegenüber sind sie offenbar ganz ohnmächtig und können nichts anderes thun, als — wiederholen, was bereits gesagt war. In Verbindung damit verdient es Beachtung, nicht nur, dafs Job endlich allein das Wort behält (Kap. XXVII—XXXI), sondern auch, dafs Zophar im 3. Gespräch Stillschweigen bewahrt, nachdem bereits Bildad sehr kurz und unbedeutend gesprochen hatte (Kap. XXV). Endlich mufs hingewiesen werden auf den Ton, welchen Job seinen Freunden gegenüber anschlägt: er begegnet ihnen mit auffallender Verachtung; sie verkündigen seines Erachtens nichts als das längst Bekannte und bemühen sich vergebens, sein Interesse dafür zu gewinnen durch den hohen Ton, welchen sie gebrauchen. Man sehe u. a. Kap. IX, 2*a*; XII, 2 f.; XIII, 1 f.; XVI, 2—5; XXVI, 2—4. Es ist offenbar, dafs hier in der Person Jobs der Dichter selbst spricht. Wir dürfen m. a. W. aus diesen Stellen schliefsen, dafs zur Zeit des Dichters die gewöhnliche Vergeltungslehre von vielen festgehalten und mit all ihren Konsequenzen verteidigt wurde, dafs er aber selbst ihre Bedenken zu deutlich erkannte, als dafs er ihre wohlmeinenden Anwälte respektieren konnte. — Dagegen kann man vorbringen, dafs Jobs Freunde doch auch wertvolle Wahrheiten vortragen, welche der Dichter ohne Zweifel nicht verwerfen wollte. Wie läfst sich das aber mit der Rolle vereinigen, die er ihnen anweist? Diese Frage ist leicht zu beantworten. Denn 1) die von den Freunden verteidigte Behauptung hatte — wie soeben bereits bemerkt wurde — zur Zeit des Dichters viele achtenswerte Verteidiger; nichts hinderte ihn daher, diesen Freunden Wahrheiten in den Mund zu legen, welche er in seinem eigenen Namen seinen Lesern hätte verkündigen können. Dazu gehört u. a. die Allgemeinheit der Sünde, Kap. XXV, 4—6 (und die Parallelstellen); die Erhabenheit Gottes, die von seinen Thaten keine Rechenschaft ablegt (Kap. XXII, 2 f., 12 u. s. w.). Beachtenswert ist es, dafs Gottes Unergründlichkeit, von welcher der Dichter seine Leser überzeugen will, auch von den Freunden anerkannt wird, u. a. auch von Zophar, Kap. XI, 7—9. Dazu kommt, 2) dafs es dem Autor eigentlich nicht darum zu thun ist, die ganze Vergeltungslehre zu bekämpfen, was (nach N. 6) auf Leugnung von Gottes Gerechtigkeit selbst herauskommen würde, sondern nur gegen ihre Anwendung auf alle vorkommenden Fälle Protest einzulegen. Er wendet sich gegen diejenigen, welche meinten, dafs in dieser Lehre eine entscheidende und immer gültige Erklärung des Geschickes der Menschen gegeben wäre. Demzufolge haben die Verteidiger dieser Vergeltungslehre immer halb recht, halb unrecht; recht insofern sie Gottes Gerechtigkeit behaupten und allen Zweifel daran verurteilen; unrecht insofern sie auf Grund ihrer Auffassung von dieser Gerechtig-

keit über Job und seinesgleichen ein Urteil fällen. Die hier gemachte Unterscheidung wird näher nachgewiesen werden in dem Verlauf unserer Untersuchung. Hier machen wir nur noch darauf aufmerksam, *a.* dafs diese Unterscheidung von den älteren Propheten und auch in den oben angeführten Stellen der Thora (N. 9) nicht gemacht wird, weshalb die Polemik des Dichters auch gegen sie gerichtet ist; *b.* dafs der Dichter, wenn sein Verhältnis zu dem Glauben seiner Zeitgenossen hier richtig aufgefafst wird, wohl nicht anders konnte, als Jobs Freunden viele sehr wahre Behauptungen in den Mund legen, welche erst durch den Gebrauch, den sie davon machen, und durch die Tendenz, mit der sie sie aussprechen, falsch werden.

[11]) Man vergleiche die Übersicht über den Inhalt der Reden Jobs § 99 N. 2, 3. Es fällt in die Augen, dafs Job zuweilen sehr dreist spricht und nahe daran ist, die Gerechtigkeit Gottes völlig zu leugnen. Dies verbietet uns in dem, was er sagt, den vollkommenen Ausdruck dessen zu sehen, was der Verfasser selbst meint. Aber dieser giebt überdies selbst zu verstehen, dafs Job sich nach seinem Urteil vergangen hat, wenn er ihn zweimal seine Schuld bekennen läfst (§ 99 N. 5). Wir müssen deshalb annehmen, dafs Job in dem Gedicht zuerst als der Vertreter des gestellten Problems auftritt. Selbst die Heftigkeit, mit der er sich gegen die verdeckten und unverdeckten Beschuldigungen seiner Freunde verteidigt und Gott herausfordert. ihm seine Sünden nachzuweisen, mufs dazu dienen, seine Unschuld in das hellste Licht zu stellen und so zu beweisen, dafs es ein Leiden der Gerechten giebt. Es würde nichtsdestoweniger ganz natürlich sein, wenn der Dichter seinem Helden auch die Lösung des Problems — sofern hier nämlich von einer Lösung desselben die Rede sein kann — in den Mund gelegt oder sie wenigstens durch ihn hätte andeuten lassen: geschieht das nirgends? Wenn ja, dann in Kap. XXVII und XXVIII, deren Bedeutung und Ursprung indessen sehr unsicher sind. Wir kommen in § 101 darauf zurück und können uns hier damit begnügen, auf Kap. XXXI, 35—37 hinzuweisen, wo Job noch ebenso übermütig wie zuvor sich anbietet, vor Gott zu erscheinen und seine Unschuld vor ihm zu beweisen. Mit der Annahme, dafs ihm ein Licht über sein Leiden aufgegangen sei, ist dieses Resultat des Monologs Kap. XXIX—XXXI unvereinbar.

[12]) Man achte hier vor allem auf Jobs Antworten, die er Jahwe giebt, Kap. XL, 4 f. [XXXIX, 37 f.]; XLII, 2—6. Zuerst erklärt er, dafs er seine Niedrigkeit fühle und darum ehrerbietig schweige, dafs er mehr als einmal gesprochen habe — nämlich gegen Gott — dafs er das aber niemals wiederholen werde. Darnach bezeugt er, wie er nun wisse, dafs Gott alles vermöge, und dafs kein Plan für ihn unausführbar sei; er bekennt, dafs er in der That — was Jahwe ihm (Kap. XXXVIII, 2) vorgeworfen hatte — den göttlichen Ratschlufs unwissend geringgeschätzt habe, dadurch dafs er über Dinge gesprochen habe. die er nicht verstand, die ihm zu wunderbar waren, um sie zu verstehen: er verlangt nun sehnsüchtig darnach, noch näheren Unterricht von Jahwe zu erhalten, denn früher hatte er durch Hörensagen — Vs. 5 — (לְשֵׁמַע אֹזֶן) von ihm vernommen, jetzt aber hatte er ihn mit eigenen Augen geschaut; über sein früheres Benehmen empfindet er Leid und thut in Sack und Asche Bufse. — Wir müssen natürlich annehmen, dafs Jahwes Reden ihren Zweck erreicht haben. Der Dichter wollte deshalb, wenn er Jahwe redend einführte, den Eindruck

hervorrufen, welchen Job empfangen zu haben behauptet. Wir glauben denselben im Text wahrheitsgetreu wiedergegeben zu haben. Der Mensch ist Gott gegenüber in doppeltem Sinne ohnmächtig: er kann nicht thun, was Gott thut, aber ebensowenig verstehen, warum Gott es thut. So bleibt ihm denn nichts anderes übrig, als sich zu unterwerfen und zu schweigen.

Dabei halte man übrigens beständig im Auge, dafs der Verfasser den Glauben an persönliche Unsterblichkeit nicht besitzt. Die Hoffnung auf individuelle Fortdauer würde das Problem weder beseitigt noch gelöst haben — denn auch denen, welche die Hoffnung hegen, kann die Schicksalsverteilung der Menschen hier auf Erden mit Gottes Gerechtigkeit im Widerspruch stehend erscheinen — aber demselben doch eine ganz andere Gestalt gegeben haben. Von selbst richtet sich denn auch der Blick auf die Zukunft, in welcher die hier bestehende Disharmonie zwischen dem sittlichen Zustand und dem Schicksal beseitigt werden soll. Das Buch Job würde denn auch ohne Zweifel ganz anders sein, als es jetzt ist, wenn diese Hoffnung den Dichter gestützt hätte. Je mehr die Zukunft ihm dunkel erschien, um so mehr wurde er auch dazu gebracht, die Gegenwart scharf zu beobachten und die Resultate seiner Wahrnehmung von der sittlichen Welt auszusprechen, ohne sie zu bemänteln. Es war ihm mit seinen Klagen über das Unrecht, das er entdeckte, vollkommen ernst. Seine Darstellung ist gerade deshalb so tragisch und ergreifend.

Die Bedenken, welche man gegen diese Auffassung von der Tendenz des Buches vorbringen kann, sollen — jedes an seiner Stelle — beurteilt werden. Hier richten wir beiläufig unsere Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen dem Buche Job und den anderen Abschnitten des A. Testaments, welche sich mit demselben oder wenigstens mit einem nahe verwandten Problem beschäftigen. In *Ps.* XXXVII wird anerkannt, dafs die Gottlosen, welche die Gerechten plagen und mifshandeln (Vs. 12, 14, 32), häufig glücklich sind (Vs. 1, 7 u. s. w.) und sich damit brüsten (Vs. 35). Zugleich aber wird gelehrt, und zwar ohne eine Spur von Bedenken, dafs dies Verhältnis einmal sich umkehren wird: die Bösen werden fallen, die Gerechten, von Gott aus ihrem Elend errettet, Zeugen dieses Falles sein. So ziemt es ihm denn, auf Gott zu vertrauen und zu hoffen und zu ihm sich zu bekennen (passim). Ohne weiteres fällt auf, dafs das Problem hier zwar als vorhanden anerkannt, aber nicht sehr tief aufgefafst und allzu leicht gelöst wird. — *Ps.* XLIX ist *dubiae interpretationis*, besonders Vs. 16, auf welchen für das richtige Verständnis des Ganzen viel ankommt; wird da nach der wahrscheinlichsten Erklärung keine Unsterblichkeit gelehrt oder gehofft, so ist der Gedanke des Psalmes dieser: beunruhige und entrüste dich nicht über das Glück und den Reichtum der Bösen; sie geniefsen diese Vorrechte nur eine Zeit lang; dann rafft der Tod sie hinweg, und es ist um sie geschehen. Dieser Trost ist rein negativ und verglichen mit dem Anfang des Psalmes (Vs. 2—5) gering zu nennen. — Höher steht ohne Zweifel *Ps.* LXXIII, fürs erste wegen des Ernstes, mit dem er das Problem auffafst; das ungestörte Glück der Gottlosen wird hier sehr eingehend beschrieben (Vs. 4—12), und überdies wird anerkannt, dafs darin eine schwere Versuchung zu Neid und Zweifel) ja zum Abfall von Gott (Vs. 2 f., 13 f.) liegt. Diese Versuchung wird überwunden durch die aufmerksame Betrachtung des Endes der Gottlosen (Vs. 15—20). Insofern steht darum dieser Dichter mit denen von *Ps.* XXXVII, XLIX auf einer Stufe. Allein er

zeichnet sich vor ihnen aus durch die Innigkeit seiner Frömmigkeit, welche zum Schlufs (Vs. 23—28, vgl. Vs. 1) auf treffende Art und Weise sich ausspricht. — Die Folgerung, welche aus diesen Psalmen gezogen werden mufs, ist diese: trotz der damit verbundenen Bedenken, welche der Aufmerksamkeit keineswegs entgehen und sogar übertrieben werden, bleibt die Vergeltungslehre bestehen; die Psalmendichter streben offenbar nicht danach, sie zu modifizieren, sondern sie festhalten zu können. Wegen seiner Übereinstimmung mit dem, was wir in dem Buche *Job* bemerkt haben, ist dieses Resultat nicht ohne Interesse. Vgl. ferner § 101.

[13]) Auf das Bedenken, welches auf der Hand liegt, dafs in der hier vorgetragenen Auffassung von der Idee der Jobeide auf manche Teile nicht — oder wenigstens nicht genug — Gewicht gelegt worden sei, wird in § 101 geantwortet werden. Sofern diese Abschnitte von dem Dichter selbst herrühren, können sie unsere Auffassung des Gedichtes überhaupt vielleicht in untergeordneten Punkten modifizieren oder zu genauerer Darstellung derselben antreiben, aber sie schwerlich umstofsen. Die Annahme, auf der sie beruht, dafs die Reden Jahwes und Jobs Antworten darauf die eigentliche Absicht des Dichters klarlegen müssen, kann nicht ganz unrichtig sein. Die Vergleichung mit anderen Anschauungen, welche jetzt folgt, wird uns in dieser Überzeugung bestärken.

Die oben empfohlene Auffassung von dem Hauptgedanken des Buches Job wird, zuweilen mit geringen Abweichungen, welche die Hauptsache unberührt lassen, von vielen vertreten[14]). Mit Unrecht würde man sie identifizieren mit der u. a. von Umbreit und Hirzel verteidigten Ansicht, dafs der Dichter gegen die israelitische Vergeltungslehre selbst den Kampf führt[15]). Sie divergiert wesentlich von der Auffassung Ewalds[16]), von derjenigen Bleeks, Dillmanns und Vatkes (*Einl. in das A. T.*)[17]) und von den verschiedenen Formen der nationalen Auffassung[18]), welche aus verschiedenen Gründen abgewiesen werden müssen.

[14]) Es ist nicht wohl möglich, alle Auffassungen oder die verschiedenen Schattierungen ein und derselben Auffassung wiederzugeben. Selbst die Verteilung in Gruppen bietet hie und da Schwierigkeit und kann nur relativ richtig sein. — Als Vertreter der oben vorgetragenen Auffassung sind anzusehen Bertholdt (*Einl.* S. 2046 f.); Eichhorn (*Einl.* V, 114); Knobel (l. c. p. l. sq.); Vatke (*Bibl. Theol.* I, 576 f.); Arnheim (l. c. S. XIV ff.); Steudel (*Theol. des A. T.* Beil. III. *Über den Inhalt u. Zusammenhang des B. Hiob* S. 511); Renan (l. c. p. LXXVI—LXXXVI, nicht völlig gerecht dem Dichter gegenüber); Davidson (*Introd.* II, 213—224); Hooykaas (l. c. bl. 214 ff., 226 f); Hitzig (l. c. S. XXIII—XXVI); in gewissem Sinne auch Merx (l. c. S. I ff.), der indessen das Problem und die — negativen — Resultate des darüber geführten Streites zu scharf formuliert und so zu einer überspannten Vorstellung von dem Ganzen kommt. Man kann ferner noch vergleichen Bruch (l. c. S. 171 ff.,

besonders 187—193), nach welchem der Dichter verschiedene Auffassungen von dem Leiden (z. B. als Prüfung als Folge der Allgemeinheit der Sünde) zwar nicht völlig verwirft, aber doch als nicht entscheidende abweist, so dafs zum Schlufs „seine Spekulation mit demütiger Resignation endigt; — wie auch E. Meier (*Gesch. der poet. Nationallit.* S. 521, 536), der zwar anfänglich geneigt scheint, den Zweck des Leidens, nämlich die Prüfung des Glaubens aus dem Prolog abzuleiten, aber doch zum Schlusse den Inhalt des Buches folgendermafsen zusammenfafst: „Hiobs Zweifel werden also gewaltsam niedergeschlagen; sie werden nur für den Glauben gelöst, nicht für die Erkenntnis, d. h. der unschuldig Leidende soll sich still dem unerforschlichen Ratschlusse Gottes ergeben und resignieren, aber nicht rechten mit Gott."

[15]) Vgl. Umbreit (l. c. S. XIII—XXIII); Hirzel (S. 2 ff.). Ihre Auffassung ist der unsrigen verwandt, unterscheidet sich davon aber in einem wichtigen Punkt. Zur Verwerfung der Vergeltungslehre kommt nach unserer Anschauung der Dichter nicht und konnte auch nicht dazu kommen, ohne seinen religiösen Glauben völlig preiszugeben (N. 9). Mehr darüber in § 101, bei der Behandlung des Epilogs.

[16]) Nach Ewald (l. c. S. 1 ff., 24 ff.) will der Dichter beweisen, dafs das Leiden zwar durchaus nicht nur eine Strafe ist, den Geist aufweckt und zu einem höheren Bewufstsein führt und so den Menschen über das Niedere erhebt, reinigt und glücklich macht. Während dasselbe den Menschen angreift, reizt es seine verborgene Kraft oder den früher ungebrauchten Schatz inwendigen Lebens zu dem Versuch, es zu überwinden, und verweist den unerschöpflichen, unsterblichen Geist auf seinen eigenen Wert und seine Macht; während dieser sich erhebt zum Kampf und die dunkle, verwirrende, feindliche Macht teilweise oder allmählich ganz überwindet, wird er sich seiner Hoheit bewufst; erst in diesem Kampf und bei diesem Siege wird der Mensch des göttlichen Lebens teilhaftig und in Wahrheit frei und Herrscher (S. 10 f.). Das ist der Kampf, welchen Job kämpft, und in welchem er den Sieg davonträgt. Die Freunde repräsentieren in den Gesprächen mit ihm den traditionellen Unglauben; unter dem Druck des bitteren Leidens steigt in Job selbst der Zweifel auf; da er aber festhält an dem untrügerischen Bewufstsein seiner Unschuld, überwindet er allmählich die beiden Mächte und behält oder empfängt endlich den wahren Glauben (vgl. besonders S. 48 f.). — Diese Gedanken sind nicht von dem Dichter der Jobeide, sondern von Ewald selbst beim Lesen der Jobeide in ihm entstanden und gereift. Regelmäfsig schreibt er den Sprechern im Buche *Job* eine Feinheit der Beweisführung und eine Tiefe der Gedanken zu, welche man mit dem besten Willen in ihren Worten nicht aufzufinden vermag. An zwei Punkten zeigt sich besonders deutlich, wie stark Ewalds Subjektivität sich hier geltend macht: 1) in der Behauptung, dafs während des Wortkampfes in Job die Hoffnung der Unsterblichkeit erwache. Siehe dagegen die meisten neueren Commentare und ferner u. a. Fockens (*Bijdragen* von van Willes und Dresselhuis IV,229—282); Hoeckstra (*Godg. Bijdragen* 1856 bl. 881—912); Cheyne (*Job and Salomon* p. 33 sqq.); — 2) in dem offenbaren Streit zwischen Ewalds Auffassung und Kap. XXXVIII ff. des Buches. Die Reden Jahwes sind dazu bestimmt, Job zu demütigen, und erreichen auch ihren Zweck, wie aus dem Bekenntnis seiner Ohnmacht und Schuld hervorgeht. Wie läfst sich

das reimen mit der Behauptung, dafs er sich allmählich immer klarer seiner Hoheit und inneren Kraft bewufst werde? Und was hat die Wiederherstellung seines Glücks in dem Epilog zu thun mit „dem Wert des unerschöpflichen unsterblichen Geistes"?

[17]) Die hier genannten Gelehrten haben das mit einander gemein, dafs sie den Dichter nicht einen Hauptgedanken, sondern verschiedene Wahrheiten und Lehren vortragen lassen, welche, wenn sie sich auch nicht gegenseitig ausschliefsen, doch unter sich nicht zusammenhängen. So findet Bleek (*Einl.* [3] S. 652 f.; [4] S. 534 f.) *a.* in dem Prolog die Vorstellung, dafs das Leiden des Frommen häufig nicht als Strafe, sondern zur Erprobung seiner Treue von Gott verordnet wird; *b.* in Kap. III ff., besonders in XXVII f. und XXXVIII ff., die Erkenntnis von des Menschen Unvermögen, Gottes Ratschlufs zu ergründen, und die daraus hergeleitete Ermahnung zum Ausharren und frommen Wandel: *c.* in dem Epilog die Verheifsung, dafs Gott den unschuldigen Dulder, wenn er im Glauben beharrt oder, falls er sich vergangen haben sollte, Reue zeigt, wieder in Gnaden annehmen, segnen und verherrlichen werde. — Dillmann l. c. S. XIII, ff.) meint, dafs der Dichter *a.* kämpft gegen Unverstand und Misbrauch der Vergeltungslehre; *b.* vor Augen führt, dafs es auch ein Leiden des Unschuldigen giebt; *c.* als Zweck solchen Leidens Prüfung und Bewährung angiebt; *d.* die Aufmerksamkeit lenkt auf die Schwere der Probe, auf welche solches Leiden den Menschen stellt, und auf die damit verbundenen Gefahren. — Vatke modifiziert in der *Einl. in das A. T.* (*S.* 540 f.) seine frühere Auffassung dahin, dafs er den Dichter *a.* in dem Prolog „die höchste und tiefste Lösung des Problems vortragen läfst: „Hiob leidet nicht durch eigene Schuld, sondern zur Ehre Gottes, um durch seine Treue zu beweisen, dafs es eine Frömmigkeit blofs aus Liebe zu Gott und ohne Lohnsucht gebe"; *b.* in den Gesprächen zwischen Job und den Freunden — welche diese Lösung nicht kennen — den Dulder seine Gegner überwinden läfst, weil er stark ist durch das Bewufstsein seiner Unschuld; *c.* in Kap. XXXVIII ff. Jahwe selbst die Unterwerfung unter sein Schicksal als des Menschen Pflicht vorschreiben läfst.

Das Bedenken, welches diese und alle derartigen Auffassungen erleiden, ist bereits angedeutet worden: sie geben die Einheit des Gedichtes thatsächlich preis und würden also erst dann in Betracht kommen, wenn sich gezeigt hätte, dafs alle Versuche, diese Einheit darzuthun, mifsglückt wären und ihrer Art nach mifsglücken mufsten. Von unserem Standpunkt aus sind sie unannehmbar. Müfsten wir sie in einer ihrer Formen acceptieren, so würde das mit der Annahme der Folgerung verknüpft sein, welche Cheyne daraus abgeleitet hat: das Buch *Job* ist nicht *uno tenore* geschrieben, sondern successiv durch Zusammenfügung von zum Teil ungleichartigen Stücken entstanden (l. c. p. 67—70). Siehe darüber näher § 101 N. 1—4.

[18]) Job die Personifikation des Volkes Israel: in dieser Form ist die nationale Auffassung früher vorgetragen worden von Herm. von der Hardt, Clericus, Warburton, Garnett, J. D. Michaelis, Bernstein, B. Bauer: sie wird unmittelbar widerlegt durch die Bemerkung, dafs Israel durch einen ernsten und frommen Diener Jahwes — was der Autor des Buches ohne Zweifel ist — unmöglich dargestellt sein kann als ein Muster von Gottesfurcht und Rechtschaffenheit; und sie ist darum als veraltet anzusehen. Jetzt kann die

nationale Auffassung nur noch in der Form verteidigt werden, welche Seinecke und Hoekstra (ll. cc.; siehe oben S. 103) ihr gegeben haben: Job der leidende Knecht Jahwes. Unter den zahlreichen Beweisen, mit denen sie ihre Behauptung zu beweisen suchen, verdienen besonders die ll. pp. in *Job* und *Jes.* XL—LXVI die Aufmerksamkeit; wir kommen in § 102 darauf zurück (N. 46). Allein wie stark auch diese ll. pp. gegen die wechselseitige Unabhängigkeit der zwei Schriften zeugen, die Identität Jobs mit dem Knecht Jahwes kann nicht daraus abgeleitet werden. Ebenso wenig ergiebt sich diese aus den übrigen Erscheinungen, auf welche sie sich für ihre Thesis berufen. Darin haben sie vollkommen recht, dafs der Dichter sich selbst in der Schilderung von Jobs Person und Leiden nicht immer gleichbleibt, seine Trübsale und Schmerzen zuweilen übertreibt, hin und wieder das Individuum, welches er in dem Prolog gezeichnet hatte, aus dem Auge zu verlieren scheint. Allein dies ist daraus zu erklären, dafs sein Job ein Typus ist, der Typus des unschuldigen Dulders; ein Collektivum also, wozu alle Frommen gehören, welche von unverdientem Unglück getroffen werden. Die Übereinstimmungspunkte zwischen Job und dem Knechte Jahwes fehlen also nicht ganz, doch wird an Job vermifst, was an dem Knechte so stark in den Vordergrund tritt: der israelitische Charakter. Siehe hierüber und über die nationale Auffassung im allgemeinen meine Abhandlung: *Job en de lijdende knecht van Jahwe* in Th. T. VII, 492—542.

§ 101. Das ursprüngliche Buch Job und die jüngeren Zusätze.

Nachdem bereits früher Zweifel an der Echtheit einzelner Teile des Buches *Job* geäufsert worden sind, ist in der letzten Zeit von Studer und — doch in mehr gemäfsigter Form — von Cheyne die These verteidigt worden, dafs das gegenwärtige Buch sein Entstehen einer wiederholten Erweiterung und Umarbeitung eines ursprünglichen Kernes zu verdanken hat [1]). Dies würde nur dann zugegeben werden dürfen, wenn deutlich nachgewiesen würde, dafs die Aufeinanderfolge und das wechselseitige Verhältnis der Teile des Buches die Einheit der Conception völlig ausschliefst. Allein das ist nicht der Fall. Zwar geben, wie bald näher erhellen wird, verschiedene Abschnitte Anlafs zu gerechten Bedenken, allein das Ganze hängt zu gut zusammen, als dafs es als Produkt einer lang fortgesetzten Redaktion würde betrachtet werden können [2]). Dazu kommt, dafs es weder Studer noch Cheyne geglückt ist, von dem echten Kern, den sie supponieren, eine annehmbare Vorstellung zu geben [3]). Wir sind also berechtigt, die Hypothese einer merklichen Erweiterung und Umarbeitung des Buches beiseite zu stellen, vorbehaltlich unserer Verpflichtung, die Bedenken gegen bestimmte Abschnitte ernstlich zu erwägen [4]).

[1]) Von den oben (S. 102, 103) erwähnten Schriften Studers ist die Übersetzung des Buches *Job* zuletzt erschienen, sodafs daraus sein Endurteil entnommen werden mufs. Demzufolge bestand die Jobeide anfänglich aus Kap. XXIX, XXX; II, 11—13; III; IV—XXVI; XXVII, 1—6; XXXI. Darnach sind von verschiedenen Autoren successive Abschnitte eingetragen oder hinzugefügt worden, nämlich Kap. XXVII, 7—23; Kap. XXVIII; Kap. XXXVIII —XL, 5 + XL, 15—XLI, 26; Kap. XXXII—XXXVII; Kap. I, II; Kap. XL, 6—14; Kap. XLII. Noch später ist aus dem Original und allen diesen Zusätzen das Ganze zusammengesetzt worden, welches jetzt vor uns liegt. — Nach Cheyne (*Job and Salomon* p. 66—70) bilden die Zwiegespräche Jobs und seiner Freunde das ursprüngliche Buch. Damit sind später verbunden worden der Prolog, vielleicht entlehnt oder verkürzt aus einem Prosabuche über Job und seine Schicksale Kap. XXVIII; XXXII—XXXVII; XXXVIII—XL, 14; XLII, 1—6, XL, 15—XLI, 26: der Epilog. Einzelne von diesen Abschnitten kann der Dichter selbst geschrieben haben; Kap. XXXII—XXXVII gewisslich nicht.

[2]) Bis vor einigen Jahren galt die Jobeide allgemein für ein ordentlich und wohl geschlossenes Ganze. Dies beweist an und für sich nichts: bevor die Kritik an das Werk gegangen und der Zweifel geweckt ist, kann auch das Alleroffenbarste unbemerkt bleiben. Allein auch jetzt noch macht das Buch auf den vorurteilslosen Gegner durchaus nicht den Eindruck, als ob es aus ungleichartigen Bestandteilen zusammengesetzt wäre. Kap. I, II bilden die unentbehrliche Einleitung (vgl. N. 5 ff.); die Gespräche laufen regelmäfsig durch, und auch von der scheinbaren Verletzung der Ordnung — das Stillschweigen Zophars im 3. Gespräch — giebt die Absicht des Dichters, welcher Job das Feld behaupten lassen will, Rechenschaft; auch die nun folgenden Monologe Jobs, Kap. XXVII—XXXI, stimmen damit wohl überein. Wie es mit Elihu steht, werden wir später sehen (N. 18 ff.); soviel ist deutlich, dafs durch eine Herausnahme seiner Reden der Organismus nicht leidet. Das Auftreten Jahwes selbst und die Demütigung Jobs machen dem Streite auf natürliche und würdige Weise ein Ende, während zum Schlufs der Epilog die Handlung abrundet und den Leser mit einem Gefühl von Befriedigung von dem Autor Abschied nehmen läfst. Man kann sich kaum vorstellen, dafs dieser Verlauf des Buches das Resultat des Zusammenfügens und Ineinanderschachtelns von Stücken sein soll, welche nicht aus einem einzigen Gedanken hervorgegangen oder wenigstens nicht *uno tenore* niedergeschrieben worden sind. Nur mufs bereitwillig anerkannt werden, dafs die Vergleichung der Teile untereinander Widersprüche hervortreten läfst, von denen Rechenschaft gegeben werden mufs. Doch sind dieselben nicht derartig, dafs wir uns berechtigt fühlen dürften, um ihretwillen das Buch gleichsam abzubrechen und ein anderes Buch aus einzelnen Fragmenten aufzubauen. Mittelbar zeugt hierfür Cheyne, wenn er die Möglichkeit zugiebt, dafs der Autor selbst das ursprüngliche Gedicht — nur nicht mit Kap. XXXII—XXXVII — ergänzt hat. Denn darin liegt inbegriffen, dafs es auch in der gegenwärtigen Form seiner nicht unwürdig ist. Die Frage, ob diese Form aus einer Inspiration oder aus *δεύτεραι φροντίδες* hervorgegangen ist, liegt, wenn nicht aufserhalb der Grenzen, so doch auf den Grenzen des Gebietes der Kritik.

[3]) Ohne Prolog ist das Gedicht unverständlich. Wollte man annehmen.

dafs Job selbst keinem der Leser unbekannt war, so hätte der Dichter doch die Freunde bei ihm einführen müssen. Diesem Bedenken sucht Studer zu begegnen dadurch, dafs er Kap. XXIX, XXX an den Anfang verlegt und darauf Kap. II, 11—13 folgen läfst. Aber auch diese Kapitel sind ohne vorhergehende Erklärung nicht zu verstehen; Kap. II, 11—13 machen dahinter einen sonderbaren Eindruck, während sie in ihren gegenwärtigen Zusammenhang sehr gut passen; nach der wehmütigen Klage, die in Kap. XXIX erklingt, ist Kap. III allerdings befremdend. Hapert es also mit dem Anfang, so ist auch das Ende nach beiden Hypothesen sehr unbefriedigend. Es erscheint fast undenkbar, dafs der Dichter seinen Lesern nichts mehr als die Zwiegespräche vorgelegt habe (oder nach Cheyne, anfänglich hat vorlegen wollen), und dafs Kap. XXXV, 35—37 sein letztes Wort gewesen sein soll. Zwar konnte er nicht mehr geben, als er selbst hatte, allein er würde das Problem nicht behandelt haben, wenn er sich nicht für fähig gehalten hätte, dasselbe, wenn auch nicht zu lösen, so doch zu erklären, in welchem Sinne und warum es unlösbar genannt werden müsse.

[4]) Im weiteren Verlauf kommen also die Bedenken, welche Studer und Cheyne zu ihren Hypothesen geführt haben, aufs neue zur Sprache, und es entsteht der Schein, dafs sie a priori zurückgewiesen sind. Dies ist indessen nicht der Fall. Ihre Auffassung, als Ganzes betrachtet, unterscheidet sich wesentlich von derjenigen der Ausleger, welche einen oder mehrere Teile des Buches für unecht erklärt haben, und mufs darum gesondert und vorab beurteilt werden. Nun es sich gezeigt hat, dafs sie als Ganzes unannehmbar ist, können wir uns an die Behandlung der Einzelheiten begeben mit der Präsumtion, dafs das ursprüngliche Buch auch dem gegenwärtigen nicht ganz ungleich gewesen sein wird, und dürfen wir deshalb nur diejenigen Abschnitte verwerfen, welche durch das Buch, wie wir es besitzen, gleichsam ausgestofsen werden.

Die Echtheit des Prologs (Kap. I, II) und des Epilogs (Kap. XLII, 7—17) ist früher und später in Zweifel gezogen worden. Man berief sich u. a. auf den prosaischen Charakter der Rede; auf den Gebrauch des Namens יהוה, während in dem Gedicht selbst אֵל, אֱלוֹהַּ und שַׁדַּי vorkommen; auf den Widerspruch zwischen Kap. I, 18 f. und Kap. (XIV, 21) XIX, 17 (XXXI, 8); zwischen Kap. I, 21; II, 9 f. und Kap. III, 1 ff.; zwischen Kap. XLII, 7 f. und der vermessenen Sprache Jobs im Gedichte selbst; endlich und vor allem auf die Disharmonie zwischen der Tendenz des Gedichtes und dem Inhalt des Prologs und Epilogs: während dort die gewöhnliche Vergeltungslehre bestritten und die völlige Unerklärlichkeit des Leidens der Frommen gelehrt wird, finden wir hier nicht nur die Ursache von Jobs Glück angegeben (Kap. I, 6—12; II, 1—7 *a*), sondern auch in der Erzählung seines wiederhergestellten Glückes (Kap. XLII, 7—17) eine unmittelbare Anerkennung und Huldigung derselben Vergeltungslehre[5]). Aber während den erstgenannten Beweisen kaum irgendwelche Bedeutung zu-

erkannt werden kann[6]), beruht der letzte auf der unrichtigen Auffassung 1) der Tendenz des Buches, welches nicht die Verwerfung, sondern die Begrenzung der gewöhnlichen Vergeltungslehre beabsichtigt; 2) der Auftritte in dem Himmelsrat (Kap. I, 6—12; II, 1—7*a*); welche nicht für eine eigentliche Erklärung von Jobs Leiden gehalten werden können[7]). Für die Echtheit des Prologs spricht überdies die unleugbare Thatsache, dafs das Gedicht ohne diese Einleitung unverständlich ist; für die Echtheit des Epilogs, dafs dieser ebensowenig weggelassen werden kann, ohne dafs das Buch als unvollständig und unfertig erscheint[8]). — Die Bekämpfung der Ursprünglichkeit von Kap. I, 6—12; II, 1—7*a* allein (Heiligstedt, Hooykaas) findet in den vorhergehenden Anmerkungen ihre Widerlegung, dazu kommt, dafs diese Abschnitte aus der Erzählung, in der sie stehen, nicht ohne Störung des Zusammenhangs herausgenommen werden können[9]).

[5]) Es sind vornehmlich diese Argumente, welche gegen die Echtheit von Kap. I, II und XLII, 7—17 angeführt sind u. a. von Hasse, *Vermuthungen über das Buch Hiob* (Magazin für die bibl. orient. Litteratur I, 162 ff.); Stuhlmann a. a. O. S. 23 ff.; Bernstein a. a. O. S. 122 ff.; Knobel l. l. p. 32 sq.; von Cölln, *Bibl. Theol.* I, 295. De Wette (*Einl.* I § 289), obwohl er die Beweise für die Unechtheit für unzureichend hält, ist doch von der Echtheit nicht vollständig überzeugt und würde das Gedicht für besser geglückt halten, wenn Prolog und Epilog fehlten. Fast ebenso Hooykaas (S. 189—194), welcher indessen am Schlusse sich für die Echtheit des Epilogs erklärt und von dem Prolog nur Kap. I, 6—12; II, 1—7*a* verwirft, worin ihm Heiligstedt vorangegangen war. Auf diese Ansicht kommen wir in N. 9 zurück, sofern dies nach der Kritik des Prologes und des Epiloges überhaupt noch notwendig sein wird.

A. Schultens l. l. *Praef.* p. 34 (vgl. H. A. Schultens a. a. O. bl. XVIII ff.) ist der Meinung, dafs nur Kap. III—XLII, 6 aus den eigenen Aufzeichnungen des Job herübergenommen und dafs die Einleitung und die Nachschrift durch einen anderen israelitischen Propheten hinzugefügt worden seien, als das Buch unter die heiligen Schriften der Juden aufgenommen wurde. Auf diese Hypothese, welche auf unhaltbaren Grundlagen ruht, brauchen wir uns weiter nicht einzulassen.

[6]) Denn *a.* der prosaische Charakter der Rede kann keine Schwierigkeit bieten, da die beiden Stücke die Thatsachen, welche der Verfasser zu berichten hatte, einfach das erzählen, was nicht gut anders als in Prosa geschehen konnte. Die Mitteilung solcher Einzelheiten, wie wir sie hier lesen, würde in rhythmischen Versen höchst befremdend sein. Vergebens sucht man dafür im Alten Testament, welches keine andere Poesie als die lyrische und die gnomische kennt, ein Beispiel. *b.* Der Name Jahwe wird in der That in dem Prolog und dem Epilog (neben Elohim, Kap. I, 5 f.; 8 f.; 16, 22; II, 1, 3, 9 f.) gewöhnlich in Formeln, wo Jahwe nicht passend oder wenigstens ungebräuchlich ist wie יְרֵא אלהים, בְּנֵי אלהים, אִשׁ אלהים gebraucht und zwar nicht allein

von dem Autor (Kap. I, 6 f., 9, 12; II, 1—4, 6 f., XLII, 7, 9—12), sondern auch von Job (Kap. I, 21). Aber der Gebrauch seitens des Autors steht im Einklang mit Kap. XXXVIII, 1; XL, 1, 3, 6 [XXXIX, 34, 36; XL, 1]; XLII, 1 und zeugt also eher für, als gegen die Echtheit: nichts ist natürlicher, als dafs der israelitische Dichter, wo er selbst spricht, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folgt. Und was Kap. I, 21 betrifft, noch einmal, Kap. XII, 9, bedient sich Job des Namens Jahwe ebenso wie Kap. XXVIII, 28 des Namens Adonai; eigentlich ist das eine Inkonsequenz des Dichters, der seinen Helden — vielleicht der Überlieferung gemäfs — im Ausland leben läfst und ihm deshalb den israelitischen Namen Jahwe nicht in den Mund hätte legen dürfen; doch es ist eine sehr leicht erklärliche Inkonsequenz, welche weder an und für sich, noch in Verbindung mit Kap. XII, 9 einen Beweis gegen die Authentie liefert. *c.* Nach Kap. I, 18 f. verliert Job alle seine Kinder. Damit stimmt Kap. VIII, 4; XXIX, 5 überein. Mit Unrecht las man das Gegenteil in Kap. XIV, 21 (wo eine allgemeine Sentenz ausgesprochen wird, welche wir nicht auf Job beziehen dürfen) und in Kap. XXXI, 8 (wo צאצאי nicht in übertragenem, sondern in eigentlichem Sinne gebraucht wird). Dagegen scheint Kap. XIX, 17 in der That mit dem Prolog im Widerspruch zu stehen: Job klagt, dafs „sein Atem hinderlich ist seiner Frau und dafs er ein Greuel ist für die Söhne seines Schofses". Dabei an Jobs Enkel zu denken, ist ein wenig unnatürlich. Lieber nehmen wir an, dafs der Dichter hier sich nicht gleich geblieben ist: nachdem in Vs. 17 *a* von Jobs Hausfrau gesprochen war, forderte der Parallelismus in Vs. 17 *b* die Erwähnung anderer seiner Blutsverwandter; wie von selbst fliefsen ihm „die Söhne" aus der Feder, ohne dafs er im Augenblick an ihren Tod dachte. Wer um eines derartigen Fehlers willen die Einheit einer erdichteten Erzählung preisgeben wollte, würde ohne Zweifel zu weit gehen. *d.* Zwischen Kap. I, 21; II, 9 f. und III, 1 ff. besteht kein Widerspruch. Vgl. § 99 N. 1 gegen Ende. Der Übergang mag sehr grofs erscheinen — man vergesse nicht, dafs der Dichter ebenso sehr Jobs Unschuld und Frömmigkeit stark hervortreten lassen mufste, wenn er einen passenden Anlafs suchte, die Freunde gegen ihn auf den Kampfplatz treten zu lassen. *e.* Über Kap. XLII, 7 f. vgl. § 99 N. 6; 100 N. 5. In Jahwes Ausspruch über Eliphas c. s. bedeutet אלי nicht *zu mir* — denn sie hatten nicht *zu* Jahwe gesprochen — sondern *über mich*. Von Job wird also gesagt, dafs er *über Gott* Recht (נכונה) gesprochen habe. Allein man vergesse nicht, dafs Job bereits zweimal seine Schuld bekannt und Bufse gethan hatte wegen seiner vermessenen und anmafsenden Sprache; daran wird also an dieser Stelle nicht mehr gedacht, wohl aber an die Wahrheit von Jobs Standpunkt im allgemeinen. Man vergleiche Kap. XIII, 7—12, wo Job an seinen Freunden gerade dasselbe tadelt, was nach dem Urteil Jahwes ihr Fehler war; von dieser Parteilichkeit hatte Job sich frei gehalten und dagegen der Wahrheit gemäfs gezeugt von seiner Unschuld und des Menschen Unvermögen, Gottes Wege zu verstehen.

[7]) Ad 1 vgl. § 100 N. 9, 10. Wenn, wie an dieser Stelle bemerkt wurde, der Dichter die gewöhnliche Vergeltungslehre nicht ganz verwirft, sondern nur gegen ihre Anwendung auf jeden vorkommenden Fall — und insofern gegen die Überzeugung und die Praxis seiner Zeitgenossen — Einspruch erhebt, so meinte er, dafs Gott zwar nicht immer, aber doch häufig — vielleicht darf man sagen gewöhnlich — das Geschick der Menschen in Übereinstimmung mit

ihrem sittlichen Zustande regelt. Es giebt Fälle, in denen diese Übereinstimmung nicht besteht, darum ziemt es sich nicht, dafs man sich vorwitziger Weise über jeden Dulder und jeden Glücklichen ein Urteil anmafse, darum ist es Pflicht, demütig seinen Mangel an Einsicht zu bekennen und auf Gottes unerforschlichen Ratschlufs zu vertrauen. Allein diese Fälle bilden nicht die Regel, sondern die Ausnahme. Was sollte nun den Autor verpflichten, hinsichtlich des gerechten Job diese Ausnahme bis zum Ende voll zu halten? Viel eher lag es auf der Hand, dafs er zum Schlufs die Regel wieder gelten liefs. Man bedenke, wie viel und wie Schweres Job bereits gelitten hatte: war das Leiden nicht vollkommen genug als Beweis für die Wirklichkeit des behandelten Problems? Der Autor würde nicht nur das Gefühl seiner Leser peinlich verletzt haben, sondern auch seine eigene Überzeugung übertrieben und unrichtig dargestellt haben, wenn er in den Zustand Jobs keinerlei Veränderung gebracht hätte. — Nur in dieser Weise scheint die Echtheit des Epilogs behauptet werden zu müssen, nicht *a.* durch die Annahme, dafs die Wiederherstellung und das gesegnete Ende Jobs bereits in der Überlieferung sich fand. Dies ist, wie sich von selbst versteht, möglich und um so wahrscheinlicher, wenn die Thatsache länger in dem Munde des Volkes gelebt hatte. Allein der Dichter war an die Sage nicht gebunden und hätte entweder ihr Ende modifizieren oder ein anderes Beispiel wählen müssen, wenn die Tradition über Job seiner Absicht nicht entsprach oder mit seiner Überzeugung in Widerspruch stand. Wenn man ihn mit dem Inhalt der gegebenen Überlieferung entschuldigt, so schätzt man sein Talent als Dichter zu gering. Ebensowenig darf man *b.* behaupten, dafs der Epilog einfach eine Konsequenz ist, sodafs der Dichter — um mit Renan (l. c. p. LXXXIV) zu reden — „retombe purement et simplement dans la théorie qu'il a un moment essayé de dépasser.“ Diese Vorstellung kollidiert mit der wahren Auffassung des Standpunktes des Autors. Die Sache ist vielmehr diese: man darf ebenso wenig aus dem Epilog eine bestimmte Lehre folgern wie behaupten, dafs seine Stellung in dem Gedichte eine unglückliche zu nennen sei. Das erstere nicht, weil der Dichter seine eigentliche und wahre Absicht durch die Schilderung des unschuldig leidenden Job zu erreichen suchte; was darauf folgt, ist kein Bestandteil der Theorie, die er zu empfehlen wünschte. Das zweite nicht, weil die Thatsache, dafs Job endlich wieder glücklich wird, nur insofern die Vergeltungslehre bestätigt, als der Autor selbst geneigt ist, sie gelten zu lassen.

Ad 2. — Allgemein oder wenigstens fast allgemein ist man der Ansicht, dafs Jobs Leiden in dem Prolog, speziell durch die beiden Ereignisse im Himmelsrat erklärt wird. Der Dichter lehrt dort — so behauptet man — mit welcher Absicht Gott seinen Diener in das Leiden gab: es geschah, um ihm Gelegenheit zu geben, den Ruhm seiner Frömmigkeit zu behaupten und dadurch Gott, welcher wiederholt diese seine Frömmigkeit anerkennt (Kap. I, 8; II, 3), Recht zu geben und also zu verherrlichen. Erprobung von Jobs Tugend und Verherrlichung Gottes — das sind, wie man meint, die beiden Absichten, denen — dem Dichter zufolge — das Leiden Jobs dienen mufs. Ausgehend von dieser Auffassung kann man leicht dazu kommen, einen Widerspruch wahrzunehmen zwischen dem Prolog und dem Gedicht: Denn hier wird gerade gelehrt, dafs dasselbe Leiden eine unerklärliche Schickung Gottes ist: wäre das nicht der Fall, wie sollte dann stille Ergebung in Gottes unerforsch-

lichen Ratschlufs das Ende bilden können. Auf dieses Bedenken giebt es denn auch, solange man die vorgetragene Auffassung von Kap. I, 6—12; II, 1—7*a* gelten läfst, nur eine Antwort: Der Zweck von Jobs Leiden, welchen der Leser kennt, bleibt für Job und seine Freunde verborgen; sie befinden sich also bezüglich des aufgestellten Problemes in völliger Dunkelheit; aber das ist gerade der Zustand, in welchem der Mensch, wenn unverdientes Leiden ihn oder seine Freunde trifft, sich gewöhnlich, ja immer befindet; das Resultat des Kampfes Jobs ist also gerade dasjenige, dessen wir für die Praxis des Lebens bedürfen. — Diese Beweisführung ist zwar nicht unrichtig, allein vollkommen befriedigt sie doch auch nicht. Wenigstens schliefst sie in sich, dafs der Dichter der Jobeide kein grofser Künstler ist: wird nicht durch das Lüften des Schleiers, welcher die Ursache von Jobs Leiden bedeckt, das Interesse des Lesers an dem Streit zwischen ihm und seinen Freunden geschwächt? Ist es nicht ein unverzeihlicher Fehler, dafs der Leser nun von den Zwiegesprächen Kenntnis nimmt mit dem Gedanken, dafs dieselben schliefslich gar nicht oder überhaupt nicht gehalten sein würden, wenn nur einer der Streitenden wüfste, was ihm, dem Leser, in der Einleitung mitgeteilt worden war? — Stünde die Sache des Prologes so, wir dürften die Verteidigung desselben kaum auf uns nehmen. Allein die Auffassung von Kap. I, 6—12; II, 1—7*a*, Stellen, bei denen die Verteidiger und die Gegner der Echtheit übereinzustimmen pflegen, erscheint unrichtig. Man braucht diese Verse nur zu lesen so, wie sie dastehen, ohne an unsre sehr entwickelten Ideen über das Leiden und seine Bedeutung zu denken, so wird man alsbald erkennen, dafs der Dichter an eine eigentliche Erklärung von Jobs Unglück nicht gedacht hat. Seine Hauptabsicht ist keine andere als die, Jobs Unschuld und Rechtschaffenheit so deutlich wie möglich hervortreten zu lassen. Dazu dient die Frage Jahwes, Kap. I, 8, welche später, Kap. II, 3, noch einmal wiederholt wird. Diese Frage wird in ihrem Zusammenhang deshalb gestellt, um Satan Gelegenheit zu geben zum Aussprechen seines Zweifels an Jobs Uneigennützigkeit und Beharren im Guten bis zum Ende, Kap. I, 9—11; II, 4 f. Darauf folgt wenigstens die Erlaubnis Jahwes, Job ein Leid anzuthun, zuerst so, dafs nur seine Besitzungen angetastet werden dürfen, dann mit der Beschränkung, dafs sein Leben verschont werden mufs, Kap. I, 12; II, 6. Aus den Worten, welche diese Erlaubnis enthält, würde die Absicht, in welcher Jahwe das Leiden seines treuen Dieners schickt, sich ergeben können, allein es geschieht nicht. „Alles, was er hat, sei in deiner Hand!"; „Er sei in deiner Hand!" — mehr als dies wenige wird nicht gesagt. Kann man das nun eine Erklärung von Jobs Unglück nennen? Angenommen, der Dichter hätte für gut befunden, Job selbst zum Zeugen der Geschehnisse im Himmelsrat zu machen, würde dieser dadurch befriedigt worden sein? Würde er weniger Grund gehabt haben, sich bitter zu beklagen? Würde die Ermahnung, sich demütig unter Gottes unerforschlichem Ratschlufs zu beugen, überflüssig geworden sein? Es ist so: mit der Behauptung der Freunde („Leiden ist Strafe für die Sünde, Offenbarung der Sünde") sind die Auftritte im Himmelsrat unvereinbar, aber gerade auf diese Behauptung hat der Dichter es abgesehen. Es ist ganz in Übereinstimmung mit seiner Überzeugung und mit seinem Plane, dafs er sogleich im Anfange seiner Schrift die Unwahrheit dieser traditionellen Meinung deutlich hervortreten läfst. — Diese Auffassung des Prologs beseitigt nicht nur die Bedenken gegen die Echtheit, sondern giebt auch von der sonst

höchst befremdenden Erscheinung Rechenschaft, dafs der Dichter auf diese Dinge, die sich im Himmelsrat abspielten, ferner nicht zurückkommt. Hätte er sich in der That vorgenommen, „die Prüfung des Gerechten" darzustellen — was (vgl. § 100) nach manchen sein Hauptziel ist, was er nach anderen wenigstens zugleich beabsichtigt hat — dann würde er höchst wahrscheinlich mehr als einmal, aber sicherlich ein einziges Mal darauf zurückgekommen sein. Allein dies geschieht nicht. Kann man einen stärkeren Beweis dafür verlangen, dafs der Autor an diese „Prüfung" nicht gedacht hat?

[8]) Das eine fällt ebenso deutlich in die Augen wie das andere. Wer den Prolog verwirft, wird zugleich behaupten müssen, dafs dieser die Stelle einer früheren und mehr ursprünglichen Einleitung eingenommen hat; ohne Kap. I, II ist das Buch *Job* ein ἀκέφαλον und wirklich völlig unverständlich. Siehe Kap. III, 1 f. Aber auch der Epilog ist unentbehrlich: Job ist doch ohne Zweifel der Held des Gedichtes, dem der Autor die Bestätigung dessen, was er für Wahrheit hielt (bezüglich der Behauptung, dafs es ein Leiden des Gerechten giebt), aufgetragen hat; aber dann kann doch die Demütigung Jobs, Kap. XLII, 1—6, das letzte Wort des Dichters nicht sein? Überdies scheint in Kap. XIX, 26 schon aus Vorsorge auf den Epilog hingewiesen zu werden.

[9]) Heiligstedt (l. l. p. XVII sqq.) sieht vor allem ein Bedenken in dem Auftreten des Satans; er hält das Buch *Job* für ein Produkt der Zeit vor dem Exil und den Glauben an Satan für nach-exilisch; er mufs daher den Verfasser von Kap. I, 6—12; II, 1—7 von dem Dichter unterscheiden. Diese Schwierigkeit besteht für uns nicht (vgl. unten § 102), dieselbe würde aber auch nur dann gegen die Authentie der besagten Verse sprechen, wenn das höhere Alter des Übrigen unerschütterlich feststände. Hooykaas (S. 191—195) hat denn auch dieses Bedenken nahezu aufgegeben und legt das meiste Gewicht auf den — auch von Heiligstedt anerkannten — Widerspruch zwischen diesen beiden Abschnitten und der Tendenz des Gedichtes; worüber bereits in N. 3 gehandelt wurde. Seine übrigen Bedenken (*a.* der Gebrauch von וַיְהִי הַיּוֹם, Kap. I, 6; II, 1, Nachahmung von Kap. I, 13, wo es allein passend ist; *b.* der unmotivierte und unvorbereitete Übergang auf den Schauplatz des Himmelsrates, Kap. I, 6; *c.* die Störung des Zusammenhanges durch die interpolierten Abschnitte, z. B. Kap. I, 13, wo das Suffix sich auf Job (Vs. 5) zurückbezieht; *d.* der Gebrauch des Namens Jahwe in diesen selbigen Abschnitten; *e.* ihr breiter und weitläufiger Stil; *f.* die fremde [märchenhafte?] Form, in der sie die Erklärung von Jobs Leiden geben; *g.* die Vergleichung von Kap. XLII, 11 (II, 10), wo nicht der Satan, sondern Jahwe das Unglück Jobs herbeigeführt hat) würden nur dann einige Bedeutung gewinnen, wenn das Hauptbedenken zugestanden werden müfste. — Dagegen scheinen die Ereignisse im Himmelsrat mit dem Schlufs des Prologs unzertrennbar zusammenzuhängen. Kap. I, 13 ff. schwebt völlig in der Luft, wenn der erste Auftritt fortgefallen ist; ebenso verlieren dann Vs. 21 und Vs. 22 ihre Kraft und Bedeutung: man versteht nicht, was den Dichter bewegt, da mit so viel Nachdruck zu sprechen. Dasselbe gilt von Kap. II, 7*b* ff.; wenn Vs. 7*b* Kap. I, 22 vorhergeht, macht das sicherlich einen befremdenden Eindruck: Kann jemals jemand auf die Worte: „*in diesem allen sündigte Job nicht und schmähte Gott nicht*" — unmittelbar haben folgen lassen: *und Gott* (Hooykaas fügt אֱלֹהִים ein) *schlug Job mit einem bösen Aussatze von seiner Fufssohle bis zum*

Scheitel"?! Vor allem aber achte man auf Kap. II, 8—10; die Redeweise der Gattin Jobs ist völlig unmotiviert, wenn wir sie nicht mit den Auftritten im Himmelsrat in Verbindung bringen dürfen: ihre Worte: „Sage Gott Valet und stirb!" beziehen sich unmittelbar auf Satans Prophezeiung Kap. I, 11; II, 5 und sind, wenn diese Prophezeiung nicht voraufgegangen ist, wenigstens befremdend; statt dessen würden wir ein Wort der Klage erwartet haben. Bezüglich Kap. II, 10*b* („in dem allen sündigte Job nicht mit seinen Lippen") gelten die zu Kap. I, 22 gemachten Bemerkungen.

In den Gesprächen zwischen Job und den Freunden (Kap. III—XXVI) und den Monologen Jobs (Kap. XXVII—XXXI) haben verschiedene Abschnitte Anstofs erregt. Die Bedenken Grills gegen Kap. XII, 4—XIII, 2 sind nicht unbegründet, berechtigen aber doch nicht dazu, diese Verse dem ursprünglichen Dichter abzusprechen[10]). Der Text von Kap. XXIV ist derartig verdorben, dafs über die Hypothesen von Merx und Grill kein Urteil gefällt werden kann[11]). Die Bedenken gegen Kap. XXVI, 2—14 sind wiederum nicht imaginär, aber rechtfertigen auch die Verwerfung dieser Verse nicht[12]). Dagegen sind Kap. XXVII, 7—23; XXVIII, mit wieviel Talent sie auch gegen frühere und spätere Bedenken verteidigt worden sind, nicht zu behaupten; auch nicht durch Zuweisung beider Abschnitte oder eines derselben an einen anderen Sprecher als demjenigen, welchem sie (Kap. XXVII, 1) in den Mund gelegt werden[13]). Bezüglich Kap. XXIX, XXX mufs Grill zugegeben werden, dafs sie einen anderen, mehr elegischen Ton anschlagen als die Antworten Jobs an seine Freunde. Doch das ist kein wesentliches Bedenken gegen ihre Echtheit. Sie hängen überdies aufs engste zusammen mit Kap. XXXI, welches offenbar dem ursprünglichen Dichter zuerkannt werden mufs[14]). Vs. 1 dieses Kapitels steht an falscher Stelle; Vs. 35—37 bilden dazu den passenden Schlufs; Vs. 38—40 sind zufällig da, wo sie anfänglich standen, fortgelassen und dann an das Ende des Kapitals geschrieben worden[15]).

[10]) Vgl. Grills oben (S. 103) angeführte Abhandlung, S. 13—30. Darin mufs ihm beigestimmt werden, dafs in Kap. XII die Aufeinanderfolge der Gedanken hie und da zu wünschen läfst und dafs Kap. XIII f. eine vollständige Antwort auf Zophars Rede enthält. Allein es ist ganz gut denkbar, dafs manche Schwierigkeiten, auf welche die logische Interpretation stöfst, in der Textverdorbenheit ihren Grund haben, und dafs der Dichter seinen Helden über die Weisheit und die Macht Gottes etwas mehr hat sagen lassen, als durchaus notwendig war, damit deutlich hervortrete, dafs er darin den Freunden nicht nachstehe; Kap. XII, kann, mit anderen Worten, als parallel mit Kap. IX, 4—12 betrachtet und verteidigt werden. Dagegen ist es höchst unwahrscheinlich, dafs ein jüngerer Interpolator, der sich das Ziel setzte, Jobs Superiorität über die Freunde hervortreten zu lassen, ihn so sollte haben

sprechen lassen, wie er in Kap. XII thut. In Vs. 6, 13—25 tritt viel mehr als Gottes Weisheit (V. 13) seine Macht in den Vordergrund, und zwar einesteils als Freimacht, andernteils in ihrer verderbenden Wirkung — gerade wie wir das von Job und nicht von dem — von Grill angenommenen — Apologeten erwarten würden.

[11]) Vgl. Merx l. c. S. 127 ff.; Grill l. c. S. 30—37. Ersterer hält Vs. 1—8, 25 für echt und findet in Vs. 9—24 zwölf Sprüche, Tristicha, welche beschreiben — ohne ausdrücklich zu tadeln — wie es in der Welt zugeht; sie sind an dieser Stelle von einem Redaktor eingeschoben worden, wahrscheinlich deshalb, weil der echte Schlufs von Jobs Rede zu ketzerisch klang und darum nicht beibehalten werden konnte. Dagegen sieht Grill in Vs. 5—9, 14—21 jüngere Einschiebsel. M. E. können wir hier nicht weiter kommen als zu einem *non liquet.* Die Erklärung vieler Verse, namentlich der Verse 16 ff., ist nicht nur unsicher, sondern sogar unmöglich; vgl. die Kommentare. Bei diesem Stand der Dinge ist jedes Urteil über Echtheit oder Unechtheit gewagt. Nur das steht fest, dafs Job hier in demselben Geiste spricht wie in Kap. XXI. d. h. sich über die Straflosigkeit und das Wohlergehen der Gottlosen bitter beklagt.

[12]) Vgl. Grill S. 37—40. Welcher Art die Schwierigkeit ist, welche sich hier offenbart, ergiebt sich sogleich aus der Anmerkung von Reuss zu Vs. 5 (Hiob S. 79): „Diese Stelle Vs. 5—14 scheint noch zu der vorhergehenden Rede Bildads zu gehören.“ In der That enthält sie einen erhabenen Preis der Macht Gottes, welche nach Kap. XXV, 2 f. nicht übel passen würde. Indessen nicht nach Kap. XXV, 4—6, wo Gottes makellose Reinheit geschildert wird, im Gegensatz zu den Flecken, welche allem Geschaffenen anhaften. Es ist darum nicht richtig, wenn man diese Stelle Bildad zuweist. Aber es ist auch unnötig, denn Vs. 5—14 kann ebenso gut wie Kap. IX, 4—12; XII (vgl. N. 10) von dem Dichter Job in den Mund gelegt worden sein. In Vs. 2—4 werden sie m. E. nicht undeutlich angekündigt. Darum verwirft Grill auch diese Verse, ohne indessen genügende Gründe dafür anzuführen. Siehe noch N. 13.

[13]) Kap. XXVII, XXVIII haben schon längst Bedenken erregt, welche man aber durch eine andere Rollenverteilung zu beseitigen versuchte. Die hauptsächlichsten Versuche sind die folgenden. Kennicott (*Remarks on select passages in the O. T.* p. 169; *Diss. gener.* ed Bruns p. 539) sah in Kap. XXVI; XXVII, 2—12 die Antwort Jobs an Bildad; in Kap. XXVII, 13—23 die dritte Rede Zophars, in Kap. XXVII, 1; XXVIII die Antwort Jobs. Stuhlmann (l. c. S. 76) liefs Zophars Rede mit Kap. XXVII, 11 beginnen und nahm an, dafs zwischen Vs. 10 und 11 einige Verse ausgefallen wären; ferner wies er Kap. XXVIII Bildad zu und setzte es hinter Kap. XXV. Pareau (*Commentatio* etc. p. 248 sq.) liefs jedem Sprecher das Seine, sah aber in Kap. XXVIII, welches, zwar mit כי anfangend, mit Kap. XXVII nicht zusammenhängt, die Fortsetzung von Kap. XXVI; so wurde Kap. XXVII Jobs erster Monolog, welcher aufzufassen ist nicht als Ausdruck seiner eigentlichen Meinung über das Schicksal der Gottlosen, sondern als Drohung an die Freunde, welche sich an ihm vergriffen hatten und dadurch strafschuldig geworden waren. Noch anders Bruch (l. c. S. 170 f.), welcher Kap. XXVII auf XXVI, 1—4 folgen liefs und Kap. XXVI, 5—14 mit XXVIII zu einer neuen Rede Jobs zusammenfügte. — Keiner von diesen Vorschlägen ist annehmbar. Kap. XXVIII kann keine Antwort sein auf Kap. XXVII, 13—23; dem Zophar kann der Dichter nicht das letzte Wort

gelassen haben; Kap. XXVIII ist keine Fortsetzung zu Kap. XXVI, noch Kap. XXVII zu XXVI, 1—4. Aus Kap. XXVII, 11 f. — welche Stelle offenbar Vs. 13—23 ankündigt und davon also nicht getrennt werden darf — folgt unmittelbar, dafs der Abschnitt als Rede Jobs beabsichtigt ist, der sich auch sonst an die Freunde in der Mehrzahl richtet. Aber dann mufs sie auch Kap. XXVIII voraufgehen, denn nach dieser Meditation über den Wert und die Unerreichbarkeit der Weisheit pafst Kap. XXVII sehr schlecht.

Es entsteht also die Frage, ob Kap. XXVII, 11 (oder besser: 7) — XXVIII, 28 von dem Dichter selbst Job in den Mund gelegt sein kann. Diese Frage verneint u. a. Bernstein (l. c. S. 133 ff.); Studer; Wellhausen in (Bleeks *Einl.*[4] S. 540—542); Grill; bezüglich Kap. XXVIII auch Reuss. Dagegen behauptet Budde die Echtheit, besonders in *Zat W.* II, 193 ff. Seiner Auffassung sowohl von Kap. XXVII, 7—23, als auch von Kap. XXVIII müssen wir Recht geben. In Kap. XXVII, 13—23 trägt also Job seine eigene Meinung vor, nicht — wie früher Eichhorn und Bockel (vgl. Delitzsch *Comm.* S. 321) und zuletzt Wright urteilten — die der Freunde: dies ist unvereinbar mit Vs. 11 f., welche ganz anders lauten würden, wenn Vs. 13—23 als Citat gemeint wären. Die darin gegebene Beschreibung der Strafe der Gottlosen hängt zusammen mit Vs. 7 — nach Budde vielleicht hinter Vs. 8—10 zu setzen — und mufs angesehen werden als eine nachdrückliche Warnung an die Adresse der Freunde. Das Grund angebende כִּי in Kap. XXVIII, 1 bezieht sich nicht speziell auf Kap. XXVII, sondern auf die sämtlichen vorangegangenen Reden Jobs; sein Standpunkt wird gerechtfertigt durch die Thatsache, dafs Gott sich selbst den ausschliefslichen Besitz der Weisheit vorbehalten hat und statt dessen dem Menschen das Gebot gegeben hat, ihn zu fürchten und von dem Bösen zu lassen. Denn das ist der Sinn von Kap. XXVIII, 28, eine Stelle, die man mit Unrecht nach *Spr.* I, 7*a*, IX, 10 erklärt: im Widerspruch zu diesen Stellen nennt Job die Gottesfurcht nicht den Anfang von (oder: den Weg zu) der Weisheit, sondern das von Gott dem Menschen zuerteilte Surrogat der Weisheit. — Aber ist nun hiermit nicht nur der Sinn der beiden Abschnitte gut festgestellt, sondern auch ihre Authentie dargelegt? Im Widerspruch zu meinem früheren Urteil (I. holl. Ausg. bl. 143 f.) mufs ich jetzt bejahend antworten, und zwar 1) weil Kap. XXVII, 13—23, an wen auch immer gerichtet, mit Kap. XXI und XXIV nicht zu vereinen ist; 2) weil Kap. XXVIII im voraus auf das Resultat hinzielt, das erst durch die Erscheinung und die Reden Jahwes erlangt wird; 3) weil Kap. XXIX—XXXI, besonders auch XXXI, 35—37 nach Kap. XXVIII ganz und gar nicht passen: auf die ruhige Auseinandersetzung von des Menschen Unvermögen können nicht neue Klagen über Gottes Fügung folgen, am allerwenigsten eine solche Herausforderung, wie wir in Kap. XXXI, 35—37 lesen. Um trotzdem die beiden Abschnitte dem Dichter zuschreiben zu können, mufs man sein Talent niedriger anschlagen, als es verdient. Man mufs dann annehmen, dafs er in Kap. XXVII, 13—23 den Standpunkt, auf welchen er Job gestellt hat, unwillkürlich verläfst und in Kap. XXVIII zu sehr dem Verlangen nachgiebt, die Arbeit in den Bergwerken zu beschreiben und über die Weisheit sich auszulassen. Allein zu dieser Annahme hat man dem Autor der Jobeide gegenüber kein Recht.

Sind Kap. XXVII, 7—23 und XXVIII interpoliert, so bleibt von Jobs erstem Monologe nicht mehr als Kap. XXVII, 1—6 übrig. Diese Verse bilden

kein abgerundetes Ganze und lassen sich auch nicht mit Kap. XXIX ff. verbinden. Dies führt zu der Vermutung, dafs die eingeschobenen Abschnitte die Fortsetzung und den Schlufs von Kap. XXVII, 1—6 verdrängt haben. Darin liegt nichts Unwahrscheinliches.

[14]) Vgl. Grill S. 49—56. Sein Hauptbeweis für die spätere Einschiebung von Kap. XXIX, 1—XXXI, ist die natürliche Aufeinanderfolge von Kap. XXVII, 1—6 und XXXI, 2 ff. Daraus würde indessen nur dann etwas gefolgert werden dürfen, wenn Kap. XXIX, XXX selbst vor XXXI unpassend wären. Aber das ist keineswegs der Fall. Ja, allenfalls würden wir nach allem, was vorhergeht, den wehmütigen Rückblick auf das schon Vergangene (Kap. XXIX) und die erneute Beschreibung des gegenwärtigen Leidens (Kap. XXX) entbehren können, allein das ist kein Grund, diese Kapitel zu verwerfen. Ebensowenig wird dies gerechtfertigt durch die Differenzpunkte zwischen Kap. XXIX f. und den Unterredungen (z. B. Kap. XIX und XXIV, 4—8). Man vergesse nicht, dafs wir keine geschichtliche Erzählung, sondern eine Dichtung vor uns haben, und dafs Job mehr ist als ein Individuum, nämlich der Typus des Unglück leidenden Frommen. Wie grofs die Gefahr ist, dafs wir des Dichters Freiheit verkürzen, wenn wir ihm unsre Forderungen der Nüchternheit und Konsequenz stellen, kann das Beispiel Hosse's uns lehren, der (Delitzsch, *Comm.* S. 321) Kap. XXXI, 35—37 auf XXVII, 10 folgen läfst und darum auch XXXI, 1—34, 38—40 aussondert. Unentbehrlich ist in der That die ausgedehnte Versicherung von Jobs Unschuld nicht. Doch wird nicht leicht jemand sie entbehren wollen.

[15]) Die Bezeugung in Vs. 1 pafst in Kap. XXXI sehr gut, aber nicht vor Vs. 2—4, welche offenbar den Anfang in der Aufzählung der Übertretungen bilden, an denen Job unschuldig ist. Die Annahme, dafs Vs. 35—37 ursprünglich die Reden beschlössen, ist annehmbarer als die Vermutung von Hirzel und anderen, dafs der Dulder in Vs. 38—40 eine neue Reihe von Unschuldbezeugungen beginnt, aber bald (Kap. XXXVIII, 1) von Jahwe unterbrochen wird. Wo dann Vs. 38—40 eingefügt werden mufs, wissen wir nicht; vielleicht nach Vs. 8 oder nach Vs. 15, 25, 34.

Die Bestreitung der Echtheit der Reden Jahwes (Kap. XXXVIII ff.) überhaupt geht von einer unrichtigen Auffassung der Idee des Buches aus und mufs deshalb entschieden zurückgewiesen werden[16]). Dagegen ist die Originalität eines grofsen Teiles der zweiten Rede, die Beschreibung des Behemôth und Leviathan (Kap. XL, 15—XLI, 26) höchst zweifelhaft: die Aufnahme dieser Beschreibung ist ein Mifsgriff, welchen wir gerne einem jüngeren Interpolator, aber nur ungerne dem Dichter von Kap. XXVIII f. und XL, 1—4 zuschreiben[17]).

[16]) Die kräftigste Bestreitung ist die von Studer, *Jf. p. Th.* I, 703—706, womit man Cheyne l. c. p. 48 sqq., 94 vergleiche. Job — so wird behauptet — brauchte nicht von Jahwes Macht und Weisheit überzeugt werden; er hatte diese wiederholt anerkannt und darin sogar seine Freunde übertroffen (Kap. XII, 7 ff., XXVI, 5 ff.), einmal sogar im voraus erklärt, dafs er auf solche Fragen, wie ihm in Kap. XXXVIII f. gestellt worden, unmöglich antworten könne

(Kap. IX, 3 f.): wie kann dann der Dichter ihn durch dieselben Fragen zur Demütigung gezwungen haben? Mufste nicht, wenn er der Autor von Kap. XXXVIII f. wäre, darin Jobs Unschuld anerkannt und über sein Leiden Licht verbreitet werden? — Siehe hiergegen § 100. Wenn der Dichter Licht gehabt hätte, so würde er es uns nicht vorenthalten, und die verlangte Aufklärung Jahwe in den Mund gelegt haben. Aber er kann nicht anders als verweisen auf Jahwes Macht und Weisheit und die Beweise dafür gleichsam aufstapeln. Es ist wahr, dafs er damit Job nichts völlig Neues lehrt, aber — wie dieser selbst erklärt, Kap. XLII, 5 — zuvor „hatte er es vom Hörensagen," „nun dagegen hatte sein Auge Gott gesehen", und darum (Vs. 6) widerrief er und that in Sack und Asche Bufse. Es ist m. E. Verkennung des Standpunktes des Dichters, mehr als dies von ihm zu verlangen.

[17]) Stuhlmann (l. c. S. 135) und Bernstein (l. c. S. 135 ff.) leugnen die Echtheit von Kap. XLI, 4—26: in Kap. XL, 25—XLI, 1 wird der Leviathan beschrieben; in Vs. 2 f. Anwendung davon auf den Gegenstand der Rede Jahwes; die Fortsetzung dieser selbigen Beschreibung in Vs. 4—26 ist darum nicht nur überflüssig, sondern auch störend. Eichhorn versuchte anfangs, dieses Bedenken aufzuheben dadurch, dafs er Vs. 4—26 hinter XL, 30 setzte, und Bertheau (*Einl.* S. 2164) ist ihm darin auch gefolgt. Später aber (*Einl.* V, 207 ff.) äufserte er Zweifel an der Echtheit des ganzen Abschnittes, welcher nach ihm entschieden verworfen wurde durch Ewald (S. 53 f. 312 ff. und in den dort erwähnten Abhandlungen) und viele neuere Ausleger u. a. E. Meier (*Gesch. der poet. Nationallit.* S. 548 N. 1), Dillmann, Merx Wright, Grill; auch Studer und Cheyne, welche sie dem Autor der ersten Rede absprechen. Die Gründe, auf welche dieses Urteil sich stützt, sind nach Ewald vor allem von Dillmann (S. 354—356) kurz und bündig angegeben worden. Er beruft sich 1) auf den Widerspruch zwischen der Schilderung der beiden Tiere und dem Teil der zweiten Rede Jahwes; diese mufs, Kap. XL, 8 f., Jahwes Gerechtigkeit ins Licht stellen und seine Macht nur, insofern diese davon unzertrennlich ist; die Schilderung der beiden Tiere hat hiermit nichts gemein und wird Kap. XLI, 2 f. nur in gezwungener Weise damit in Verbindung gebracht; 2) auf die ungeschickte Wahl gerade dieser beiden Tiere: sie sind offenbar, wie die Ausführlichkeit der Beschreibung selbst zeigt, dem Leser unbekannt, aber darum auch ungeeignet, ihn von des Menschen Nichtigkeit zu überzeugen; 3) auf den Charakter der Schilderung: weitschweifig und übertrieben, in jeder Beziehung ungünstig abstechend von Kap. XXXVIII f.; der neue Anfang in Kap. XLI, 4 ist in Jahwes Munde geradezu unerträglich und rechtfertigt sogar vielleicht die Vermutung, dafs Vs. 4—26 von einem zweiten Interpolator hinzugefügt seien; 4) auf den Sprachgebrauch und den Rhythmus, welche, obwohl denen der echten Teile verwandt, doch auch davon abweichen; 5) und letztens, auf die Thatsache, dafs durch das Ausrangieren von Kap. XL, 15—XLI, 26 nicht nur keine Lücke entsteht, sondern sogar das Gespräch zwischen Jahwe und Job an Kraft und Nachdruck gewinnt. — Was man dem gegenüberstellen kann (vgl. I. holl. Aufl. S. 146) beweist zwar, dafs die Schilderung *ad hoc* entworfen ist, mit der Absicht, sie an die Stelle einzuschieben, wo sie jetzt steht, aber nicht, dafs sie von dem Dichter selbst herrührt und wirklich in den Zusammenhang pafst.

Bevor über die Echtheit der Elihu-Reden (Kap. XXXII—XXXVII) geurteilt werden kann, mufs feststehen, was ihr Autor — wer er auch immer gewesen sein mag — der Dichter des Buches *Job* oder ein anderer — damit beabsichtigt hat. Darüber bestehen zwei Ansichten. Nach der einen war die Absicht des Verfassers, die Streitsache durch Elihu entscheiden oder wenigstens Jahwes Endausspruch durch ihn vorbereiten zu lassen und anzukündigen; nach der anderen Ansicht bezweckt der Verfasser, in den Elihu-Reden einen neuen Beweis für die Unlösbarkeit des gestellten Problemes zu liefern, und läfst er ihn deshalb mit viel Aufhebens eine neue Lösung ankündigen, welche in der Nähe betrachtet auf nichts herauskommt [18]). Bei der letzten Auffassung wird Elihu ein aufgeblasener Jüngling, dessen Selbstgefälligkeit (Kap. XXXII, 6 ff.; XXXIII, 1—4; XXXVI, 1—4) so sehr in den Vordergrund tritt, damit seine Machtlosigkeit um so deutlicher in die Augen falle. Nun kann jedoch nicht geleugnet werden, dafs es ein litterarisches Kunststück sein würde, diesen Streiter mit solch einer Absicht auf den Schauplatz zu führen, ein Kunststück, welches wir nicht nur mit der Anlage und dem einfachen Verlauf des Gedichtes, sondern auch mit dem Ernst und der Bedeutung des Gegenstandes sehr schwer in Einklang bringen können. Auch suchen wir vergebens nach einem einzigen, wenn auch indirekten Wink, dafs wir es hier mit einer fortgesetzten Ironie zu thun haben. Im Gegenteil, sogar aus denjenigen Worten Elihus, welche sein Selbstvertrauen am meisten hervortreten lassen, und noch viel mehr aus seinen übrigen Aussprüchen erhellt deutlich, dafs es ihm — aber dann auch dem Dichter — vollkommen ernst ist mit dem, was er sagt, und dafs er eine höhere Weisheit vorträgt, welche nach des Verfassers Absicht auch als solche von dem Leser anerkannt werden mufs [19]).

Es erhebt sich also die Frage, ob die Absicht nicht nur gehegt, sondern auch erreicht wird, und ob die tiefere Einsicht, welche Elihu aussprechen soll, in den Plan des Dichters pafst. Sowohl das eine wie das andere mufs verneint werden. Eine aufmerksame Erwägung von Elihus Belehrung zeigt, dafs er mit Eliphas c. s. auf demselben Standpunkt steht und der gewöhnlichen Vergeltungslehre mit allen ihren Konsequenzen huldigt (Kap. XXXIII, 25—28; XXXIV, 9, 11, 12, 36 f.; XXXV, 9—16; XXXVI, 5—7, 21—25, XXXVII, 23 f.); nur darin unterscheidet er sich von ihm, dafs er mehr als sie das Leiden des Gerechten als Züchtigung auffafst und nachdrücklich hinweist auf den heiligenden Einflufs, den dasselbe ausüben kann (Kap. XXXIII, 14—30; XXXVI, 8—12, 15 f.; vgl. Eliphas Anschauung Kap. V, 18 f.).

Nun folgt indessen sowohl aus der ganzen Anlage des Gedichtes als auch aus Kap. XLII, 7—9, daſs eine derartige Auffassung des Leidens nach dem Autor des Buches die wahre nicht sein kann und wenigstens auf den unschuldigen und frommen Job nicht anwendbar ist[20]). Auch des weiteren ergiebt sich, daſs Elihus Aussprüche über Gottes Macht und Weisheit, welche mit des Verfassers eigenen Ideen übereinstimmen (Kap. XXXVI, 22—XXXVII, 24) den Eindruck der Reden Jahwes, denen sie jetzt unmittelbar voraufgehen, merklich abschwächen, sodaſs der Dichter des *Job*, falls er es war, der den Elihu redend einführte, sein eigenes Werk verdorben haben würde[21]). Dies alles führt zu der Annahme, daſs die Elihu-Reden durch einen anderen in das Gedicht eingefügt worden sind. Sie wird bestätigt 1) durch das Stillschweigen nicht nur des Prologes, sondern auch des Epiloges über Elihu[22]); 2) durch den Zusammenhang zwischen Kap. XXXI, 37 (oder 40) und Kap. XXXVIII, 1 ff., welchen die Elihu-Reden unterbrechen[23]); 3) durch die Vergleichung von Kap. II, 11 und XXXII, 1—6, welche uns auf verschiedene Autoren hinweist[24]); 4) durch die Sprache, Redeweise und den Stil der Elihu-Reden, welche trotz vieler Anknüpfungspunkte mit dem echten Gedichte zu sehr davon abweichen, als daſs wir sie demselben Autor zuschreiben dürften[25]).

Was den Dichter der Elihu-Reden bewogen hat, sie dem Buche *Job* einzuverleiben, sagt er selbst Kap. XXXII, 13 (vgl. XIII, 19), und läſst sich überdies leicht einsehen. Nach seinem Urteil gab es über das behandelte Problem noch etwas anderes und Besseres zu sagen, als was Job und seine Freunde vorgebracht hatten. Es lag auf der Hand, daſs er diese — nach seiner Überzeugung — tiefere Einsicht einem neuen Sprecher in den Mund legte. Die Interpolation muſs stattgefunden haben in einer Zeit, als das Buch noch sehr wenig bekannt und verbreitet war; es ergiebt sich wenigstens nicht, daſs die Erinnerung an die ursprüngliche Redaktion, in der Kap. XXXII—XXXVII fehlten, bewahrt geblieben ist. Daſs der Interpolator sich nicht bewuſst war, etwas Verkehrtes zu thun, dürfen wir daraus schlieſsen, daſs er durchaus keine Mühe anwandte, sein Werk mit dem des Dichters zu einem einzigen Ganzen zu verschmelzen; vielmehr giebt er durch die Einschaltung von Kap. XXXI, 40*b* nicht undeutlich zu verstehen, daſs er ein anderer ist als der Autor der Reden Jobs.

[18]) Dieser letzten Auffassung wird gehuldigt von Bertholdt (*Einl.* S. 2159 f.); Eichhorn (*Einl.* V, 203 f.); Umbreit (l. c. S. XXIII ff.); van der Palm (*Bijbel; Inleiding* tot Job XXXII) und vor allem von Hahn (l. c. S. 17—19). Vgl. auch Jahn (*Einl.* II, 2 S. 776); H. A. Schultens (a. a. O.

Anm. S. 128); Fockens (l. l. p. 261) und andere, ältere und jüngere Schriftsteller, deren Aussprüche Delitzsch (*Comm.* S. 146 f.) gesammelt hat. Nicht alle lassen sie sich gleich stark über Elihu aus, aber das haben sie miteinander gemein, dafs sie ihn der Anmafsung und jugendlicher Aufgeblasenheit beschuldigen, aber dann auch leugnen, dafs er die Sache zur Entscheidung bringe oder das Endresultat vorbereite; obwohl im übrigen anerkannt wird, wenigstens von manchen Auslegern dieser Gattung, dafs Elihu wertvolle Wahrheiten ausspricht, wie freilich Eliphas, Bildad und Zophar auch thun. Nicht mit Unrecht beklagt sich Delitzsch (l. c.), ausgehend von der Voraussetzung, dafs es dem Dichter ernst gewesen sei mit den Behauptungen, welche er dem Elihu in den Mund legt, über diese Verkennung seiner Person und seiner Reden. Sie ist in der That ein beachtenswerter Beweis dafür, dafs der Glaube an die göttliche Eingebung der Schriften des A. Testaments durch das Buch Job in sonderbare Verlegenheit versetzt wird und groben Verirrungen ausgesetzt ist.

[19]) Dies ist, wie schon aus N. 18 gefolgert werden kann, die gewöhnlichste Ansicht, nicht nur — was sich von selbst versteht — wird sie vertreten von allen Leugnern der Echtheit der Elihu-Reden, sondern auch von der grofsen Mehrheit ihrer Verteidiger. In der That sind denn auch die Gründe, auf die Hahn für seine Ansicht hinweist, sehr schwach. Offenbar hat er aus den beiden vollkommen richtigen Voraussetzungen: Elihu will den Streit zwischen Job und seinen Freunden schlichten, aber thut das in Wirklichkeit nicht (vgl. N. 13, 14) — die vollkommen unrichtige Folgerung gezogen, dafs der Dichter — wenn er nämlich von dem Autor der Jobeide sich unterscheidet, wie bald deutlicher erhellen wird — selbst auf dem Standpunkt des Elihu stand oder m. a. W. diesem den seines Erachtens richtigen, schiedsrichterlichen Ausspruch in den Mund gelegt hat. — Es zeigt sich wenigstens nirgends, dafs er eine andere Absicht hatte. Die Einleitung (Kap. XXXII 1—5) giebt Rechenschaft von Elihus Verhältnis zu Job und seinen Freunden (Vs. 2 f.) und von seinem Stillschweigen während der vorhergehenden Gespräche, was erklärt wird durch — seine Bescheidenheit (Vs. 4). Dafs er, wo er einmal am Wort ist, einen hohen Ton anschlägt, ist vollkommen wahr. Doch ebenso wahr ist es, dafs er sich anfangs entschuldigt wegen seiner Jugend (Kap. XXXII, 6 f.) und dafs sein Selbstvertrauen offenbar eine Folge des Bewufstseins ist, dafs er etwas Wesentliches, etwas höchst Wichtiges zu sagen hat. Er folgert das selbst aus göttlicher Inspiration (Kap. XXXIII, 4): diese Überzeugung wird doch der Dichter wohl nicht jemandem, den er, fast möchte man sagen: als „lustige Person“ auftreten liefs, in den Mund gelegt haben! Dasselbe gilt von seinen Reden überhaupt: sie sind viel zu ernst gemeint, als dafs man sie auf diese Weise erklären dürfte. Man lese z. B. was er über Gottes Wege mit dem Menschen, Kap. XXXIII, 13—30, sagt: ist das die Sprache eines Mannes, der nach der Absicht des Dichters eine so befremdende, um nicht zu sagen lächerliche Rolle spielt? Auch Kap. XXXVII, 1 ff., aber eigentlich die vier Reden des Elihu, wie sie da stehen, sind ein fortlaufender Protest gegen diese Auffassung ihrer Tendenz. Wenn Hahn (S. 17) bemerkt „zwar rühmt sich alles dessen (d. h. der Überlegenheit an Geist und besserer Erkenntnis) Elihu, aber der Dichter führt ihn nur als Einen, der sich selbst über beide Parteien gestellt habe, *ohne sein Recht dazu anzuerkennen*“ — so übersieht er, dafs es auch eine still-

schweigende Anerkennung von jemandes Recht giebt; dafs keine andere als diese *in casu* erwartet werden konnte; dafs sie so deutlich wie nur möglich in dem Inhalt der Elihu-Reden eingeschlossen liegt. Nur diejenigen, welche das Buch Job für rein historisch halten — oder besser: hielten, denn diese Ansicht ist jetzt ganz veraltet — konnten solch einer Auffassung von Elihus Reden ohne Bedenken huldigen: denn in der Wirklichkeit kommen solche dünkelhaften und unbedeutenden Personen, wie Elihu nach Hahn c. s. ist, vor. Allein, wer ihn für eine Schöpfung des Dichters hält, mufs ihn ganz anders beurteilen oder dem Dichter, während er ihn ein halsbrecherisches Kunststück verrichten läfst, zugleich eine grofse Ungeschicklichkeit zuschreiben.

[20]) Was hier über Elihus Standpunkt und sein Verhältnis zu der Anschauung des Dichters des Buches gesagt wird, fordert noch nähere Erörterung. Wir haben nämlich zu achten

1) auf das, was der Verfasser selbst (Kap. XXXII, 1—3) und Elihu (Vs. 7, 12, 15—17) über die Beziehung des letzteren zu den streitenden Parteien sagen. Elihus Zorn entbrennt gegen Job, „weil er sich selbst für gerechter als Gott hielt"; gegen Eliphas c. s., „weil sie keine Antwort (d. h. keine passende, entscheidende Antwort) fanden und (trotzdem) Job für schuldig erklärten." Noch anders drückt sich der Autor in Vs. 1 aus, wo es heifst, „dafs die drei Männer aufhörten, Job zu antworten, weil er gerecht war in seinen eigenen Augen." Was hier zum Nachteile Jobs gesagt wird, kann man so auffassen, als ob Elihu nur in seinen Beschuldigungen gegen Gott, in seiner anmafsenden und herausfordernden Sprache Bedenken fand, ohne sich darum weiter ganz feindlich ihm gegenüber zu stellen. Aber es verdient denn doch Beachtung, dafs Elihu — nach Ansicht des Verfassers — in Job allein das Verkehrte sieht und dadurch zum Sprechen bewogen wird. Was er an den Freunden tadelt ist — nicht ihr Standpunkt, sondern dies — *dafs sie nicht Weisheit genug haben, Job zu antworten.* So urteilt man über Menschen, mit denen man im Prinzip eins ist, während man ihre Beweise für ungenügend hält. Und dafs dies wirklich Elihus Verhältnis zu den drei Männern ist, sagt er selbst: sie haben ihn, so klagt er, bitter enttäuscht; von ihren hohen Jahren hatte er etwas Besseres erwartet (Vs. 7, 9), keiner von ihnen wufste Job zu strafen, zu widerlegen (מוכיח), wie es sich gehörte (Vs. 12); endlich hatten sie alle sich den Mund stopfen lassen und Job allein das Wort verstattet (V. 15—17). Wir entdecken hier keine einzige Spur von Meinungsverschiedenheit zwischen Elihu und seinen Vorgängern in dem Streit gegen Job; ihre Ungeschicklichkeit tadelt er, aber auch nichts anderes. Setzt man Kap. XXXII, 1—17 hinter XLII, 7 f., so kann man unmöglich sowohl hier wie dort den Ausdruck ein und derselben Überzeugung finden. — Es ist indessen denkbar, dafs Elihu im Anfang seiner Rede seine Anschauungsweise einseitig ausgesprochen hat und dafs im Lauf seiner Reden ein principieller Unterschied zwischen ihm und Eliphas c. s. an den Tag tritt. Wir haben deshalb Acht zu geben

2) auf die Lehre selbst, welche er verkündet. Es wird nötig sein, dafs wir hier scharf unterscheiden. Nichts hinderte den Dichter der Jobeide Elihu zur Darlegung und Verteidigung von Gottes Gerechtigkeit auftreten zu lassen; diese erkennt er selbst an und wird er später (Kap. XL, 7—14) in Jahwes zweiter Rede ausdrücklich in Schutz nehmen. Aber die durchgängige Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit in den Schicksalen der Menschen, die Über-

einstimmung zwischen ihrem sittlichen Zustand und ihren Lebensverhältnissen — diese werden von dem Dichter geleugnet. Aber nicht von Elihu. Er steht nicht in jeder Beziehung den drei Männern gleich; er ist mehr als ein gewöhnlicher Vertreter der traditionellen Anschauung; er unterscheidet schärfer als sie und kommt darum auch Job zuweilen näher; allein seine Lehre ist, wenn auch mehr entwickelt und verfeinert, die gewöhnliche Vergeltungslehre. Man lese aufmerksam die in dem Text angeführten Stellen, wo dafs Leiden als Zuchtmittel vorkommt. Mit Recht schreibt Hahn (S. 18): „Was Elihu erweisen will, ist nichts anderes als dafs niemand schuldlos leide, sondern das Leiden Züchtigungen Gottes zur Besserung und zum Heil des Menschen seien — was eben auch die drei Freunde im wesentlichen behauptet haben. Man gesteht das auch selbst zu, indem man Elihu die Meinung zuschreibt, Leiden seien sittliche Besserungsmittel. *Besserung ist aber nur bei begangener Sünde möglich.*" Man bemerkt denn auch ohne Mühe, dafs die Verteidiger der Echtheit, sofern sie die hier vorhandene Schwierigkeit eingesehen haben, unwillkürlich Elihus Ansicht nicht ganz rein wiedergeben. So z. B. Stickel (*Das Buch Hiob* S. 238), wo er Elihus sinnreiche Auffassung des Leidens als „ethische Prüfungs-, Warnungs-, Läuterungsmittel" erwähnt. Als ob diese drei Wörter ein und dieselbe Bedeutung hätten! Als ob nicht bei Elihu die Läuterung, oder noch richtiger, die Züchtigung im Vordergrunde stünde, ja eigentlich allein in Betracht komme. Er macht unzweifelhaft einen Unterschied zwischen Gottlosen und Gerechten, aber weil Gott „dem Menschen sein Thun vergilt und den Mann nach seinem Wandel trifft" (Kap. XXXIV, 11), offenbart sich der Unterschied zwischen diesen zwei Klassen vor allem hierin: dafs die Frommen sich im Leiden demütigen und bekehren und so zu einem besseren Glück gelangen (Kap. XXXVI, 8—12, 15; vgl. XXXIII, 25—28), während die Gottlosen sich verhärten und so dem Untergang entgegen gehen (Kap. XXXVI, 13 f.). Ferner achte man auf Kap. XXXV, 9—13, wo Elihu das Ausbleiben der Strafe der Übelthäter ganz nach der gewöhnlichen Vergeltungslehre aus den Sünden der Unterdrückten erklärt; und auf Kap. XXXIV, 21—28, wo die Regel ausgesprochen wird, welche die soeben genannte scheinbare Ausnahme nicht umstöfst. — Endlich mufs geachtet werden

3) auf die Polemik des Elihu wider Job. Darin wird vor allem der Standpunkt, welchen der Dichter von Kap. XXXII—XXXVII eingenommen hat, deutlicher hervortreten müssen. Dies geschieht in der That, und zwar auf zweierlei Weise: a) Elihu führt Worte von Job an, um dieselben dann zu widerlegen. Dies geschieht Kap. XXXIII, 9—11 (vgl. Kap. IX, 21; X, 7; XVI, 17; XXIII, 11; XIII, 27); XXXIV, 5, 6 (vgl. Kap. XXIII, 10; XXVII, 2); XXXIV, 9 (Kap. IX, 22; XXI; XXIV). Man übertreibt, wenn man sagt, dafs Elihu seinem Gegner Behauptungen andichte, welche dieser nicht geäufsert habe; auch ist man nicht berechtigt zu der Forderung, dafs er ihn stets wörtlich citieren müsse — wie z. B. Kap. XXXIII, 11 geschieht. Aber es kann nicht geleugnet werden, dafs Elihu Jobs Klagen und Beschuldigungen so stark als möglich auffafst und besonders in Kap. XXXIV, 5—9 gegen ihn mit einer Indignation auftritt, welche deutlich beweist, dafs er nichts mit ihm zu thun haben will. Wäre Elihu von dem Dichter des Buches, von dem Autor von Kap. XLII, 7 f. (vgl. N. 6) als Schiedsrichter in den Streit eingeführt worden, so würde er einen anderen, unparteiischeren Standpunkt einnehmen. Dazu kommt nun b. dafs Elihu Job anklagt und tadelt nicht nur wegen seines Verhaltens *im Leiden*.

sondern auch wegen seines Benehmens *vor dem Leiden.* Oder was anders bedeuten Kap. XXXIV, 37; XXXVI, 21? Wenn es a. a. O. heifst, dafs Job „Gottlosigkeit (פֶּשַׁע) *seiner Sünde* hinzufügt“, so kann mit dieser Sünde schwerlich etwas anderes gemeint sein als das Böse, das er — nach Elihu — früher begangen und wodurch er sich sein Leiden zugezogen hat. Wenn ferner zu Job gesagt wird: „nimm dich in Acht! wende dich nicht zu Missethat! denn diese zieht er dem Leiden vor (oder: hat er vorgezogen בָּחַרְתָּ)“ — so liegt wiederum dieser Warnung eine höchst ungünstige Beurteilung von Jobs Person zu Grunde, welche mit dem Prolog und dem Epilog völlig unvereinbar erscheint: Jahwe will ohne Zweifel Job demütigen, erkennt aber zugleich seine Unschuld an; dies letztere thut Elihu nicht. Von allen Seiten bestätigt sich also unsere Behauptung, dafs Elihu mit Eliphas c. s. von demselben Grundgedanken ausgeht.

Es bedarf denn auch keines näheren Nachweises, warum wir uns nicht mit denen vereinigen, welche den Streit zwischen Job und seinen Freunden durch Elihu — von der menschlichen Seite gleichsam, im Unterschiede von Jahwes Endausspruch — schlichten lassen. So z. B. Schlottmann (l. c. S. 32 ff., 53 ff.); Veth (l. c. II, 155 ff.) und viele andere. Um diese Auffassung aufrecht halten zu können, mufs man Elihu idealisieren — wie aus der vorhergehenden Untersuchung unmittelbar hervorgeht. Noch viel weniger können wir denen beistimmen, welche wie Hengstenberg (l. c. S. 25 ff.) und schon vor ihm B. Bauer (l. c. II, 500 ff.) in den von Elihu verkündigten Wahrheiten die eigentliche Tendenz des ganzen Buches angegeben finden.

[21]) Dieser Beweis läfst sich seiner Art nach nicht ausführlich entwickeln. Er ist in gewissem Sinne die Kehrseite dessen, was in N. 20 vorgetragen wurde. Machten wir dort aufmerksam auf den Streit zwischen Elihus Überzeugung und derjenigen des Dichters, so hier auf beider Übereinstimmung. War deshalb dort unser Resultat, dafs wir die Elihu-Reden in dem Gedicht nicht unterbringen konnten, so kommen wir hier zu dem Resultat, dafs wir sie darin ohne irgend welches Bedenken entbehren können. Dies ist schon an und für sich ein Bedenken: *omne nimium nocet.* Allein in diesem Falle erhält dasselbe noch ein doppeltes Gewicht, da es gerade Jahwes Reden sind, welche durch Elihus unmittelbar vorhergehende letzte Ansprache mehr oder weniger überflüssig gemacht werden. Können wir dem Dichter der Jobeide solch einen Mifsgriff zur Last legen? Darf man dafür halten, dafs er Jahwe hauptsächlich deshalb habe auftreten lassen, um das, was bereits durch einen der menschlichen Wortführer gesagt war, zu bestätigen und zu ergänzen. Gehen wir mehr auf Einzelheiten ein, so wird dieser Beweis nur um so schlagender. Man vergleiche Kap. XXXVI, 27 f. mit Kap. XXXVIII, 28: beide Stellen geben zuerst nicht ganz dieselbe Vorstellung; Elihu liefert wenigstens eine Probe von Erklärung bezüglich der Entstehung des Regens, während Jahwe („hat der Regen einen Vater? oder wer hat die Tautropfen entstehen lassen?“) jeden derartigen Versuch als eitel darstellt. Aber andererseits, wie wenig bezeichnend ist die Rolle, die hier für Jahwe übrigbleibt? Was Stickel (l. c. S. 243 f.) zur Rechtfertigung des Dichters vorbringt, ist nicht unrichtig, aber doch unzureichend. Den Hauptunterschied zwischen Elihu und Jahwe findet er darin, dafs jener sich beschränkt auf einen Teil der Schöpfung, den Himmel und seine Erscheinungen, während Jahwes Schilderung das Ganze umfafst: der Kontrast zwischen

beiden ist darum gerade so grofs, wie man erwarten mufs, wenn Mensch und Gott in der Behandlung desselben Gegenstandes zusammentreffen. Aber — ist es dann doch nicht befremdend, dafs Elihu gerade die Himmelsregion zum Gegenstand seiner Betrachtung macht? Wird nicht jeder daraus folgern, dafs auch in den übrigen Teilen der Schöpfung Gottes Macht und Weisheit dem Menschen offenbar seien und deshalb nicht von Gott selbst ans Licht gezogen zu werden brauchen?

[22]) Das Schweigen des Prologs ist kein unüberwindliches Bedenken. Man hat mit Recht bemerkt (siehe z. B. Schlottmann l. c. S. 59 f.), dafs der Prolog etwas anderes ist, als eine Angabe der handelnden oder sprechenden Personen; dafs Elihu nur dann hätte erwähnt werden müssen, wenn er von Anfang an an dem Gespräch teilgenommen hätte; dafs auch Jahwe, obwohl dieser in Kap. XXXVIII ff. mitspricht, nicht genannt wird. Das alles ist wahr und doch nicht ganz befriedigend. Geht aus Kap. XXXII, 1 ff. hervor, dafs Elihu bei den geführten Gesprächen gegenwärtig war — aus der Einleitung würden wir das nicht geschlossen haben: der Besuch der drei Freunde wird dort als ein wohlmeinender Beweis für ihre Teilnahme dargestellt (Kap. II, 11); wie kann denn bei ihrer Unterhaltung mit Job ein anderer als Zuhörer anwesend gewesen sein? Aber wie man darüber auch denken mag, — das Schweigen des Epilogs bleibt völlig unerklärt, wenn Elihus Reden echt sind. Wie konnte er in diesem Falle unerwähnt bleiben? Jahwe müfste ja über ihn ein Urteil sprechen so gut wie über Eliphas c. s. Das bleibt wahr, wie man im übrigen auch die Tendenz seiner Rede auffassen mag. Was von den Verteidigern der Echtheit zur Erklärung dieser Erscheinung angeführt wird, ist denn auch ganz unbefriedigend. Schlottmann (l. c.) meint, dafs die Erwähnung des Elihu im Epilog „kleinlich“ gewesen sein würde und verschanzt sich im übrigen hinter seine Auffassung des Gedichtes als eine Schilderung der Prüfung des Gerechten — worin deshalb Jahwe nicht rechts und links Urteile zu fällen braucht, sondern durch seine Erscheinung selbst und durch die Wiederherstellung von Jobs Glück der Prüfung ein Ende macht. Aber wozu dann Kap. XLII, 7 f.? Nicht besser steht es mit anderen Erklärungen.

[23]) Über die Frage, ob Kap. XXXI ursprünglich mit Vs. 37 oder aber mit Vs. 40 endigte, siehe N. 15. Abgesehen von diesem untergeordneten Unterschied fällt es auf, dafs Kap. XXXVIII, 2 („wer ist, der den Rat verdunkelt — im Grundtext das Particip מַחְשִׁיךְ — *durch Worte ohne Kenntnis?*“) höchst sonderbar klingt, wenn Job schon seit geraumer Zeit geschwiegen hat, und Elihu seine vier Reden ungestört hat aussprechen lassen. Ganz für sich scheint dieses eine Bedenken schon gegen die Authentie der Elihu-Reden zu entscheiden. Nimmt man an, dafs dieser — der Absicht des Dichters gemäfs — Job nach Gebühr zurechtgewiesen hat, so wird die Schwierigkeit noch gröfser: denn dann ist sein Stillschweigen, welches er trotz Elihus wiederholter Aufforderung zum Sprechen nicht bricht, mit einer Anerkennung seines Unvermögens und mit einem Schuldbekenntnis gleich zu stellen. Und darauf würde dann unmittelbar folgen Kap. XXXVIII, 21. Auch die Überschrift Vs. 1 („und Jahwe *antwortete* Job“ u. s. w.) erklärt sich viel beser, wenn Job gerade gesprochen hatte oder sogar noch damit beschäftigt war. — Umgekehrt hat man gemeint, dem Zusammenhang zwischen Elihus und Jahwes Reden einen Beweis für die Echtheit der ersteren entnehmen zu können. Solch ein Beweis kann niemals viel be-

deuten, da es sich von selbst versteht, dafs der Interpolator das Augenmerk auf das gerichtet hatte, was vorherging und was folgte. Überdies aber ist dieser Zusammenhang nicht so besonders eng. „Man denke sich — schreibt Veth l. c. S. 156 — dafs sich allmählich ein Unwetter über dem Haupte der Redenden zusammengeballt hatte, welches jetzt voll Majestät loszubrechen beginnt. „Hört, hört!" sagt Elihu, „das Gellen seiner Stimme und das Gedröhn, welches von seinem Munde ausgeht." Wie er selbst der prächtigen Naturerscheinung gegenüber seine Nichtigkeit fühlt, so dringt er bei Job nochmals mit erneutem Ernst auf Demütigung. Gleich darauf offenbart sich Jehova, aus dem Unwetter heraus redend. Diese Vorstellung hat viel Anziehendes, aber es ist sehr zweifelhaft, ob sie auch richtig ist. Die citierten Worte Elihus kommen vor Kap. XXXVII, 2, und darauf folgt die Beschreibung noch anderer Naturerscheinungen, des Schnees und der Kälte (Vs. 6—10), der gewaltigen Regengüsse (Vs. 11—13) u. s. w. Es ist willkürlich, eine von diesen Erscheinungen als wirklich zu denken und Elihu von den übrigen allein erzählen zu lassen.

[24]) Betreffs der drei Freunde vernehmen wir nichts mehr als ihren Namen und ihre Heimat; viel ausführlicher ist die Angabe der Herkunft des Elihu. Woher dieser — an und für sich — unbedeutende Unterschied? Ist eine andere Erklärung möglich als diese, dafs der Autor der Elihu-Reden breiter und weitläufiger schreibt als der Dichter des Job? Gerade bei derartigen Kleinigkeiten pflegt ein Schriftsteller sich selbst gleich zu bleiben.

[25]) Elihus Reden unterscheiden sich von denen der übrigen Sprecher 1) dadurch, dafs sie Job wiederholentlich nennen (Kap. XXXII, 12; XXXIII, 1, 31; XXXIV, 5, 7, 35 f.; XXXV, 16; XXXVII, 14). Es ist so, es gab dazu Veranlassung, da Elihu nicht zu Job allein spricht und ihn überdies von Zeit zu Zeit citiert. Aber es bleibt denn doch beachtenswert, dafs der Dichter des Buches *Job* kein einziges Mal diesen Eigennamen einem seiner Sprecher in den Mund legt, selbst nicht Jahwe, welcher fortdauernd Fragen an ihn richtet. Auch hier gilt die am Schlufs von N. 24 gemachte Bemerkung; 2) durch ihren Stil und ihre Redeweise. Die kompetentesten Beurteiler stimmen darin überein, dafs Elihus Reden in dieser Beziehung von dem echten Gedichte abweichen und ihm nicht gleichkommen. So z. B. Renan (l. c. p. LIV sv.), der sich auf die Erfahrung, welche er bei der Übersetzung des Buches gemacht hat, beruft; Ewald (l. c. S. 319 f.); Delitzsch (Herzogs *Real. Enc.*[1] VI, 115 ff.; *Comm.* S. 457 f.). Elihu ist weitläufig, hie und da langweilig, nicht so scharf wie die übrigen Sprecher, viel weniger korrekt als diese; 3) durch die Sprache, und zwar einesteils durch den Gebrauch einzelner Worte, welche sonst in dem Buche gar nicht oder sehr selten vorkommen, andernteils durch die gröfsere Zahl von Aramaismen. Die Bemerkungen der früheren Verteidiger der Echtheit bezüglich dieses Punktes (siehe z. B. Hirzel l. c. S. 199 und die dort angegebenen Stellen des Kommentars) sind einer scharfen Kritik unterworfen worden durch Stickel l. c. S. 248—262, welcher, obschon er nichts unversucht läfst, ihre Beweiskraft zu mindern, doch die aramäische Farbe in Elihus Sprache anerkennt und dieselbe aus der Kunst des Verfassers zu erklären sucht; er hält nämlich רָם, Kap. XXXII, 2 für eine Abkürzung von אֲרָם und glaubt, dafs der Dichter absichtlich diese Aramaismen dem Aramäer Elihu in den Mund gelegt habe. Allein diese Hypothese ist — abgesehen von der Schwäche ihrer Grundlage (§ 99 N. 4) — sehr unwahrscheinlich, wie sogar

von Verteidigern der Echtheit (u. a. Schlottmann l. c. S. 61) anerkannt wird. Später ist der sprachliche Charakter der Elihu-Reden im besonderen untersucht worden durch Budde (*Beiträge* u. s. w. S. 63—160). Sein Resultat ist für die Zuerkennung von Kap. XXXII—XXXVII an den Dichter der Jobeide selbst noch günstiger als das von Stickel, hat aber, mit wie grofser Sorgfalt und Genauigkeit es auch gefunden ist, auf das Urteil betreffend die Echtheit dieser Kapitel keinen nennenswerten Einflufs ausüben können. Der Beweis, dafs Elihus Reden und der Rest des Buches ein und denselben Autor haben, ist nicht erbracht und kann der Art der Sache nach auch nicht erbracht werden. Das Sprachargument gegen die Einheit des Ursprungs ist durch Budde zwar nicht aufgehoben, aber doch sehr abgeschwächt worden. Allein wenn es auch ganz hinfiele, so behielten doch die anderen in N. 20—24 entwickelten Bedenken ihre Kraft und würden das negative Resultat vollkommen rechtfertigen.

[26]) Man kann sich kaum vorstellen, dafs der Dichter der Jobeide, welcher seinen Helden in Kap. XL, 4 f. und XLII, 2—6 sprechend einführen sollte, am Schlusse von Kap. XXXI die Anmerkung niedergeschrieben haben soll (Vs. 40*b*): „Die Worte Jobs sind zu Ende.“ Wozu diese Bemerkung, wenn auf Vs. 40*a* unmittelbar folgte (Kap. XXXVIII, 1): „Und Jahwe antwortete Job aus dem Unwetter und sprach . . .“? Dagegen ist es einerseits sehr natürlich, andrerseits sehr naiv, dafs der Dichter von Kap. XXXII—XXXVII durch diese Anmerkung gleichsam die Stelle anwies, wo er sein Werk in das ältere Gedicht einschob. Sie enthält eine indirekte Andeutung, dafs Kap. XXXII—XXXVII von einer anderen Hand herrühren, als das, was dem vorhergeht.

Am Schlusse unserer Untersuchung erwähnen wir noch, dafs die Unechtheit der Elihu-Reden anerkannt wird — von Stuhlmann, Bernstein, Eichhorn, Knobel, Ewald, von Cölln, Hirzel, Meier, de Wette, Magnus, Heiligstedt, Bruch (a. a. O. S. 168 f.), Delitzsch, Oehler (*Grundzüge* S. 26 f.), Renan, Bleek (*Einl.*[4] S. 537 ff.), Davidson (*Introduction* II, 204 ff.), Hooykaas, Dillmann, Merx, Hitzig, Matthes, Studer, Reufs, Bateson Wright, A. B. Davidson, Cheyne, Volck u. s. w. — Zu den Verteidigern der Echtheit gehören u. a. Hävernick (*Einl.* III, 369 ff.), Stähelin (*Einl.* S. 436 ff.), Umbreit, Schlottmann, Hahn, Stickel (l. c. S. 224—263), J. Deutsch, *De Elihui sermone origine atque auctore* (Breslau, 1873).

§ 102. Das Alter und die Heimat des Buches Job.

Die sonderbare Meinung, dafs das Buch Job in der vormosaischen Zeit oder von Moses selbst geschrieben sei, verdient jetzt keine Widerlegung mehr. Sie beruht ebenso wie der Glaube an einen ausländischen Ursprung des Buches auf einer Verkennung der von dem Autor in der Einkleidung bewiesenen Kunst und demnach auf einer Verwechselung seiner Lebenszeit mit derjenigen der Personen, welche er redend einführt. Sie steht überdies im Widerspruch mit den Stellen, in welchen der Dichter wider seinen Willen Ereignisse und Zustände seiner Zeit in die patriarchale Zeit, in der Job leben soll, verlegt hat[1]).

[1]) Der vormosaische Ursprung wurde verteidigt u. a. von **Eichhorn**, **Bertholdt**, **Stuhlmann**; dafs Moses selbst der Autor sei, war unter Juden und Christen früher eine nicht ungewöhnliche Ansicht; zu den letzten Vertretern derselben gehören **Michaelis** (in **Lowth** l. c. p. 652) und **Jahn** (*Einl.* II, 2 S. 802 ff.). Beide Ansichten stehen so völlig im Widerspruch zu der Tendenz des Buches und zu allen, auch den sichersten, Resultaten der kritischen Untersuchung der Bücher des A. Testaments, dafs wir es für ganz überflüssig halten, sie weiter zu beurteilen und zu widerlegen. Auch an dem israelitischen Ursprung des Buches wird jetzt nicht mehr gezweifelt. Wer verlangt zu wissen, was für und wider Idumäa als Heimat des Dichters angeführt wurde, lese **Lowth** l. c. p. 359 sqq. und **Richter** ibid. p. 675 sqq.

Von gröfserer Bedeutung sind die zwei Fragen, welche in unsrer Zeit an die Stelle der soeben angeführten Probleme getreten sind: 1) Der Dichter verlegt die Handlung aufserhalb Palästinas und in die Erzväter-Zeit: inwiefern ist er dieser von ihm gewählten Einkleidung treu geblieben? Im allgemeinen hat er sie gut vollgehalten. Aufser den Einzelheiten, auf welche in § 100 N. 1 die Aufmerksamkeit gelenkt wurde, kann man noch verschiedene andere anführen. Die Münze קְשִׂיטָה (Kap. XLII, 11), welche Jobs Verwandte ihm nach der Wiederherstellung seines Glückes zum Geschenk geben, kommt nur noch *Gen.* XXXIII, 19 (*Jos.* XXIV, 32) in einem Bericht über die Erzväter-Zeit vor. Die Musikinstrumente, welche Kap. XXX, 31; XXI, 12 erwähnt werden, sind dieselben, welche auch *Gen.* IV, 21; XXXI, 27 genannt werden. Jobs hohes Alter ist wiederum ganz patriarchalisch. Er opfert selbst, und zwar mit der Absicht, vermeintliche oder wirkliche Sünde zu sühnen (Kap. I, 5; XLII, 8), aber dies geschieht durch Brandopfer (עוֹלָה): Die jüngeren Schuld- und Sünd-Opfer werden hier ebenso wenig erwähnt wie die Vermittelung des Priesters, welcher in dem geordneten Staat den Hausvater ersetzte. Auch das Vermeiden des Namens **Jahwe** (§ 101 N. 6) kommt hier in Betracht (*Ex.* III, 1 ff.; VI, 2 ff.). Aber alle diese Besonderheiten beziehen sich so zu sagen auf die Form der Darstellung. Dringt man tiefer ein, achtet man auf das hier behandelte Problem und die davon gegebene Lösung, so entdeckt man überall die deutlichsten Spuren von des Verfassers israelitischer Bildung, die er auch den von ihm aufgeführten Personen verleiht. Wir kommen darauf im Verlauf dieses § zurück und brauchen es hier also nicht näher zu entwickeln. Aber auch an historischen Anspielungen, welche in die Erzväter-Zeit eigentlich gar nicht passen, fehlt es nicht. Mit Beiseitelassung alles dessen, was zweifelhaft erscheinen kann, verweisen wir hier auf Kap. XXII, 24 [XXVIII, 16], wo das Gold aus Ophir vorkommt, welches die Israeliten wohl nicht **vor** Salomo kannten (vgl. N. 3); auf Kap. V, 4; XV, 28, XXIV, 12; XXIX, 7, wo das Stadtleben in einer Weise geschildert wird, welche mit der vorausgesetzten Lebenszeit des Sprechers schwerlich harmoniert; auf Kap. IX, 24; XII, 4—6, 23, XV, 28; XVII, 6—9; XXI, XXIV — an welchen Stellen **Ewald** (l. c. S. 60) wohl nicht mit Unrecht Spuren von Zeitverhältnissen entdeckt, in denen der Dichter sich selbst befand, die aber sehr stark abweichen von den Tagen erzväterlicher Einfachheit und Gelassenheit. Wenn deshalb **Delitzsch** (*Comm.* S. 215, 391) aus Kap. XIX, 23; XXXI, 35 ableitet, dafs die Schrift bereits im hohen Altertum vielfach gebraucht wurde, so können wir dem nicht beistimmen; die Treue des

Verfassers im Wiedergeben der Physiognomie dieser Zeit ist nicht grofs genug, diese Folgerungen zu rechtfertigen. Vgl. ferner Hooykaas l. c. S. 199 N. 3.

Wir untersuchen 2) ob der gewählten Einleitung irgendwelche Wahrheit zu Grunde liegt: sind, m. a. W., die hier vorgetragenen Gedanken bis zu einem gewissen Grade allgemein semitisch? Hatte der Dichter, historisch gesprochen, ein Recht, sie Job und seinen Freunden in den Mund zu legen oder sie durch die Gottheit ihnen offenbaren zu lassen? Dafs der Prophetismus und die Thora speciell israelitisch sind, kann nicht in Zweifel gezogen werden, aber gilt dies auch von der Chokma? Oder mufs sie betrachtet werden als das gemeinschaftliche Eigentum Israels und der übrigen semitischen Stämme, namentlich der — mit Israel so nah verwandten — Edomiten? Wie bekannt ist, hat E. Renan (*Hist. génér. des langues Sémit.* p. 9, 110 etc.; *Nouv. considér.* etc. p. 16 svv.; *Le Livre de Job* p. XXIII svv.) auf diese Fragen bejahend geantwortet. Bis zu einem gewissen Grade mit Recht. Aus 1. *Kön.* V, 10 [IV, 30]; *Jer.* XLIX, 7; *Obad.* Vs. 9; *Baruch* III, 22 f.; (Job XV, 10, 18 f.) mufs gefolgert werden, dafs die Weisheit insonderheit der Edomiter von den Israeliten hoch geschätzt wurde, aber dann auch mit der ihrigen verwandt war. Aber zu den zwei Ausdrücken, zwischen denen diese Übereinstimmung besteht, gehört diese Chokma, wovon das Buch *Job* ein Produkt ist, nicht. Vgl. § 97, insonderheit N. 11, 13—15. Wenn der Autor den Personen, welche er sprechend einführt, einen reinen Monotheismus, eine geistliche Auffassung von Gottes Wesen und eine entwickelte Sittenlehre in den Mund legt, so ist das unhistorisch. In Israel ist das allmählich gereift; dafs es auch bei anderen semitischen Stämmen gefunden wurde, ist nicht nur unbewiesen, sondern steht auch mit allem, was wir über ihre Religion und Sittenlehre wissen, in direktem Widerspruch. Vgl. u. a. Baethgen, *Beitr. zur semit. Religionsgeschichte*, S. 9—130. Der Dichter wird selbst nicht geglaubt haben, dafs seine Schilderung des Job und der Freunde die Wirklichkeit rein wiedergebe; es kann ihm nicht unbekannt gewesen sein, dafs manche Gedanken, die er ihnen leiht, erst in seiner Zeit und sogar erst in seinem Geist entstanden waren. Aber teilweise idealisiert er unwillkürlich den früheren Zustand; wie man die spätere Chokma für salomonisch gehalten hat, so mag auch der Dichter der Jobeide geglaubt haben, dafs die reinere Vorstellung von Gott, die er als Israelit besafs, früher bereits bestanden hatte und damals auch das Eigentum der Weisen aus Edom war. Auf ähnliche Weise eigneten die Propheten des 8. und des 7. Jahrhunderts v. Chr. ihre entwickelte religiöse Überzeugung Mose und seinen Zeitgenossen an. — Über Cheynes Antwort auf die Frage: Is Job a Hebraeo-arabic poem? (l. c. p. 96—101) siehe unten N. 9.

Auch wenn wir diese jetzt völlig veraltete Datierung aufser Erwägung lassen, bleibt die Meinungsdifferenz über die Lebenszeit des Dichters sehr bedeutend. Während einige ihn unter die Regierung Salomos setzen, wird er von anderen in das 8. oder gar in das 7. Jahrhundert, in die babylonische Gefangenschaft oder in die nach-exilische Zeit gesetzt, so dafs die Differenz mehr als 5 Jahrhunderte beträgt [2]). Von diesen Zeitbestimmungen mufs die erste, nach welcher das Gedicht

in die vor-prophetische Zeit gehören würde, als völlig unannehmbar ohne weiteres abgewiesen werden: sie läfst sich mit dem Inhalt und der Form des Buches durchaus nicht vereinigen[3]). Die Wahl unter den übrigbleibenden Zeitbestimmungen (c. 750 — c. 400 v. Chr.) ist nicht leicht. Die meisten Hülfsmittel, welche uns sonst zu Gebote stehen, führen hier nicht zu einem klaren und bestimmten Resultat. Die vor-exilische Datierung wird weder durch das Problem des Buches und die Art der Behandlung, noch durch darin vorkommende Anspielungen auf historische Thatsachen, loci paralleli mit anderen alttestamentlichen Schriften, noch endlich durch die Sprache so ausgeschlossen, dafs ihr nicht widersprochen werden könnte[4]). Doch wird durch die hier genannten Momente die Verlegung des Gedichtes in die exilische oder nach-exilische Zeit sehr stark anempfohlen[5]). Gefordert wird diese Zeitbestimmung, d. h. der nach-exilische Ursprung, durch den Standpunkt der religiös-sittlichen Entwicklung, welchen der Dichter einnimmt. Darauf ist im allgemeinen anwendbar, was früher (§ 97) über die Denkweise der Spruchdichter bemerkt wurde. Der Unterschied zwischen ihnen und dem Autor der Jobeide spricht eher für als gegen ihre Priorität[6]). So werden wir dazu geführt, das Buch ins Jahr c. 400 vor unsrer Zeitrechnung zu setzen. Die Bedenken, welche man gegen diese Datierung vorbringt, sind nicht schwerwiegend. Besser als andere giebt sie Rechenschaft von den sämtlichen Erscheinungen, um deren Erklärung es sich handelt[7]).

Die Einschiebsel sind natürlich jünger als das Gedicht selbst, aber doch, wie es scheint, nicht durch allzugrofsen Abstand davon getrennt. Es liegt in der Art der Sache, dafs darüber eine Gewifsheit nicht zu erlangen ist[8]).

[3]) Das Buch *Job* wird gelegt in

A. das Jahrhundert (Davids) und Salomos von Stäudlin (*Beitr. zur Philos. u. Gesch. der Rel. u. Sittenlehre* II, 260 ff.); Richter (in Lowth l. c. p. 697); Vaihinger (l. c. S. 20 ff.); Hävernick (*Einl.* III, 351 ff.); Hahn (l. c. S. 24 ff.); Schlottman (l. c. S. 105 ff.); Veth (l. c. S. 158 f.); Keil (*Einl.* § 122); Delitzsch (*Comm.* S. 13 ff.). Ältere Vertreter dieser Ansicht bei Hahn l. c. S. 26;

B. das 8. Jahrhundert v. Chr. von E. Renan (l. c. p. XXIX svv.); Ph. Codurque (*Annot. in Jobum*, 1651) hielt Jesaja für den Autor des Buches;

C. das Ende des 8. oder den Anfang des 7. Jahrhunderts v. Chr. von Ewald (S. 59 ff.); Magnus; Davidson (*Introd.* II, 195 ff.); Merx (l. c. S. XXXIX ff.); Hitzig (l. c. S. XL ff.); Reufs (*Gesch.*[1] S. 287 ff.; *Hiob* (S. 16—18); Volck (l. c. S. 11—13);

D. die Periode zwischen der assyrischen und der babylonischen Gefangenschaft, c. 650 v. Chr., von Rosenmüller (*Scholia in Jobum* p. 41); Bleek (*Einl.* [4] S. 542 ff.); Stähelin (*Einl.* S. 441 ff.); Stickel (l. c. S. 272 ff.); Hooykaas (l. c. bl. 182 ff. gegen 650 v. Chr.); Dillmann (l. c. S. XXVII);

E. das Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. von de Wette (*Einl.* I § 291); Hirzel (l. c. S. 9 f., wo die Hypothese vorgetragen wird, dafs der Dichter in Egypten geschrieben habe und dorthin im Jahre 611 v. Chr. [nach einer besseren Chronologie im Jahre 608 v. Chr.] von Pharao Necho weggeführt worden sei); Bruch (l. c. S. 162 ff.); Oehler (*Grundzüge* u. s. w. S. 19); Bateson Wright (l. c. p. 34); Matthes (l. c. I p. CXLIX ff.: vielleicht im Anfange des 6. Jahrhunderts);

F. die babylonische Gefangenschaft von Bernstein (l. c. S. 48 ff.); Gesenius (*Gesch. der hebr. Sprache u. Schrift* S. 34 f.); Umbreit (l. c. S. XLVII); Knobel (l. c. p. 6); Arnheim (l. c. S. XVIII); Bunsen (*Gott in der Gesch.* I, 477 ff., wo die Vermutung geäufsert wird, dafs Baruch in Egypten und zwar zwischen den Jahren 570 und 555 v. Chr. das Buch *Job* geschrieben habe);

G. die Zeit nach dem babylonischen Exil von Hartmann (*Die enge Verbindung* u. s. w. S. 392 f.); Vatke (*Die bibl. Theol.* I, 563 ff.; *Einl.* S. 539 ff.); B. Bauer (*Die Rel. des A. T.* II, 476 f.); L. Noack (*Die bibl. Theol.* S. 92 ff.); E. Meier (*Gesch. der poet. Nat. litt.* S. 520 ff.); M. Nicolas (*Nouv. Revue de Théol.* III, 101—110); Seinecke (l. c.); Hoekstra (*ThT.* V, 1 ff.); Stade (*GdVI.* II, 224 und sonst); O. Holtzmann in Stades *Geschichte des V. J.* II, 348 ff., z. B. S. 351, geht bis in das 3. Jahrhundert v. Chr., in die Zeit der Ptolemäer; die Gespräche sind nach seiner Meinung Nachahmung des Dialogs bei Plato.

Vollständig ist diese Aufzählung nicht, aber für meinen Zweck braucht sie das auch nicht zu sein. Vgl. noch Wellhausen in Bleeks *Einl.* [4] S. 543 N. 1. Studer enthält sich absichtlich jeder Zeitbestimmung.

[3] In diesen und den folgenden Anmerkungen wird zwischen den echten und den unechten Teilen des Buches kein Unterschied gemacht: sind sie verschieden an Alter, so mufs sich dies dabei herausstellen; geschieht das aber nicht, so ergiebt sich daraus, dafs der Unterschied nicht grofs sein kann.

Die Beweise für das Jahrhundert Salomos sind äufserst schwach. Die Verwandtschaft mit den *Sprüchen* spricht nach unserer früheren Untersuchung nicht dafür, sondern dagegen. Die Behauptung, dafs eine Schrift wie Job nur in der Blütezeit der israelitischen Litteratur und also wohl nicht nach Salomos Regierung entstanden sein kann, ist doppelt unrichtig: diese Blütezeit fällt später, und auch, nachdem diese verstrichen war, konnte ein Meisterstück geschrieben werden. Die Übereinstimmung mit *Ps.* LXXXVIII, LXXXIX, worauf Delitzsch hinweist (*Comm.* S. 16 f.), würde nur dann etwas bedeuten, wenn diese Gedichte mit Recht einem Zeitgenossen des Salomo und Rehabeam zuerkannt würden — aber das Gegenteil ist richtig (§ 109 N. 12 f.).

Die Bedenken gegen ein so hohes Alter des Gedichtes sind dagegen überwiegend. Es ist höchst unwahrscheinlich, dafs das Unglück des Frommen damals schon einen so peinlichen Eindruck machte wie auf unsern Dichter. Alle

Schriften, in denen das Problem der Jobeide behandelt und angeführt wird, sind viel jünger, nicht nur Jeremias Prophetieen, sondern auch *Ps.* XXXVII, XLIX, LXXIII (vgl. Hauptstück XVI). Auch die Erfahrungen, welche Kap. III, 17 f.; IX, 24; XII, 17—25; XV, 28; XXI, 7—33 u. s. w. zu Grunde liegen, versetzen uns in eine viel spätere Zeit. So auch die zahlreichen Stellen, in denen Gold, Silber und Edelsteine erwähnt werden (vgl. Bernstein l. c. S. 91 f.), darunter das Gold aus Ophir, Kap. XXVIII, 16, welches einmal sogar nur „Ophir" genannt wird Kap. XXII, 24. Das sind indessen Kleinigkeiten gegenüber dem grofsen und schon allein entscheidenden Bedenken, welches die Denkweise des Dichters bietet. Solange man die meisten *Psalmen* David und seinen Zeitgenossen und die *Sprüche* Salomo zuerkannte, konnte man auch das Buch *Job* aus ihrer Zeit ableiten. Aber mit dem ersten (vgl. § 97 und unten § 109 f.) fällt auch das zweite hin. Während der prophetischen Periode — siehe zu der Bedeutung dieser Formel Teil I S. 215 — waren die religiös-sittlichen Ideen, welche der Dichter äufsert, und welche er sogar den Ausländern in den Mund legt, als wären sie allgemein anerkannt und gültig, noch in weiter Ferne. Er geht den Propheten des 8. Jahrhunderts nicht voran, sondern steht auf ihren Schultern. Wer ihn zu einem Zeitgenossen Salomos macht, stellt die Geschichte völlig auf den Kopf. Was hierüber weiter in N. 4—7 gesagt werden wird, hat a fortiori Geltung gegen die hier bestrittene Datierung.

[4]) Hinsichtlich eines jeden der 4 genannten Punkte mufs dies hier kurz nachgewiesen werden.

A. Klagen über Unglück der Frommen oder, wenn man will, Zweifel an Gottes gerechter Weltregierung finden wir (vgl. § 100 N. 9) bei Jeremia, u. a. Kap. XVII, 14—18; XVIII, 19—23, wo er seine persönlichen Erfahrungen erzählt, sich auf Jahwe beruft und ihn auffordert, seine Bedränger zu strafen. Das *Jer.* XXXI, 30 citierte und *Ez.* XVIII, 1 ff. mit Wärme bekämpfte Sprüchwort besagt, dafs das Geschick Israels nicht übereinstimmte mit dem, was Jahwes Gerechtigkeit zu fordern schien. Nach Deutero-Jesaja klagt Israel, „dafs sein Weg Jahwe verborgen ist und sein Recht von ihm wegzieht," d. h. von ihm nicht beachtet und behauptet wird (Kap. XL, 27). Vgl. Kap. XLIX, 4; L, 6 und die Schilderung des Leidens des Knechtes Jahwes, sowie den Eindruck, welchen es auf die Zuschauer machte, in Kap. LIII, 1 ff. Der *casus positio* im Buche *Job* am nächsten kommen die Fragen und Beschuldigungen von Maleachis Zeitgenossen, wie Kap. I, 2 („worin hast du, Jahwe, uns deine Liebe bewiesen?"); II, 17 („jeder, der Böses thut, ist gut in Jahwes Augen, und an solchen hat er ein Wohlgefallen; oder, wo bleibt [sonst] der Gott des Gerichts?"); III, 14 f. („es ist unnütz, Gott zu dienen, und welchen Vorteil bringt es, dafs wir seine Vorschriften beobachtet und uns vor Jahwe dem Herrn der Heerscharen gedemütigt haben? So preisen wir denn nun die Hoffärtigen glücklich; selbst die Gottlosen werden hergestellt, ja sie stellen Gott auf die Probe und entkommen"). Der Prophet weist diese Anklagen ll. cc. zurück mit Berufung auf das, was Jahwe in der Zukunft thun werde. So auch, wie bereits § 100 N. 12 nachgewiesen wurde, die Dichter der — offenbar nachexilischen — Psalmen, welche die Kehrseite des Problems der Jobeide, das Glück der Gottlosen behandeln.

B. Nach Art der Sache sind die in Frage stehenden Anspielungen ebensowenig zahlreich wie für die Datierung des Buches entscheidend. Mit der gewählten Einkleidung im Widerspruch stehend, haben sie zufällig einen Platz in dem Gedicht gefunden, und wenn sie auch ganz unzweideutig sind, mehr als den *terminus a quo* können sie niemals angeben. Dafs der Handel auf Ophir vorausgesetzt wird, ist bereits in N. 1, 3 bemerkt worden. Dort sind auch die Texte genannt worden, welche auf die gefängliche Fortführung eines Volkes, wenigstens seiner Häupter und Angesehenen, hindeuten, also auf Ereignisse, welche in der Geschichte Israels erst in der assyrischen und chaldäischen Periode vorkommen. Mit dem vollsten Rechte hat man daraus gefolgert, dafs der Dichter wenigstens das Jahr von Samarias Fall, 722 v. Chr., hinter sich hatte. Allein wie weit hinter sich? und aufser diesem Ereignis vielleicht auch die Wegführung Judas im Jahre 597 und 586 v. Chr.? Kap. XXXIV, 20 *a*, XXXVI, 8 sind nicht ohne Grund mit dem Fall von Jerusalem (2 *Kön*. XXV, 4) und mit dem Schicksal des Zedekia (ibid. Vs. 7) in Verbindung gebracht worden. Auch die Erwähnung der Chaldäer, Kap. I, 17, verdient Beachtung. Sie kommen da vor als Räuberhorden und können das Handwerk bereits lange vor der Gefangenschaft in Palästina und den angrenzenden Ländern ausgeübt haben; vgl. Dillmann l. c. S. 13. Aber das A. T. hat keine Spur davon aufbewahrt und erwähnt die umherstreifenden Chaldäer zum erstenmale unter der Regierung des Jojakim, 2 *Kön*. XXIV, 2.

C. Die ll. pp. sind beträchtlich an Zahl und werden gewöhnlich mit grofsem Selbstvertrauen als Beweise für oder gegen die Priorität des Buches *Job* angeführt. Häufig indessen dafür und dawider; nur in seltenen Ausnahmen ist die Angabe des Originals vollkommen evident. Die nachfolgende Aufzählung ist so viel wie möglich chronologisch gehalten.

Die ll. pp. in Amos sind vor allem diejenigen, über welche Teil II, 347 gehandelt wird. Vgl. Kap. IX, 8 mit *Am*. IV, 13; Kap. IX, 9 mit *Am*. V, 8; Kap. XII, 15 mit *Am*. IX, 6; Kap. XVIII, 16 mit *Am*. II, 9. Die Priorität ist m. E. unbestimmbar.

So auch das Verhältnis zwischen Kap. XII, 24 f. und Jesaja Kap. XIX, 13 f.; beide Stellen können unabhängig voneinander sein. Auffallend ist dagegen die Übereinstimmung zwischen Kap. XIV, 11 und *Jes*. XIX, 5. Das seltene נשתו ist im *Job* durch das gewöhnliche אזלו ersetzt; in *Jes*. ist der Vers unentbehrlich, aus *Job* XIV kann er fortgenommen werden, ohne den Zusammenhang zu stören. Hier spricht also alles für Jesajas Priorität.

Aus der Thora kommen in Betracht *Gen*. III, 19 = Kap. X, 9; *Gen*. II, 7 = Kap. XXVII, 3, sowohl dort wie hier ist *Gen*. (J) aller Wahrscheinlichkeit nach das Original. Unter den ll. pp. zum *Deuteronomium* giebt es solche, aus denen sich nichts schliefsen läfst; vgl. Kap. V, 18 zu *Deut*. XXXII, 39 (*Hos*. VI, 1); Kap. V, 14 zu *Deut*. XXVIII, 29; Kap. XXII, 6 zu *Deut*. XXIV, 6, 10—14. Dagegen darf Kap. XXIV, 2 *a* als Anspielung auf *Deut*. XIX, 14 aufgefafst werden; hat es wenigstens mehr Nachdruck, wenn der Dichter diese Verbotsbestimmung als bei seinen Lesern bekannt voraussetzen durfte. Vor allem aber verdienen Kap. XXXI, 9—12, 28 die Aufmerksamkeit. Hier heifst die Anbetung von Sonne und Mond (Vs. 26 f.) עָוֹן פלילי (l. עָוֹן פלילים und so auch in Vs. 11), d. h. eine vor dem Richter strafbare Missethat. Dies geht

so gut wie gewifs auf *Deut.* XVII, 2—7 (vgl. IV, 19), wo diejenigen, welche diese Form des Götzendienstes pflegen, mit Todesstrafe bedroht werden; sonst kommt in der Thora diese Bestimmung nicht vor. Aber dann wird auch in Vs. 11, wo dieselbe Formel vom Ehebruch gebraucht wird, *Deut.* XXII, 22, dem Dichter vor Augen geschwebt haben. Das Wort זמה, welches er an dieser Stelle auf den Ehebruch anwendet, kann er *Lev.* XVIII, 17; XIX, 29; XX, 14 (P[1]) entlehnt haben. Darf aus Kap. XII, 7—10 abgeleitet werden, dafs er auch *Gen.* I, 19—25 (P[2]) gelesen hatte? Ich halte das für sehr wahrscheinlich, aber nicht für streng beweisbar.

Jeremia, mit dessen Prophetieen hier die Klagelieder verbunden werden, hat mit dem Buche *Job* nicht wenig gemein. Die hauptsächlichsten der mehr oder weniger gleichlautenden Stellen findet man einander gegenübergestellt und abgedruckt bei Bunsen (l. c. I, 504 ff.) und Matthes (l. c. I, bl. CLXVIII ff.). Über die Prioritätsfrage gehen die Meinungen auseinander; während die meisten in Jeremia den Nachahmer sehen, verteidigt u. a. E. Meier (l. c. S. 543 f.) das entgegengesetzte Verhältnis. Weitaus die meisten Stellen führen m. E. nicht zu einer Bestimmung. Man vergleiche dann Kap. III, 3 ff. (X, 18 f.) mit *Jer.* XX, 14—18 (die Stellen im *Job* sind unendlich viel schöner als der Abschnitt im *Jer.*; dies kann indessen in utramque partem erklärt werden: Jeremia kann sein Original verdorben, aber auch der Dichter das seinige ausgearbeitet und verbessert haben; für die Priorität des Propheten spricht indessen, dafs er, um Wahrnehmungen und Gedanken auszudrücken, mit denen es ihm völlig ernst war, wohl nicht von einem Dichter geborgt haben wird, der sich auf dem Gebiete der Fiktion bewegt; umgekehrt kann dieser sein Thema und eine einzelne Phrase der Wirklichkeit entlehnt haben, die er in Jeremias Prophetieen vor sich hatte); Kap. VI, 15 mit *Jer.* XV, 18 (das Verhältnis ungewifs); Kap. IX, 18*b* mit *Klagel.* III, 15*a* (ebenso); Kap. IX, 19 und XLI, 2 mit *Jer.* XLIX, 19 (die Übereinstimmung erklärlich ohne die Hypothese einer Nachahmung); Kap. XII, 4 mit *Jer.* XX, 7*b* (kaum parallel zu nennen); Kap. XVI, 9 f. mit *Kl.* II, 16*a*, III, 46 (beiderseits ganz gewöhnliche Ausdrücke); Kap. XVI, 12 f. mit *Kl.* III, 12 f. (jene Stelle viel schöner als diese, aber darum auch das Original?); Kap. XIX, 7 f. mit *Kl.* III, 7—9 (auffallend parallel; die Priorität unbestimmbar); Kap. XIX, 23 f. mit *Jer.* XVII, 1 (wie es scheint, voneinander unabhängig); Kap. XXX, 9 (vgl. XII, 4) mit *Kl.* III, 14 (unbedeutende Übereinstimmung).

Mit der Annahme (§ 100 N. 3), dafs Ezechiel, Kap. XIV, 14, 20, die Sage von *Job* und nicht unser Buch vor Augen hat, stimmt überein, dafs bei ihm sich keine ll. pp. zu dem Buch nachweisen lassen.

Über Deutero-Jesaja und das Buch *Job* vgl. vor allem Hoekstra in *ThT.* V, 47—56 und dazu meine Kritik ebend. VII, 524—533. Auf die innerliche Übereinstimmung und den Zusammenhang kommen wir alsbald (N. 6 sub 3) zurück. Unabhängig davon sind die ll. pp. Kap. IX, 8 und *Jes.* XLIV, 24; Kap. XV, 35 und *Jes.* LIX, 4*c*; Kap. XXVI, 12, 13*b* und *Jes.* XXVI, 12, 13*b* und *Jes.* LI, 9*b*, 10*a*; Kap. XXX, 21*a* und *Jes.* LXIII, 10. Zufällig kann dieses Zusammentreffen wohl nicht sein, aber es ist m. E. auch nicht zu konstatieren, wo die Priorität zu suchen ist.

Auch hinsichtlich des Verhältnisses zwischen *Job* und den Sprüchen

ist noch keine Einstimmigkeit zu erlangen. Gegenüber Ewald (*DAB* II[a], 49), Delitzsch (*Comm.* S. 17 f.), Dillmann (l. c. S. XXVII) und anderen, welche Job für älter halten, stehen Hooykaas (l. c. S. 46 v., 97 v., 225 vv.); Matthes (l. c. I S. XXVI); Merx (l. c. S. XLII ff.), Budde (*ZatW.* II, 219 f., 251) u. s. w. als Verteidiger der Priorität der *Sprüche*. Aus vielen Stellen läfst sich m. E. mit Bestimmtheit nichts folgern: vgl. Kap. III, 21 mit *Spr.* II, 4: Kap. III, 22 mit *Spr.* II, 14; Kap. V, 4 mit *Spr.* XXII, 22; Kap. V, 21 mit *Spr.* III, 25; Kap. XII, 13 mit *Spr.* VIII, 14; Kap. XVIII, 5 f.; XXI, 7 mit *Spr.* XIII, 9; XX, 20; XXIV, 20; Kap. XVIII, 7 mit *Spr.* IV, 12; Kap. XXVIII, 15—19; mit *Spr.* III, 15; VIII, 10 f., 19; Kap. XXXVIII, 6 mit *Spr.* VIII, 25 — von welchen Texten manche nur der Vollständigkeit halber aufgenommen sind und kaum parallel heifsen können. Sehr beachtenswert ist dagegen die Übereinstimmung zwischen Kap. V, 17 f. und *Spr.* III, 11 f. (der Übergang von der 3. zur 2. Person in Kap. V, 17 weist deutlich auf Abhängigkeit der Ermahnung in *Spr.* III), wie auch zwischen Kap. XV, 7 f. und *Spr.* VIII, 22 ff. (dasselbe Verhältnis: die Frage des Elipbas erhält doppelten Nachdruck, ja wird erst recht verständlich, wenn sie *Spr.* VIII hinter sich hat und also umschrieben werden darf: „Bildest du dir ein, die Weisheit selbst zu sein?“ Vgl. vor allem Budde l. c. S. 251).

D. Über die Sprache des Buches *Job* handeln Bernstein (l. c. S. 49—79); Gesenius (*Gesch. der hebr. Sprache u. Schrift* S. 34 f.) und die Commentatoren; ein Glossarium liefert Bateson Wright (l. c. p. 217—238). Der Pluralis auf ־ִין (Kap. IV, 2; XXIV, 22; XXXI, 10 u. s. w.) und der Gebrauch von לְ vor dem Objekt des Verbums (Kap. VIII, 8; IX, 11; XII, 23; XIX, 28 u. s. w.) sind Aramäismen. Es kommen in dem Gedichte sehr viele Wörter vor, die wir nur in den jüngsten Schriften des A. Testaments oder in dem Aramäischen wiederfinden; Beispiele in § 97 N. 18 und in Wrights Glossarium. Auch die Schreibweise mancher Worte (z. B. ־רִישׁוֹן, ־רִים) würde hierzu gehören, wenn es feststände, dafs sie die des Autors selbst ist. Zusammengenommen würden diese Erscheinungen dazu führen müssen, das Buch in die nachexilische Zeit zu setzen. Allein diese Folgerung kann abgewiesen werden mit Berufung auf den hochpoetischen Charakter der Reden; was Aramäismus genannt wird, würde auch Archaismus sein können; der Dichter, der Ausländer redend einführt, kann ihnen auch fremde Worte in den Mund gelegt haben u. s. w. Bei diesem Stand der Dinge hat das Sprachargument keine entscheidende Beweiskraft.

Auf Buddes Abhandlung über die Sprache von Kap. XXXII—XXXVII wurde bereits § 101 N. 25 hingewiesen. Sie liefert, vor allem S. 92—146, auch zur Kenntnis und Beurteilung des Sprachgebrauchs des Buches im ganzen wichtige Beiträge.

[5]) Zwischen der exilischen und der nachexilischen Zeit wird hier anfangs noch kein Unterschied gemacht; vgl. Teil II, 118. Übrigens kann der Leser selbst das Resultat von N. 4 sich bilden. Die dort ins Auge gefafsten Erscheinungen schliefsen die Entstehung unseres Buches vor der assyrischen Gefangenschaft vollständig aus. Aber nicht wenige davon nötigen uns, tiefer hinabzusteigen. So die Auffassung des Problems bis zur Zeit des Maleachi; die historischen Anspielungen bis nach der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer; die ll. pp. bis nach Jeremia oder sogar nach der Aufzeichnung von

Spr. I—IX; die Sprache bis zu der Periode der Entartung, welche ungefähr mit dem Propheten Jeremia beginnt. Müfsten wir nach Erwägung von N. 4 das Endresultat aufstellen, so würden wir uns für den exilischen oder nachexilischen Ursprung erklären. Indessen liegen noch andere Wege vor uns offen, und entnehmen wir deshalb dem Vorhergehenden nicht mehr als eine starke Präsumtion.

6) Man achte 1) auf des Verfassers Angelologie. Er bringt die Engel in enge Verbindung mit den Sternen (Kap. XXV, 5; XXXVIII, 7); hält sie nicht für tadellos und erwähnt Jahwes Gericht über sie (Kap. IV, 18; XV, 15; XXII, 22); betrachtet sie als Mittler zwischen Gott und den Menschen, welche ihre Gebete ihm überbringen (Kap. V, 1; XXXIII, 23). In ihrem gegenseitigen Verhältnis versetzen uns diese Vorstellungen in die nachexilische Zeit; vgl. Teil II, 18 N. 10 und ferner *Jes.* XXIV, 21—23 (mit Dillmanns Anmerkungen);

2) auf die Rolle, welche Kap. I, 6—12; II, 1—7 von dem Satan gespielt wird. Die Verteidiger des vorexilischen Ursprungs lenken mit Recht die Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen ihm und dem persischen Angro-Mainyu: Satan erscheint in der Versammlung der Bnê-Elohîm und scheint selbst einer von ihnen zu sein; er ist Jahwe untergeordnet und thut nichts ohne seine Erlaubnis; wie er mit einem hebr. Namen bezeichnet wird, so kann auch die Vorstellung eines solchen Wesens, wie er ist, auf israelitischem Boden entstanden sein; sie liegt, so meint man, nicht so sehr weit von dem des Abschnittes 1 *Kön.* XXII, 19—23, wo „der Geist" (der Prophetie) sich erbietet, das von Jahwe beschlossene Böse auszuführen, und damit wirklich betraut wird, sie ist in jedem Falle weniger entwickelt, als die von *Zach.* III und besonders von 1 *Chr.* XXI, 1 (vgl. 2 *Sam.* XXIV, 1). Nichts von dem allen darf übersehen werden. Aber es ist und bleibt eine Thatsache, dafs Satan in der vorexilischen Litteratur nicht vorkommt. Auch kann nicht zugegeben werden, dafs die Darstellung seiner Person und seines Charakters im Prolog wesentlich abweicht von der in *Zach.* III: auch hier erscheint Satan in Jahwes Gegenwart und vermag aus sich selbst nichts. Die Schöpfung eines Wesens, wie der Satan im *Job* ist, dessen Aufgabe es ist, „auf Erden umherzuschweifen und sie zu durchwandeln," welches an uneigennützige Frömmigkeit nicht glaubt und Jahwe angeht, einen Unschuldigen treffen zu dürfen — solch eine Schöpfung steht keineswegs auf einer Linie mit der Bildersprache von 1 *Kön.* XXII, 19—23. Darf es auch nicht ganz undenkbar genannt werden, dafs sie aus dem israelitischen Geist selbst hervorgegangen ist, so ist es doch viel wahrscheinlicher, dafs der persische Dualismus hierbei seinen Einflufs geltend macht. Kein Wunder denn auch, dafs der Prolog des *Job,* in welchem das Wesen als eine den Lesern wohl bekannte Figur auftritt, trotz aller Versuche, diese aus der vorexilischen Entwicklung der Religion Israels zu erklären, manch einen den jüngeren Ursprung des Gedichtes annehmen läfst;

3) auf das Verhältnis vom Buche *Job* zum *Deutero-Jesaja.* Aus den in N. 4 angeführten ll. pp. läfst sich, solange wir sie an und für sich betrachten, mit Sicherheit nichts folgern. Allein die Priorität des Propheten fällt in die Augen, sobald wir seine Gottesvorstellung mit der des Dichters vergleichen. Ihre Verwandtschaft untereinander wird allgemein anerkannt und braucht nicht mit Beweisstellen belegt zu werden. Aber während der Prophet Jahwes Einheit, Allmacht und Allwissenheit ausdrücklich behauptet und wider die Götzendiener,

welche sie leugnen, nicht ohne Heftigkeit zu Felde zieht, sind die Wahrheiten für den Dichter über alle Bedenken erhaben; Job und seine Freunde wetteifern miteinander in der Verkündigung derselben und zwar nicht auf dem heiligen Boden Kanaans, sondern „in dem Lande Uz". Kann dieser friedliche Besitz der Vorstellung, zu deren Zeugen Deutero-Jesaja uns macht, chronologisch voraufgegangen sein? Ich trage kein Bedenken, das unglaublich zu nennen. Überdies steht nun mit den Stellen, welche die beiden Gottesvorstellungen wiedergeben, eine andere Reihe in völliger Harmonie. Mit Unrecht haben Seinecke und Hoekstra Job mit dem leidenden Knechte Jahwes identifiziert (§ 100 N. 18). Aber darin haben sie recht, dafs sowohl die Zeichnung von Jobs Charakter und Unglück überhaupt als auch mehr denn eine Einzelheit in dieser Zeichnung uns an „den Knecht Jahwes" in *Jes.* XL ff. denken läfst und davon abhängig sein mufs. Vgl. mit *Jes.* LIII, 9; VI, 28—30; XVI, 17; XXVII, 4; mit *Jes.* L, 6; LVII, 4; XII, 4 f.; XVI, 10; XIX, 18 f.; XXX, 10 und ferner *ThT.* VII, 529 ff., 533 ff. (Mitteilung und Würdigung der von S. und H. für ihre These beigebrachten Beweise). Steht es auf Grund der Parallelstellen fest, dafs der eine Verfasser den andern gekannt haben mufs, so kann es auch hier nicht zweifelhaft sein, welcher von den beiden der Nachahmer ist. Deutero-Jesaja wird die Züge, mit denen er das ideale Israel zeichnet, wohl nicht der dichterischen Beschreibung des gottesfürchtigen edomitischen Sjeikh entlehnt haben. Der nationale Typus geht dem allgemein menschlichen vorauf, nicht umgekehrt;

4) auf die religiös-sittliche Denkweise des Dichters im allgemeinen. Was in § 97 über die Spruchdichter bemerkt wurde, würde hier wiederholt werden können. In keiner Hinsicht steht der Dichter der Jobeide tiefer als sie, weder was den Gottesbegriff anbetrifft (vgl. sub 3), noch in der ethischen Auffassung des Wesens der Frömmigkeit, noch in der Sittenlehre selbst, von der er in dem schönen 31. Kapitel ein vortreffliches Kompendium giebt; vgl. auch XXIX, 12—17 (Jobs Benehmen den Armen und Unglücklichen gegenüber); IV, 12 ff.; XIV, 4 (die Allgemeinheit der Sünde) und eine Anzahl anderer Stellen. Aber dann ist die hieraus in § 97, betreffend das Alter des Sprüchebuchs, gezogene Folgerung auch auf Job vollkommen anwendbar. Die Differenz, welche zwischen beiden Schriften besteht, vermag das nicht zu ändern. Wenn daraus etwas gefolgert werden darf, so würde es dies sein, dafs die *Sprüche Job* voraufgehen: der Vergeltungsglaube, welcher hier bestritten wird, ist da, wie es scheint, noch unerschüttert; „die Furcht Jahwes" ist dort „der Anfang der Weisheit" und an der Möglichkeit, diese zu erwerben, wird — wenn wir Kap. XXX, 1—4 aussondern — nicht gezweifelt, während sie nach *Job* für den Menschen unerreichbar ist. Allein m. E. ist diese Differenz persönlicher Art und deshalb für die Chronologie nicht brauchbar. Das Buch *Job* repräsentiert keine Schule oder Richtung, sondern eine für sich bestehende Überzeugung. Vor und nach seiner Erscheinung hielt die Mehrheit die traditionelle Anschauung von der Weltregierung fest und sah darin keine unlösbaren Rätsel. Der Autor des *Job* und der von *Spr.* I—IX können also Zeitgenossen gewesen sein, und wenn wir diesen etwas früher stellen als jenen, so geschieht das nur auf Grund der in N. 4 behandelten Parallelstellen.

[7]) Es sind vor allem zwei Bedenken, welche man gegen die nachexilische

Datierung geltend macht. 1. Das Buch *Job* verrät hie und da Bekanntschaft mit alten mythologischen Vorstellungen. Die hauptsächlichsten Stellen sind: Kap. III, 8 (Anspielung auf die Zauberer, welche diesen oder jenen Tag verfluchen und das Sternbild des Drachen anfeuern, die Sonne oder den Mond zu verschlingen, d. h. zu verdunkeln); IX, 8 f. (Namen von Sternbildern); IX, 13 („die Helfer der Rahab", entweder ein Meerwunder oder wiederum ein Sternbild, welches sich wider Gott erhob und von ihm überwunden wurde); XXV, 2 f. (Anspielung auf einen Streit im Himmel, welchen Gott schlichtet); XXVI, 12 f. (Rahab wie IX, 13 und „Gottes Hand, welche die sich krümmende Schlange durchbohrt"); XXXVIII, 7 (das Jauchzen der Morgensterne bei der Schöpfung); XXXVIII, 31—33 (Anspielung auf die Mythen vom Orion und den Plejaden). Nun sind wir nicht berechtigt, — mit E. Meier (l. c. S. 545) — anzunehmen, dafs die Juden diese Vorstellungen von den Persern herübergenommen haben; dagegegen sprechen u. a. *Am.* V, 8; *Jes.* XXX, 6, wo כימה, כסיל und רהב bereits vorkommen. Vielmehr mufs Schlottmann (l. c. S. 69—105, vor allem S. 95 ff., 101 ff.) zugegeben werden, dafs der Dichter von Vorstellungen Gebrauch macht, welche wahrscheinlich seit uralten Zeiten im Umlauf waren. Aber warum sollte er dies nur im 8. und nicht auch, ja gerade so gut, im 5. Jahrhundert haben thun können? Die Annahme, dafs das babylonische Exil oder die Reformation Esras diese Ideen weggefegt haben würde, entbehrt allen Grundes, und auch wenn sie wahr wäre, würde der Dichter bei den Wüstenbewohnern, unter denen er sicherlich verkehrt hat (vgl. N. 9), wiedergefunden haben, was unter seinem Volke verloren gegangen war. — 2. Das Buch *Job*, so meint man, kann nicht geschrieben sein in dem Jahrhundert, welches den Judaismus hervorgebracht hat, am wenigsten nach der Einführung der Thora durch Esra. Allein diese Behauptung ist nichts mehr als ein Überbleibsel der früher gangbaren Verkennung der nachexilischen Zeit. Esra hat darauf seinen Stempel gedrückt, und durch die Wirksamkeit der Sopherîm ist die gesetzliche Richtung allmählich mehr zur Herrschaft gekommen. Allein die Psalmen können es beweisen, dafs sie die dichterische Begeisterung nicht erstickt hat, und, um nicht mehr zu nennen, aus *Ruth* und dem *Prediger* geht hervor, dafs manche andere Wege wandelten als den, welchen z. B. der Chronikaschreiber einschlug. Es ist so: der Dichter legt seinem Helden vermessene Worte in den Mund, denen er zwar nicht beistimmt, denn er läfst ihn zum Schlufs seine Schuld bekennen, aber doch, als kräftige Formulierung des Problems, bis zu einem gewissen Grade billigt. Beifsend ist z. B. die Parodie von *Ps.* VIII, 5 f. in Kap. VII, 17 f. Aber warum sollte die Betrachtung des Geschickes des Menschen, welche solchen Worten zu Grunde liegt, und der Freimut, sie auszusprechen, in den Jahrhunderten vor der babylonischen Gefangenschaft besser an ihrem Platze sein als in der nachexilischen Zeit? Man kann im allgemeinen mit dem Urteil über die Datierung einer offenbar individuellen Überzeugung nicht bedächtig genug sein.

Müssen also diese Bedenken abgewiesen werden, so behalten die in N. 4—6 gelieferten positiven Beweise für unsere Zeitbestimmung ihre volle Kraft. Hier mufs nur noch auf ihr Zusammentreffen die Aufmerksamkeit gelenkt werden. Ein einzelnes Argument würde vielleicht trügen können, aber dafs so zahlreiche Hinweise uns auf einen Irrweg leiten sollten, ist fast undenkbar. Schon in der

(I. holl. Ausgabe (bl. 169), in welcher der vorexilische Ursprung noch verteidigt wurde, mufste ich anerkennen, „dafs allerlei Besonderheiten zusammenzuwirken scheinen, um das Entstehen des Gedichtes im 5. Jahrhundert v. Chr. annehmbar zu machen". Der „klare und entscheidende Beweis für einen so jungen Ursprung", wonach ich damals vergeblich suchte, scheint mir jetzt in N. 6, besonders sub 3 und 4 geliefert zu sein und aus der Übereinstimmung mit den in Rede stehenden Besonderheiten noch gröfsere Kraft zu empfangen.

[8]) In demselben Kreise, in welchem das Gedicht entstand, ist es auch ergänzt worden; es ist wenigstens, so viel wir wissen, nicht ohne die jüngeren Einschiebsel ans Licht getreten. Nun ist sicherlich der Unterschied zwischen einigen von diesen Einschiebseln und dem Gedichte selbst ziemlich grofs: der Autor der Elihu-Reden ist dem ursprünglichen Dichter an Talent nicht ebenbürtig und beurteilt das Problem ganz anders als er; auch der Autor von Kap. XXVII ist mit dem Dichter durchaus nicht homogen. Nichtsdestoweniger können diese Interpolatoren sehr wohl Zeitgenossen des Dichters gewesen sein; auch von ihnen gilt, was N. 6 sub 4 über die *Sprüche* bemerkt wurde. Für jede nähere Zeitbestimmung fehlen uns die Data vollständig.

Die Annahme, dafs der Dichter des Buches *Job* in Judäa lebte, hat *a priori* die Wahrscheinlichkeit für sich. Ihr wird nicht widersprochen durch die Texte, welche von einer Bekanntschaft mit Ägypten und der Wüste zeugen: der Dichter kann diese Gegenden bereist oder sich da sogar länger aufgehalten haben [9]). Die Vermutung, dafs er im Süden von Juda ansässig war, nimmt für sich ein, läfst sich aber nicht streng beweisen [10]).

[9]) Die Hypothese, dafs der Dichter in Ägypten geschrieben oder wenigstens viele Jahre gewohnt hat, ist geäufsert worden von Hitzig, *Jesaja* S. 285; übernommen von Hirzel l. c. S. 10 f. (vgl. N. 2); aufs neue vorgetragen und empfohlen von Hitzig, *Hiob* S. XLIX, wo die Stellen, welche diese Ansicht empfehlen sollen, aufgezählt werden. Die hauptsächlichsten sind: Kap. XXXIX, 19 ff. und noch andere dieser Beschreibungen in den Kapiteln: VIII, 11; IX, 11 (l. 26); XII, 21; VII, 12; XXXI, 36 (Anklage auf Papyrus); XXVIII, 1—11; XIII, 26; III, 14 f., endlich Kap. XL, 15—XLI, 26, welcher Abschnitt, aber im Unterschiede von dem Gedichte selbst, auch von Ewald l. c. S. 314) einem in Ägypten wohnenden Schriftsteller zuerkannt wird. Sollte nicht vielmehr aus der unverkennbaren Übertreibung, welche die Beschreibung des Nilpferdes und des Krokodils kennzeichnet, gefolgert werden müssen, dafs ihr Autor diese Tiere vor allem aus Berichten anderer kannte? Unter den anderen Stellen sind solche — vor allem Kap. VIII, 11; IX, 26, wozu man noch Kap. XXIX, 18 füge — welche auf eigene Anschauung in Ägypten hinzuweisen scheinen, aber etwas mehr als dies darf nicht daraus gefolgert werden. Sie stehen also auf einer Linie mit den Texten, welche Bilder enthalten, die dem Leben in der Wüste entlehnt sind. „Is it possible to conceive — fragt Cheyne l. c. p. 100 — that those sketches of the wild goat, the wild ass, and the horse, were not written by one who was familiar with the sight? Or

that the author had not observed the habits of the ostrich, when he penned his lines on the ostrich's neglect of her eggs? Or that his interest in astronomy was not deepened by the spectacle of a nightsky in Arabia? Or that personal experience of caravan life did not inspire the touching figure in VI, 15—20? And observation of the mines in Sinaitic peninsula the fine description of XXVIII, 1—10?“ Auf die meisten dieser Fragen pafst nur eine negative Antwort. Vielleicht mufs man ebenfalls mit Cheyne (p. 99 sq) aus diesem Verbleib in der Wüste und dem fortgesetzten Verkehr mit ihren Bewohnern diese und jene Eigenart in der Sprache des Gedichts, die sogen. Arabismen, erklären. Sehr zweifelhaft ist es dagegen, ob er mit Recht (p. 98 sq.) auch in der Denkweise des Dichters den Einflufs dieses Verkehrs wahrnimmt. Denn dies würde nur dann annehmbar sein, wenn der in N. 1 besprochene allgemein semitische Monotheismus wenigstens bis zu einem gewissen Grade eine Wirklichkeit wäre.

[10]) Siehe die Verteidigung dieser Ansicht seitens Stickel (l. c. S. 269—277), dem u. a. Schlottmann (l. c. S. 111 f.) und Veth (l. c. bl. 159 v.) beistimmen. Vorzüglich suchen sie des Dichters Wohnort in der Wüste von Thekoa, dem Geburtsort „der weisen Frau“, aus Davids Geschichte bekannt (2 S. XIV, 2), und des Propheten Amos (Kap. I, 1). Bei unserer Bestimmung seiner Lebenszeit verlieren aber diese Parallelen viel von ihrer Bedeutung, und zu einer bestimmten Folgerung führen sie in keinem Falle.

Fünfzehntes Hauptstück.

Das Buch der Prediger.

Litteratur. Die hauptsächlichsten Kommentare zu *dem Prediger* sind: M. Geieri *in Salom. Eccl. commt.* (Ed. 3ª Lips. 1691); J. F. Klenker, *Salomos Schriften. Erster Teil, welcher den Prediger enthält* (Leipz. 1777); J. H. van der Palm, *Eccl. philol. et crit. illustratus* (L. B. 1784); G. L. Spohn, *Der Pred. Sal., aus dem Hebr. übers. u. mit krit. Anm. begleitet* (Leipz. 1785); J. F. Schelling (siehe S. 57 f.); F. W. C. Umbreit, *Koheleths, des weisen Königs Seelenkampf* (Goth. 1818); *Coheleth scepticus de summo bono* (Götting. 1820); *Was bleibt? Zeitgemäfse Betrachtung des Königs u. Pred. Salomo* (Goth. 1849); *Die Einheit des Buches Koheleth* (Stud. u. Krit. 1857 S. 7—56); G. P. C. Kaiser, *Koheleth, das Kollektivum der David. Könige in Jerusalem, ein hist. Lehrgedicht über den Umsturz des jüd. Staates* (Erl. 1823); F. B. Koester, (siehe S. 102); A. Knobel, *Comment. über das Buch Koheleth* (Leipz. 1836); L. Herzfeld, *Koh. übers. u. erläut.* (Braunschweig 1838); Hitzig, *Der Prediger Salomos* (1847; 2. Teil der 7. Lief. des *Kurzgef. exeg. Handb. zum A. T.*); A. Heiligstedt, *Comment. in Eccl. et Cant. Canticorum* (Lips. 1848; Vol. IV Sect. II von Maurers *Comment. gramm. crit. in V. T.*); D. Burger, *Comment. in Eccl.* (Drusib. 1854; vgl. J. van Gilse in *Godg. Bijdr.* 1855 bl. 843—871); E. Elster, *Comment. über den Pred. Salomo* (Gött. 1855); J. G. Vaihinger, *Der Prediger u. das Hohelied — — übers. u. erkl.* (Stuttg. 1858); E. W. Hengstenberg, *Der Pred. Salomo ausgelegt* (Berl. 1859);

H. A. Hahn, *Comment. über das Predigerbuch Salomos* (Leipz. 1860); P. de Jong, *De Prediker vert. en verklaard* (Leyd. 1861; vgl. *Godg. Bijdr.* 1862 bl. 328—345; *N. Jaarb. v. Wet. Theol.* VI, 345—365); D. Castelli, *L'Ecclesiaste. Traduzione e studio critico* (Pisa 1866); H. Graetz, *Koheleth oder der Salom. Prediger übers. u. krit. erl.* (Leipz. u. Heidelb. 1871); Th. Tyler, *Some new evidence as to the date of Eccl.* (London 1872); *Ecclesiastes; a contribution to its interpretation* (London 1874; vgl. *Modern Review* Vol. III, 225–256; 614—617; 1882); C. Taylor, *The Dirge of Koheleth in Eccl.* XII (London 1874); F. Delitzsch, *Hoheslied und Koheleth* (*Bibl. Comm.* von Keil und Delitzsch IV, 4 S. 185—436; Leipzig 1875); E. H. Plumptre, *Eccl. or the Preacher* (Cambr. 1881); E. Renan, *L'Ecclésiaste traduit de l'hébreu. Avec une étude sur l'âge et le caractère du livre* (Paris 1882); Ch. H. H. Wright, *The book of Koheleth . . . with a gramm. and crit. commentary* (London 1883); W. Nowack (2. Aufl. von Hitzigs Commentar, Leipz. 1883); G. Bickel, *Der Prediger über den Wert des Daseins. Wiederherstellung des bisher zerstückelten Textes, Übersetzung u. Erklärung* (Innsbruck 1884); *Koheleth. Untersuchung über den Wert des Daseins* (ebendas. 1886); S. Schiffer, *Das Buch Koheleth im Talmud u. Midrasch* I (Hannover 1884); W. Volck (1889, siehe oben S. 103); S. Euringer, *Der Masorahtext des Koheleth krit. untersucht* (Leipz. 1890); F. B. Denio, *The book of Ecclesiastes* in *The Old and New Test. Student* XIV, 2, 98—104; D. Leimdörfer, *Der Prediger Salomonis in historischer Beleuchtung. Neue Forschungen über Ecclesiastes, nebst Text, Übersetzung und Erklärung* II. Aufl. (Hamburg 1892); und C. Taylor, *The dirge of Coheleth* in *The Jew. Quaterly Review* 1892, p. 533 sq.

Zur Einleitung in das Buch gehören aufser vorher schon genannten u. a. H. G. Bernstein, *Quaestiones nonnullae Koheletanae* (Vratisl. 1854); E. Boehl, *De Aramaismis l. Koheleth* (Erl. 1860); Kleinert, *Sind im B. Koheleth aufserhebräische Einflüsse anzuerkennen?* (ThStuKr. 1883, S. 761—782); Palm, *Qoheleth u. die nacharistot. Philosophie* (Mannheim, 1885); Edm. Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraklitus im Lichte der Mysterienidee* (Anhang S. 255—352, über den Prediger und das Buch der Weisheit; Berl. 1886); Cheyne, *Job and Salomon,* p. 199—285, 298—301 (1887); M. Friedländer (Jewish Quart. Review I, 29—47, 359—375; London 1888—89); P. Menzel, *Der griechische Einflufs auf Prediger und Weisheit Salomos* (Halle 1889). Vgl. noch Bruch, *Weisheitslehre der Hebr.* S. 235—266; Hooykaas l. c. S. 251—255; 267—281; Kleinert in PRE. [2] XII, 169—175; Kautzsch in Ersch u. Grüber II. Abth. XXXVIII, 27—36; Lic. Dr. Henri Bois, *Essais sur les origines de la philosophie juive* und die Beurteilung davon seitens Schürer, Th. L. Z. 1891, N. 6, Sp. 137—139; und ein Artikel von meiner Hand in *Th. T.* XVII (1883), 113—144 (über die Kommentare von Graetz und Renan).

§ 103. Name und Inhalt des Predigers.

Das Wort Koheleth, welches in der griechischen Übersetzung des A. Testaments mit Ἐκκλησιάστης, in der *Vulgata* und in unserer Übersetzung mit Prediger wiedergegeben wird, ist in dem Buche selbst, dessen Titel es bildet, ein Zuname des Salomo (Kap. I, 1,

2, 12; VII, 27; XII, 8—10) und wird als männliches Substantivum gebraucht[1]). Ursprünglich ist es die weibliche Form des Particips und scheint entweder die predigende (Weisheit) oder den Prediger κατ' ἐξοχήν zu bezeichnen. Diese beiden Auffassungen, zwischen denen zu wählen schwer ist, sind annehmbar und verdienen unter den übrigen den Vorzug[2]).

[1]) Nur Kap. VII, 27 macht davon eine Ausnahme, aber sie ist doch nur scheinbar. Denn an Stelle von אָמְרָה קֹהֶלֶת mufs ohne Zweifel gelesen werden: אָמַר הַקֹּהֶלֶת, wie die Masorethen mit Recht Kap. XII, 8 — die einzige Stelle, wo das Wort mit dem Artikel vorkommt — abgeteilt haben. Es ist nicht recht ersichtlich, was sie bewogen hat, Kap. XII, 27 קֹהֶלֶת als weibliches Substantivum zu behandeln, während doch aus den übrigen Stellen hervorging, dafs der Verfasser des Buches es als Masculinum gebraucht.

[2]) Das Verbum קָהַל wird, in der species Kal, im A. T. nicht gefunden, wohl im Niph'al (*sich versammeln,* von einer Volksmenge, z. B. *J.* I, 18; XXII, 12) und im Hiph'il (*versammeln, zusammenbringen,* z. B. *Deut.* IV, 10; XXXI, 28). Offenbar sind diese beiden Formen *denominativa* von dem sehr gebräuchlichen קָהָל, und wird auch קָהַל dafür gehalten werden müssen. Aber welche Bedeutung mufs dann dieser Form beigelegt werden? J. Fürst (*Hebr. und Chald. Handwörterbuch* in voce) meint, dafs das Kal, ebenso wie das Hiph'il, *versammeln* bedeute, und umschreibt daher קֹהֶלֶת: „die Lernbegierige und Zuhörer um sich versammelnde, d. h. die Weisheit (vgl. *Spr.* I, 20 ff.; VIII, 1 ff.; IX, 1 ff.)". Allein es erscheint wünschenswert, die Formen Kal und Hiph'il voneinander zu unterscheiden und der ersteren den Sinn beizulegen: *in der Versammlung verkehren* oder — denn das eine hängt mit dem anderen sehr eng zusammen — *das Wort führen.* Dafs nun Koheleth in dem also genannten Buche ein Beiname des Salomo ist, ergiebt sich am deutlichsten aus Kap. I, 1 („die Worte K.s, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem"); 12 („ich K. war König über Israel in Jerusalem"); vgl. II, 4 ff. Es handelt sich demnach nur um die Frage, wie Salomo an diesen Beinamen kommt. Ohne Zweifel ist derselbe ihm beigelegt worden von dem Autor des Buches, der, wie in § 104 nachgewiesen wird, von Salomo unterschieden werden mufs und geraume Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft lebte. Anderwärts ist denn auch im A. T. keine Spur dieses Beinamens zu finden. Allein, was bezweckte unser Autor damit? Nach den bereits angeführten Stellen aus den *Sprüchen* ist Koheleth = der Predigende ein nicht unpassendes Epitheton der — als Person aufgefafsten — Weisheit. Wurden nun die Weisen im allgemeinen als ihre Organe betrachtet, so dafs sie gleichsam durch ihren Mund sprach, wie Jahwe durch die Propheten — insonderheit konnte dann Salomo als ihr Dolmetscher und Repräsentant gelten, ja sogar insofern mit ihr identifiziert werden, dafs ihr Epitheton auf ihn übertragen wurde. Als dies geschah, stand das Sprüchebuch bereits unter seinem Namen und war sein Ruhm als Weisheitslehrer schon lange begründet. Auch in dem apokryphen *Buch der Weisheit* wird er dargestellt als verfügend über alle Wissenschaft und Einsicht, z. B. Kap. VII, 13 f. (τὸν πλοῦτον αὐτῆς [τῆς σοφίας] οὐκ ἀποκρύπτομαι κτέ);

VI, 1 ff. Nachdem diese Übertragung stattgefunden hatte, konnte Koheleth gebraucht werden, als wenn es ein gewöhnlicher Eigenname wäre, ohne dafs der Schreiber jedesmal bedachte, dafs dadurch eigentlich die Weisheit bezeichnet wurde, und sich danach richtete in der Wahl der Worte, welche er Koheleth in den Mund legte. Daher Aussprüche wie Kap. I, 16 f.; II, 12; VII, 23 u. s. w., welche die Weisheit selbst nicht thun konnte. Indessen ist nicht zu leugnen, dafs derartige Texte diese Erklärung von Koheleth keineswegs empfehlen und nach einer anderen Auffassung zu suchen uns nötigen, bei der sich solche Inconcinnuitäten nicht ergeben. Dieser Anforderung entspricht die Annahme, dafs das weibliche Partizip eine (männliche) Person bezeichnet, welche die in dem Verbum ausgedrückte Eigenschaft in aufsergewöhnlichem Mafse besitzt oder in der Behandlung des Verbums andere übertrifft. So ist es im Arabischen: *dáhia* „ein Schlauer"; *bági'a* „ein besonders tüchtiger Mann"; *râwia* „ein hervorragender Erzähler" (Wright, *A grammar of the Arab. lang.* I, 127). Aber auch im Hebräischen? Dafür fehlen alle entscheidenden Beweise. Man beruft sich auf die Mannesnamen Sophereth (*Esr.* II, 55; *Neh.* VII, 57) und Phochereth (*Esr.* II, 57; *Neh.* VII, 59) und nimmt an, dafs diese Formen ursprünglich das Amt — des Schreibers, des Jägers (?) — bezeichneten und dann als Eigennamen gebraucht worden sind (J. D. Michaelis, *Suppl. ad Lex. Hebr.* p. 2168; Gesenius, *Lehrgeb.* S. 468 f., 878 f.; *Thes.* p. 1199 sq.; Knobel u. s. w.). Unwahrscheinlich ist dies nicht, wohl aber unsicher. Ich darf diese Erklärung demnach nicht über die erstgenannte, sondern nur neben dieselbe stellen, ohne zu entscheiden, wie die Wahl ausfallen mufs.

Über die abweichenden Auffassungen aus früherer Zeit vgl. Knobel, *Comm.* S. 1—13. Sie kommen jetzt nicht mehr in Betracht. So z. B. die Meinung von Kaiser, der in Koheleth „das Kollektivum der Davidischen Könige in Jerusalem" angegeben findet, und dem es wirklich gelingt, die Lebensgeschichte des Salomo, Asa, Josaphat u. s. w. bis Jojachin und Zedekia in unserem Buche zu entdecken: von Coccejus und anderen, welche im Widerspruch zu der Etymologie des Wortes und zu dem Inhalt des Buches Koheleth also erklären: *der Bufsfertige* (Salomo) u. s. w. Unannehmbar ist auch die Ansicht von Graetz (S. 17), dafs K. ein willkürlich ausgedachter Spitzname sei, mit dem der Autor in einer ausschliefslich den Eingeweihten verständlichen Weise die Person, welche er redend einführt — nach Graetz Herodes der Grofse — bezeichnet hat; ebenso auch die Meinung von Renan (p. 9—15) nach welchem die Buchstaben KHLT in einer — uns unbekannten — Geheimschrift denjenigen des Namens Salomo entsprochen haben sollen. Abgesehen von anderen Bedenken ist hiergegen geltend zu machen, dafs Koheleth offenbar zusammenhängt mit kahál, „Versammlung", und dafs wir nicht berechtigt sind, eine Erklärung anzunehmen, welche dieser in die Augen fallenden Thatsache nicht Rechnung trägt. Der Verfasser würde seine Leser absichtlich auf eine falsche Spur gelockt haben, wenn Koheleth nichts gemein hätte mit dem Worte, an welches dieser Name sie unmittelbar erinnern mufste.

Das Buch *der Prediger* ist zwar ein Ganzes, aber nicht in dem Sinne, dafs darin ein einzelner Gegenstand ordentlich abgehandelt wird. Vergeblich versucht man denn auch, dasselbe in gröfsere oder kleinere

Teile zu zerlegen: die dazu gemachten Versuche gehen sehr weit auseinander und sind alle mehr oder weniger willkürlich [3]). Viel eher enthält das Buch eine Reihe von Erwägungen und Betrachtungen, welche den Geist des Verfassers treu wiederspiegeln und insofern untereinander übereinstimmen und zusammenhängen [4]). Der Grundgedanke wird alsbald Kap. I, 2 ausgesprochen in den Worten: alles ist Eitelkeit — und kehrt öfters in dem Verlauf der Schrift wieder [5]). Auch die praktische Folgerung — die Mahnung, das Leben so viel wie möglich zu geniefsen — wird mehr als einmal wiederholt [6]). Mit beiden stehen die Betrachtungen und Lehren, welche der Prediger im übrigen vorträgt, in vollkommener Harmonie [7]). Im allgemeinen charakterisiert er sich als einen düstereren Beobachter einer traurigen Wirklichkeit, aber auch als abhängig von der religiösen Tradition, welche in Israel gang und gäbe war: die Vereinigung von Erfahrung und religiösem Glauben kommt bei ihm nicht zu stande [8]).

[3]) Einzelne Proben finden hier eine passende Stelle. Ewald (*DAB.* II, 284 ff.) unterscheidet vier Teile. Im 1. Teil (Kap. I, II) geht der Sprecher von der Nichtigkeit aller weltlichen Dinge aus und richtet sein Augenmerk auf die Erfahrungen Salomos selbst; im 2. Teil lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Ordnung dieser Dinge und beweist aus ihrer Verstörung seine Hauptthese (vgl. N. 5, 6), während er übrigens schon einzelne ermutigende Sprüche in seine Beweisführung aufnimmt (Kap. III, 1—VI, 9); der 3. Teil (Kap. VI, 10—VIII, 15) liefert den Beweis, dafs die Weisheit selbst aufser stande ist, die Rätsel der Welt zu lösen; im 4. Teil endlich wird vor der Verachtung der Weisheit gewarnt und die Mahnung, das höchste Gut zu geniefsen, ruhig und vollständig vorgetragen (Kap. VIII, 16—XII, 8); darauf folgt dann noch die Nachschrift (Kap. XII, 9—14). — Hitzig (l. c. S. 125 f.) urteilte, dafs der Verfasser sein Buch in drei Teile geteilt habe: Kap. I, 2—IV, 16; IV, 17—VIII, 15; VIII, 16—XII. Der 1. Teil ist „die theoretische Grundlegung“ und enthält denn auch keine Ermahnungen; der 2. Teil kann als der Übergang zum 3. Teil angesehen werden, in welchem keine Zweifel oder Klagen mehr gehört werden, aber die praktische Mahnung („Geniefse das Leben!“), welche im 2. Teil besprochen und erwogen wurde, mit vollem Freimut vorgetragen wird. Hitzig selbst erkennt an, dafs in dem also bestimmten Teil Kap. IX, 11—X, 20 an falscher Stelle zu stehen scheint, doch da soll „der Verfasser etwas Notwendiges“ nachholen, nämlich den Beweis, dafs die Weisheit vortrefflicher ist denn die Thorheit. — Noch andere Einteilungen bei Hahn (*Commentar über das Predigerbuch Salomos* S. 3 ff.), der mit Beiseitestellung aller früheren Versuche selbst also teilt: Kap. I, 2—III, 22; IV, 1—VI, 12; VII, 1—IX, 10; IX, 11—XII, 7, worauf dann der Epilog Kap. XII, 8—14 (nicht 9—14) folgt. Der 1. Teil ist nach Hahn in der That ein Ganzes; nicht so der 2., 3. und 4. Teil, deren Grenzen nicht nach dem Inhalt, sondern nach der Form bestimmt sind; Kap. VI, 12 zeigt Übereinstimmung mit Kap. III, 22 und Kap. IX, 10 ebenso sehr mit diesem

letztgenannten Verse wie mit Kap. VI, 12; wozu noch kommt, dafs Kap. IX, 11 Kap. IV, 1 gleicht.

[4]) Dafs das Buch in diesem, aber dann auch in keinem anderen Sinn ein Ganzes ist, hat de Jong (l. c. bl. XI v. v. XVI vv.) deutlich dargethan. Bereits vor ihm hatten viele Ausleger anerkannt, dafs das Buch keinen wohl geschlossenen und genau disponierten Beweis enthalte. Aber erst durch die Auffassung der Schrift als des Ausdrucks des — zwischen Erfahrung und Glauben hin und her schwankenden — Geistes des Verfassers kommt Zusammenhang in die *disjecta membra*. Ebenso urteilen die meisten neueren Ausleger, u. a. Delitzsch und Nowack.

[5]) Man sehe Kap. I, 2, 14 (vgl. 17); II, 1, 11, 15, 17, 19, 21, 23, 26; III, 19; IV, 4 (vgl. 7), 8, 16; V, 9; VI, 2, 9 (vgl. 11); VII, 6; VIII, 10, 14; XI, 8, 10; XII, 8. Nicht alle diese Stellen sind gleichlautend, aber alle drücken sie denselben oder nahezu denselben Gedanken aus. Eitelkeit הֶבֶל nennt der Prediger das, was er wahrnimmt und prüft, nicht nur weil es vergänglich ist, sondern auch weil es keine wesentliche und bleibende Befriedigung bietet. Daher die Zusammenstellung von הבל mit רעות רוח, nachjagen des Windes: die Dinge, von denen er handelt, halten den menschlichen Geist in Thätigkeit, lassen ihn ermatten, gewähren ihm aber keine Ruhe und kein Glück. Was hilft es dem Menschen? Was hat er davon? Was gewinnt er damit? Das sind die Fragen, welche der Prediger jedesmal (Kap. I, 3; III, 9; V, 15; VI, 8, 11) aufwirft, worauf er indessen keine Antwort findet.

[6]) Man sehe Kap. II, 24; III, 12, 22; V, 17; VIII, 15; IX, 7—10; XI, 9 f.; vgl. VII, 14. Beim Lesen dieser Verse achte man auf das, was darauf folgt, insbesondere auf Kap. II, 25 f.; III, 13; V, 18 f. Die Meinung des Verfassers kann in verschiedener Art und Weise aufgefafst werden. Es ist nämlich die Frage, welche Freude, welcher Lebensgenufs von ihm empfohlen wird. Dafs er keine tolle Ausgelassenheit, keine Schwelgerei u. dergl. empfiehlt, ist offenbar und wird denn auch allgemein anerkannt. Aber damit ist noch nicht entschieden, ob hier die Rede ist von reiner geistlicher Lebensfreude, oder aber von einem anständigen Genusse der irdischen Segnungen, ohne dafs dies gerade durch den Gedanken an das Höhere beseelt und geheiligt wird? Es ist m. a. W. eine grofse Differenz zwischen der Auffassung Ewalds von der Grundregel des Verfassers, wenn er (l. c. S. 278) schreibt: „Es versteht sich von selbst, dafs dies keine blofs sinnliche oder eine schlechte und unreine Freude sein kann, sondern die wahre und reine, welche nur in Gott ist und im Licht aller göttlicher Wahrheiten, sowie im Leben nach diesen“, und der Auffassung z. B. von de Jong (bl. XXXII f.), der den von all seinen Anstrengungen ermatteten Verfasser aus praktischer Vorsicht empfehlen läfst, was, wenn Gott es nämlich verleihen wollte, wenigstens eine Zeit lang eine gewisse Befriedigung gewähren könnte. Die letzte Ansicht ist die einzig wahre. Doch siehe darüber mehr in § 105.

[7]) Sowohl von dem einen wie von dem anderen folgen hier einige Beispiele. Am allertraurigsten ist die Anschauung von der Wirklichkeit, welche der Prediger immer wieder ausspricht. Aufser den Stellen, welche in § 104 als Zeugnisse über seine Lebenszeit in Betracht kommen werden, sind hier diejenigen Aussprüche von höchster Bedeutung, in denen die Zukunft des Menschen

geschildert wird, z. B. Kap. II, 15—18; III, 18 ff.; VI, 6; IX, 3, 4, 10; XII, 7. Von dem Glauben an persönliche Unsterblichkeit keine Spur, auch nicht Kap. II, 7, wo zwar „das Wiederkehren des Geistes zu Gott, der ihn gegeben hat“, gelehrt wird, und also der Kap. III, 21 ausgesprochene Zweifel überwunden ist, aber deshalb noch kein individuelles Fortbestehen des Menschen angenommen wird. Diese traurige Aussicht in Verbindung mit der elenden Wirklichkeit, welche *passim* geschildert wird, macht die Lebensanschauung des Verfassers so dunkel wie möglich und läfst ihn immer aufs neue zurückkehren zu dem Grundgedanken, von dem er ausgegangen war (N. 5). — An Ermahnungen läfst er es nicht fehlen, aber sie stehen alle auf der Stufe der Lebensmaxime, welche wir bereits kennen lernten (N. 6), und harmonieren damit vollkommen. Dies sind die hauptsächlichsten: Kap. IV, 4—6 (man mühe sich nicht zu sehr ab; wünschenswert ist die Ruhe); IV, 8 [vgl. V, 9—16; VI, 2] (Warnung vor dem Geiz, der sich sogar den Genufs seiner Güter versagt); IV, 9—12 (Empfehlung der Geselligkeit; der Einsame ist machtlos); IV, 17—V, 6 [und andere Stellen; vgl. § 105] (man hüte sich aus Furcht vor Strafe vor Übertretung der Gebote Gottes); V, 11 (des Reichen Überflufs raubt diesem den Schlaf); VI, 10 f. (es nützt nicht, mit Gott zu streiten, stille Unterwerfung allein ist vernünftig); VII, 10 (Warnung vor Klagen über schlechte Zeiten, weil es keinerlei Nutzen bringt); VII, 15—18 (höchst auffallende Ermahnung, auch in der Praxis der Weisheit und im Ausüben des Guten sich vor jeder Übertreibung zu hüten); VIII, 2—5 (unterwerft euch euren Vorgesetzten); X, 4—20 (verschiedene Regeln, betreffend das Benehmen gegenüber Königen; man sei behutsam!); XI, 1—6 (allzu grofse Bedächtigkeit würde uns hindern zu handeln; man mache verschiedene Versuche zu gleicher Zeit und warte dann ab, was da kommen wird!). Viele dieser Regeln sind gewifs beherzigenswert. Aber ihr gemeinschaftlicher Fehler ist der, dafs sie nicht einem höheren Prinzip entstammen, sondern der — wohlverstandenen und durch ein gewisses Wohlwollen gemilderten — Selbstsucht. Dies zeigt sich sogar da, wo die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott zur Sprache kommt, und wird mit runden Worten Kap. VII, 15—18 ausgesprochen.

[8]) Ebenso wie die übrigen „Weisen“ stellt der Verfasser sich auf den Standpunkt der Erfahrung und schreibt er im Hinblick auf die Praxis. Er ist nicht ganz wie die Propheten durchdrungen von einem einzigen grofsen Gedanken, unter dessen Licht er alles stellt, was ihn umgiebt. Er geht z. B. nicht aus von dem Glauben, dafs Israel das von Jahwe auserwählte Volk ist und als solches einen eigenartigen Beruf hat; von diesem Gedanken, welcher bei keinem der Propheten fehlt, entdecken wir bei ihm selbst nicht die geringste Spur. Er nimmt die Dinge einfach, wie sie sind, wenigstens nicht heller; im Gegenteil, von Natur zur Verdriefslichkeit geneigt, sieht er vor allem die dunkle Seite der weltlichen Dinge und läfst diese in seinen Mitteilungen ohne irgend welche Verklärung erscheinen. In dem, was er also wahrnimmt, sucht er nun die Bestätigung des traditionellen religiösen Glaubens, aber er findet sie nicht. Alles, was ist, hat Gott geordnet, wie es ist — dies steht für ihn fest; in diesem Sinne ist seine Lebensanschauung religiös. Dieser Gott ist heilig und gerecht: wie kann es anders sein? Aber zeigt sich das auch wirklich? Viel eher sollte man das Gegenteil schliefsen aus mancher traurigen Erscheinung. Mufs

denn diese Gerechtigkeit Gottes geleugnet werden? Auch dazu kann der Prediger sich nicht entschliefsen: zwar klagt er über des Menschen Unkenntnis und Ohnmacht, über die Dunkelkeit, in der er umhertappt; zwar fehlt es ihm an Liebe zu Gott, dessen Dasein er anerkennt, dessen gerechte Weltregierung er aber nicht entdecken kann; aber auf der anderen Seite hat doch auch die Religion zu grofse Macht über ihn, und ist er zu sehr mit Achtung vor Gott erfüllt, als dafs er seine Gebote geringschätzen oder aufser acht lassen könnte. Dieser innere Widerspruch ist nicht der einzige, in dem er sich befindet. Als Weiser erkennt er den grofsen Wert der Weisheit und hält er sich für berufen, sie gegen alle zu vertreten, die sie schmähen. Aber ebenso ist er überzeugt von ihrem Unvermögen, die Rätsel des Lebens zu lösen, und sucht er vergebens nach den Früchten, die sie für ihren Besitzer abwerfen müfste. Daher kommt es, dafs die Weisheit bald hoch erhoben, bald wieder mit allem Übrigen als „Eitelkeit" beiseite gesetzt wird. Siehe die nähere Entwicklung dieser Ansicht bei de Jong bl. XVI—XXXV.

§ 104. Die Tendenz und die Integrität des Predigers.

Unter der Herrschaft des Glaubens an die göttliche Eingebung der Schriften des A. Testaments konnte die Tendenz des Predigers unmöglich rein aufgefafst werden. Als eine freiere Anschauung das Feld gewann, mufste die Auffassung, welche sich alsbald aus dem Inhalt ergiebt und von dem Autor selbst dem Leser nahe gelegt wird, allmählich in weiteren Kreisen Eingang finden. Wirklich werden denn auch die Grundgedanken des Buches und die daraus abgeleitete Lebensregel jetzt, abgesehen von einem nicht unwichtigen Unterschiede, von den allermeisten Auslegern in Übereinstimmung mit der Inhaltsangabe in § 103 wiedergegeben [1]). Die ganz abweichenden Anschauungen einzelner haben ihre Entstehung offenbar dogmatischer Befangenheit zu verdanken und kommen kaum noch in Betracht [2]). Auch die Modifikation, welche die gewöhnliche Auffassung bei Graetz erleidet, ist mit dem Inhalt des Buches unvereinbar und principiell verwerflich [3]).

[1]) U. a. von Umbreit, Knobel, Ewald, Herzfeld, de Wette, Hitzig, Bruch, van Gilse, Elster, E. Meier, de Jong, Hooykaas, Bleek, Stähelin, Davidson, Keil, Castelli, Tyler, Delitzsch, Renan, Wright, Nowack, Volck. Nur stelle man sich die Differenz, welche mit dieser Übereinstimmung gepaart ist, nicht zu gering vor. Auf einen Punkt wurde bereits § 103 N. 6 hingewiesen; über andere siehe den Verlauf dieses Paragraphen. Die Frage, ob und inwieweit die griechische Philosophie auf die Überzeugung des Verfassers Einflufs ausgeübt hat, wird § 105 N. 9 sub 3 behandelt.

[2]) Während z. B. Vaihinger (*PRE.*[1] XII, 94 ff.) den Inhalt *des Predigers* im allgemeinen nicht unrichtig wiedergiebt, macht er seine Anschauung doch unmöglich durch die Behauptung, dafs es die Gewifsheit des ewigen

Lebens und des zukünftigen Lebens sei, in welcher der Verfasser gegenüber der ihm offenbar gewordenen Eitelkeit alles menschlichen Strebens hienieden eine Stütze und Kraft sucht. Die Gewifsheit findet er ausgesprochen schon in Stellen, welche von Koheleths Glauben an einen persönlichen Gott zeugen, aber bestimmter in Kap. II, 26; VII, 26; IX, 7; V, 5 (Gott erweist dem Menschen sein Wohlgefallen oder Mifsfallen); in Kap. XII, 7 vgl. III, 21 (der Geist des Menschen kehrt zurück zu Gott); in Kap. III, 17; V, 7 (hier auf Erden —); XI, 9; XII, 14 (hernachmals wird er von Gott beurteilt). — Hengstenberg (l. c. S. 16—31) widerspricht denjenigen, welche in *dem Prediger* die Ausarbeitung „eines einzelnen beschränkten Themas" sehen. Das Buch trägt viele und vielerlei Lehren vor. Der Verfasser hatte nämlich von Gottes wegen den Beruf empfangen, teils sein Volk zu trösten, teils es zu ermahnen und zu strafen. Welches nun diese Trostgründe und Ermahnungen sind, kann man a. a. O. nachlesen. Keine einzige Anschauung des Autors steht bei Hengstenberg im rechten Licht; der einmal eingenommene Standpunkt bringt ihn jedesmal zu einer schiefen Auffassung, auch bezüglich der einfachsten Aussprüche. So soll — um nur ein Beispiel zu nennen — der Verfasser seine Zeitgenossen trösten, zu allernächst durch — die Nichtigkeit der irdischen Dinge, die aus Salomos Lebenserfahrungen nachzuweisen ist. *Sic in ceteris.* — Auch Hahn in seinem *Commentar* findet in dem *Prediger* eine Reihe einzelner Ermahnungen. Jeder seiner 4 Teile (vgl. § 103 N. 3) wird eingeteilt in eine Anzahl von Abschnitten, der 3. Teil z. B. in neun. Um einen Begriff von dem, was Hahn in unsrem Buche findet, zu geben, teilen wir hier die Inhaltsangabe dieser Unterteile mit. Der erste (Kap. VII, 1—7) lautet: „die Weisheit besteht darin, dafs der Mensch nicht lieb hat die Welt und was in der Welt ist"; die zweite (Kap. VII, 8—14): „die Weisheit besteht darin, dafs der Mensch das Unglück, welches Gott über ihn verhängt, in geduldiger Ergebung trägt"; die dritte (Kap. VII, 15—18): „die Weisheit besteht darin, dafs der Mensch sich ebenso fern hält von der Sünde als von der Selbstgerechtigkeit." Mehr Proben sind wohl unnötig.

[5]) Die Ideen von Graetz über die Tendenz *des Predigers* hängen eng zusammen mit seiner Auffassung von dem Buche überhaupt, welche deshalb hier mitgeteilt wird, obwohl einige Unterteile davon erst später (§ 105 N. 5) geprüft werden sollen. Nach Graetz ist Koheleth Herodes der Grofse und das also genannte Buch geschrieben c. 8 v. Chr. während der Gefangenschaft seines Sohnes Alexander, worauf sich Kap. IV, 13—16 bezieht (l. c. S. 12—15). Koheleth klagt wiederholt über Könige und ihre Mifsregierung. Das will sagen: der Autor läfst ihn eine Satire auf seine eigene Regierung vortragen. Er durfte das nicht allzu deutlich thun; daher das Abrupte der Darlegung und die Dunkelheit einzelner Aussprüche (S. 15—18). Unter Herodes pafst ausnehmend gut des Verfassers Lebensanschauung und seine Bekämpfung derjenigen von anderen Leuten. Er polemisiert nämlich gegen diejenigen, welche sich das Leben verbitterten durch Zorn und Entrüstung über die Dinge, die sie erfuhren; welche sich dem gesellschaftlichen Verkehr und seinen Genüssen entzogen; welche von keiner Versöhnung mit Zeitumständen wissen wollten; m. a. W. gegen die strengeren Pharisäer, Anhänger von Sjammai und die Essäer (S. 18—27). Dieselbe Tendenz hat seine Bekämpfung des Unsterblichkeitsglaubens (S. 27—31).

Um dem Pessimismus seiner Zeitgenossen entgegenzutreten, beweist er, dafs das Elend, über das man sich beklagt, nicht neu, dafs es unabänderlich, dafs es von Gott gesandt sei, dafs es dem Menschen überhaupt fehle an einer Einsicht in die Ursachen und in den Zusammenhang der Dinge, so dafs es ihm durchaus nicht zieme, das Bestehende zu bemäkeln (S. 31—33). Die Ermunterung zum Lebensgenufs hängt damit unmittelbar zusammen; der Glaube an eine Vergeltung (auf Erden) kollidiert damit nicht (S. 33—37). So konnte ein Schüler Hillel's in jenen Tagen das Leben auffassen.

Wir haben es hier nur zu thun mit der behaupteten anti-pessimistischen Tendenz unseres Buches. In direktem Widerspruch zu ihr steht Kap. VII, 1—6. Graetz meint denn auch, dafs die dort zusammengestellten Sprüche die Meinung des Autors nicht ausdrücken, im Gegenteil in Vs. 6*b* („auch dies ist Eitelkeit") von ihm verworfen werden. Allein das ist unrichtig: Vs. 5 und 6*a* verwirft er sicherlich nicht, und dafs auch die anderen, düster klingenden Sprüche in seinem Geiste sind, kann u. a. Kap. IV, 2 f. lehren. Im allgemeinen ist es Verkennung des Geistes und der Stimmung des Autors, ihn als einen lebenslustigen Optimisten zu schildern. Er ist im Gegenteil sehr traurig gestimmt und empfiehlt die Lebensfreude, nicht weil sein Herz fröhlich gestimmt ist, sondern weil man wohl daran thut, das Leid der Erde, woran doch nichts zu ändern ist, nicht zu schwer aufzufassen und wenn möglich, wenigstens eine Zeit lang, zu vergessen. Aber siehe ferner *ThT.* XVII, 131—135, wo diese Bedenken genauer auseinandergesetzt sind.

Indessen liegen der gewöhnlichen Auffassung von der Tendenz des Buches Hypothesen zu Grunde, welche nicht von allen anerkannt sind und darum noch besonders geprüft werden müssen. Dafs nämlich *der Prediger* ein einziges Ganzes ist und — abgesehen von den zahlreichen Textkorruptionen — wenigstens ungefähr in der Form vor uns liegt, in welche der Verfasser das Buch gebracht hat, wird von manchen, aber aus verschiedenen Gründen und in mehr als einer Hinsicht, geleugnet. Ihre Meinungen werden hier unten geordnet und beurteilt.

1) Das Buch — so wird behauptet — ist voll von sich widersprechenden Aussprüchen und kann keineswegs als der Ausdruck ein und derselben Überzeugung betrachtet werden. Demgemäfs nimmt man an,

entweder dafs mehr als eine Person redend eingeführt wird, und dafs also der Autor selbst nicht beabsichtigt hat, eine einheitliche Anschauung von der Wirklichkeit vorzutragen, sondern die Entscheidung über die auseinandergehenden Auffassungen seinen Lesern überläfst [4]);

oder dafs das Buch entstanden ist aus der Zusammenschmelzung voneinander widersprechenden Darlegungen, welche noch deutlich erkennbar sind und aus ihrer gegenwärtigen Verbindung gelöst werden können [5]).

Es gelingt indessen nicht, entweder die Rollen zwischen den verschiedenen Sprechern zu verteilen oder die behaupteten ursprünglichen Beweisführungen auf solche Weise wiederherzustellen, dafs

billige Wünsche befriedigt werden. Kein Wunder, denn die Widersprüche, von deren Bestehen beide Hypothesen ausgehen, sind nicht wirklich vorhanden oder lagen unaufgelöst in dem Geiste des Verfassers [6]).

[4]) So einige frühere Ausleger, aufgezählt durch Knobel (S. 49 ff.), u. a. Herder (*Briefe, das Studium der Theol. betr.* XI) und Eichhorn in den ersten Ausgaben seiner *Einl. in das A. T.*

[5]) Vgl. auch hierüber Knobel (S. 52 ff.). In Holland ist diese Hypothese vorgetragen und ausgearbeitet worden von Mr. P. A. S. van Limburg Brouwer (*De Tijdspiegel* 1870, I, 283—302). Derselbe unterscheidet zwei Beweisführungen, den einen eines vollkommenen Skeptikers, den andern eines gemütlichen Moralisten. Zu dem ersteren rechnet er Kap. I, 2*a*, 2*b*—11, 14 f., 17 f.; II, 1 f., 4—8, 11, 12*a*, 14*b*—16; VI, 8; II, 17—23; III, 9; IV, 4, 6; V, 9 f., 14—16; VI, 3*b*—5; 14*b*—16; VI, 8; II, 17—23; III, 9; IV, 4, 6; V, 9 f., 14—16; VI, 3*b*—5; VII, 8*a*, 1*b*; III, 16; IV, 1—3; VII, 15; VIII, 10; IX, 11, 14 f.; VIII, 14; IX, 2, 3*a*; VII, 23 f.; VIII, 17*b*, 1*a*; VII, 27, 28*a*; XII, 8. Diese Stücke wurden von einem Redaktor aus ihrem Zusammenhang gelöst und in die zweite Beweisführung eingeschaltet, zu dem der Rest des Buches gehört.

[6]) Mit Recht bemerkt Knobel, daſs der Autor, wenn er einen Dialog hätte liefern wollen, die Sprecher genannt und einem jeden derselben seinen Anteil würde angewiesen haben. Bei dem Fehlen einer solchen Anweisung müſste die Rollenverteilung aus dem Inhalt und dem gegenseitigen Verhältnis der Abschnitte so deutlich hervortreten, daſs sie ohne weiteres von dem Leser wahrgenommen werden könnte. Allein dies ist so wenig der Fall, daſs hinsichtlich der Personen und der ihnen anzuweisenden Verse jeder Ausleger seine eigenen Vermutungen vorträgt und Eichhorn zum Schluſs (*Einl.* [4] V, 267 ff. die „zwei Stimmen“ zurücknahm und ersetzte durch die Unterscheidung voneinander abwechselnden „Räsonnement“ und „Sprüchen“, welche von seiner früheren Auffassung wesentlich abweicht. — Die Hypothese von van Limburg Brouwer ist widerlegt in meinem *GvJ.* II, 376—381.

Das oben ausgesprochene Urteil über die Widersprüche selbst kann nur in einem durchgehenden Kommentar gerechtfertigt werden. Auf einzelne und zwar auf diejenigen, welche am meisten den Schein für sich haben, komme ich bei der Behandlung der Nachschrift und der damit verwandten Texte zurück (N. 9—20).

2) Nahe damit verwandt ist die Behauptung, daſs die Aufeinanderfolge und der Zusammenhang der Gedanken in *dem Prediger* so viel zu wünschen übrig lassen, daſs das Buch unmöglich in der gegenwärtigen Form aus des Verfassers Händen hervorgegangen sein kann. Die ursprüngliche Handschrift muſs durch einen unglücklichen Zufall in Unordnung geraten sein, läſst sich aber noch durch eine Reihe von Vermutungen rekonstruieren.

Diese Vermutungen sind indessen sehr gewagt, überdies aber unnötig: der Mangel an Zusammenhang ist lange nicht so grofs, wie man behauptet, und in jedem Falle zu partiell, um eine so gewaltige Umstellung zu rechtfertigen [7]).

[7]) Umbreit meinte in seinen ersten Schriften über *den Prediger* Kap. I—X nicht anders als durch eine Reihe von Umstellungen in Ordnung bringen zu können; später ist er selbst davon zurückgekommen. Wir haben es also jetzt nur mit Bickel zu thun. Die ursprüngliche Handschrift enthielt seiner Ansicht nach das Buch in dieser Form: Kap. I, 2—II, 12; V, 9—VI, 7; III, 9—IV, 8; II, 12—III, 8; VIII, 6—IX, 3; VIII, 15; IX, 11—X, 1; VI, 8—VII, 22, 20; IV, 9—V, 8; X, 16—XI, 6, 5; VII, 23—VIII, 5*a*; X, 2—15, 14*b*; IX, 3—10; XI, 7—XII, 8. Man mufs es bei ihm selbst in den S. 168 citierten Schriften nachlesen, wie durch eine Aufeinanderfolge von Unglücksfällen — welche, wie man sieht, nur den Anfang und den Schlufs des Buches unangetastet liefs — aus dem Original der gegenwärtige *Prediger* entstanden ist: die Blätter des 2. und 3. Viertels lösten sich und wurden durcheinander gewürfelt u. s. w. Der Scharfsinn, von welchem die hypothetische Geschichte der „Unfallshandschrift" zeugt, ist bewundernswert, aber das daraus gewonnene Resultat schwerlich für jemanden anders annehmbar als für den, der sie entworfen hat. Abgesehen von den Bedenken, welchen die Form und die Einrichtung der in Rede stehenden Handschrift unterliegen, darf es so gut wie undenkbar genannt werden, dafs 1) alle oben genannten Unfälle zusammengetroffen sind, und 2) ihrem vereinigten Wirken ein Buch wie *der Prediger* zu danken ist. Ferner ergiebt sich sofort bei der Vergleichung der überlieferten Redaktion mit derjenigen von Bickel, 1) dafs jene wiederholt verlassen, nicht weil sie wirklich Anstofs gab, sondern weil die Hypothese es mit sich brachte, dafs sie nicht ursprünglich sein konnte, 2) dafs diese entweder ähnliche Bedenken hervorruft wie jene und dann allein bestehen kann, wenn sie mit Sanftmut beurteilt wird, welche — man mufs es anerkennen — auch für die gewöhnliche Redaktion in Anspruch genommen werden mufs. Der Verfasser hat die Absicht, dafs er Koheleth aussprechen läfst (Kap. I, 13), vollführt und „alles, was geschieht unter dem Himmel", untersucht und dem nachspürt und auf Veranlassung davon seine eigenen Beobachtungen und die anderer vorträgt. Ist es zu verwundern, dafs diese „böse Bemühung" ihn hin und wieder überwältigte und in die Ordnung seiner Gedanken Verwirrung gebracht? Dazu kam noch, dafs er sich bemühte, „elegante Worte zu finden" (Kap. XII, 10), und sie in sein Buch aufnahm, manchmal ohne sich viel um den Zusammenhang zu bekümmern. Wenn irgendwo, so müssen bei der Beurteilung seiner Schrift vom Gesichtspunkt der Logik mäfsige Forderungen gestellt werden.

3) Von weniger eingreifender Art ist die Behauptung, dafs der Text *des Predigers* hie und da in Unordnung geraten sei und durch Versetzung einzelner Verse in Ordnung gebracht werden müsse. Indessen sind die Vorschläge dieser Art, sowohl die von van der Palm, wie die von Graetz, teils gar nicht nötig, teils nicht so deutlich, dafs sie

unsere Zustimmung erlangen könnten. Die Stellen, auf die sie sich beziehen, obwohl logisch nicht tadellos, sind doch zu erklären und deshalb so zu lassen, wie sie sind[8]).

[8]) Van der Palm (l. c. p. 76 sqq.) sah vor allem Bedenken in dem Abschnitt Kap. IV, 13—V, 6. Der Zusammenhang zwischen IV, 13 f. und 15 f. ist mangelhaft, letztere Verse schliefsen sich dagegen sehr gut an IV, 12 an; man setze deshalb Vs. 13 f. zwischen Kap. IX, 16 und 17. Kap. IV, 17—V, 6 stehen an ganz verkehrter Stelle und müssen hinter Kap. X gesetzt werden. In seiner Bibelübersetzung kommt v. d. P. auf seine Ansicht bezüglich Kap. IV, 13—16 nicht zurück, sondern beharrt bei seinem Urteil über Kap. IV, 17—V, 6.

Graetz (l. c. S. 40 ff.) verbindet Kap. VII, 11 f. mit V, 8—11; setzt Kap. V, 7 zwischen VII, 9 f. und 13 f., ebenso Kap. VII, 19 zwischen IX, 16 f. und 18; verbindet endlich Kap. X, 4 mit VIII, 5 f. Ferner vermutet er, dafs hinter Kap. VIII, 6; IX, 12; X, 10; 12—15 das eine oder andere ausgefallen ist, ohne bestimmen zu dürfen, was oder wieviel.

Das Urteil über diese Vorschläge bleibt dem Leser überlassen. Sie scheinen absolut unannehmbar zu sein, während manche (z. B. diejenigen van der Palms betreffend Kap. IV, 13 f.) offenbar auf Mifsverständnis beruhen. Die Behauptung, dafs nach Kap. VIII, 6 u. s. w. ein oder mehrere Verse fehlen, überschreitet m. E. die Befugnis des Auslegers hinsichtlich eines Buches, wie *der Prediger* ist.

4) Natürlicher und einfacher als die bisher erwogenen Behauptungen ist die Ansicht, dafs einzelne Aussprüche des Koheleth den ältesten Lesern Anstofs gegeben haben, und dafs sie versucht haben, diesen zu beseitigen, sei es durch Abänderung des Textes, sei es dadurch, dafs man das eine und das andere hinzufügte. Diese Vermutung hat bereits im vorigen Jahrhundert dazu geführt, die Echtheit der Nachschrift[9]), Kap. XII, 9—14, zu bestreiten, und hat sich später ausgedehnt auf Kap. III, 17; VII, 5; VIII, 12 f.; XI, 9*b*; XII, 1*b*, 7*b*, Verse, welche teils interpoliert, teils umgearbeitet sein sollen[10]). Mit der Kritik dieser Behauptungen sind eigenartige Schwierigkeiten verbunden: das Urteil darüber hängt gröfstenteils von der Auffassung der Tendenz des Buches ab, die ihrerseits eine Modifizierung erfahren mufs, je nachdem die Nachschrift und die genannten Verse für ursprünglich oder nicht ursprünglich gehalten werden. Die Entscheidung mufs ausgehen von dem Studium der Nachschrift, deren Sinn zwar hie und da ungewifs bleibt, die aber doch im allgemeinen vollkommen verständlich ist[11]) und um ihres Umfanges willen eine genügende Zahl von Vergleichungspunkten mit dem Buche selbst bietet.

Zu allererst mufs festgestellt werden, worüber der Autor von Kap. XII, 9—14 handelt, und was er über den Gegenstand sagt. Im

Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht der Bekämpfer wie auch der Verteidiger der Echtheit, die dahin geht, dafs diese Verse *den Prediger* betreffen und Einsicht in sein Vorhaben gewähren, hat Nachmann Krochmal die Hypothese aufgestellt, dafs Vs. 11, 12 Bezug haben auf die Kethubîm und hinter unser Buch gesetzt sind, weil dieses das letzte in einer Sammlung dieser Schriften war. Graetz und Renan haben diese Hypothese übernommen, aber zugleich erweitert, so dafs sie auch Vs. 13, 14 oder sogar Vs. 9—14 überhaupt den Sammlern des dritten Teiles des Kanons des A. T. zuerkennen[12]). Dem kann indessen nicht zugestimmt werden: Vs. 9, 10 müssen sich wohl auf *den Prediger* beziehen; Vs. 11, 12 sind, mit dem Buche in Verbindung gebracht, leicht verständlich, dagegen, als Unterschrift der Kethubîm betrachtet, wenigstens befremdend; Vs. 13, 14 endlich zeigen, woher sie auch stammen mögen, eine zu grofse Übereinstimmung mit unserem Buche, als dafs sie davon losgelöst werden könnten[13]). Bei der Untersuchung nach dem Ursprung der Nachschrift mufs daher auch jetzt noch ausgegangen werden von der Voraussetzung, dafs sie ausschliefslich zum *Prediger* gehört und darüber allein handelt[14]).

Die Nachschrift, aufgefafst als Mitteilung des Autors des Buches über die Person, welche er redend eingeführt hatte, über Koheleth, seine Verdienste und die Tendenz seiner Ermahnungen, ist völlig verständlich und in keiner Hinsicht anstöfsig[15]). Ist sie dagegen nicht von der Hand des Verfassers, so bleibt unerklärt, 1) was den Epilogist bewogen haben mag, nicht nur die eigentliche Tendenz des Buches hervortreten zu lassen (Vs. 13, 14), sondern auch in betreff Koheleths die Bemerkungen zu machen, welche sich Vs. 9—11 finden; 2) was er mit der Warnung (Vs. 12) vor dem Machen und Studieren vieler Bücher beabsichtigt; 3) warum er, obwohl auf einem anderen Standpunkt als der Verfasser stehend, das Endresultat in Ermahnungen ausdrückt (Vs. 13, 14), welche formell und materiell mit dem Buche selbst völlig übereinstimmen; 4) wie er dazu gekommen ist, seinem Anhang die Spruchform zu geben, anstatt einfach zu sagen, was er den Lesern des Buches meinte mitteilen zu müssen. Diese Bedenken sind natürlich ebensoviele Beweise für die Authentie des Epilogs[16]). Wie die Sprache dem nicht widerspricht[17]), so verbietet uns auch die Tendenz des Buches keineswegs, diese anzuerkennen. Wir sind nämlich nicht berechtigt, die Ermahnung in Vs. 13 in erhabenerem Sinne aufzufassen, als diesen die Worte selbst ausdrücken, oder Vs. 14 von einem zukünftigen Gericht jenseits des Grabes zu verstehen. An und

für sich sind die in diesen beiden Versen ausgedrückten Gedanken dem Autor nicht fremd, wie besonders aus Kap. II, 24; III, 13; IV, 17; V, 6; VIII, 2, 12 f.; IX, 7 und aus Kap. III, 17; V, 5, 7; VIII, 8 *d*; XI, 9 hervorgehen dürfte. Dafs er sie am Schlufs seines Buches noch einmal und zwar mit mehr Nachdruck wiederholt, erklärt sich deutlich: ebendieselbe Furcht vor dem Allmächtigen, welche ihm im Lauf seiner Untersuchungen immer aufs neue die Bedachtsamkeit empfohlen hatte, überwältigt ihn gleichsam, nun da er im Begriff steht, von seinem Buche zu scheiden und es zu veröffentlichen, und giebt ihm selbst eine ernste Warnung vor dem Mifsbrauch seiner Grundregel (Kap. II, 24 und ll. pp.) in die Feder. Er konnte dieselbe mit Freimut niederschreiben, ohne sich selbst zu widersprechen, nachdem er, beherrscht von der religiösen Tradition seines Volkes, diese Grundregel selbst nicht in epikuristischem Sinne vorgetragen hatte, auch wenn es uns so schiene, als wenn seine Auffassung von der Wirklichkeit ohne weiteres dazu hätte führen müssen [18]).

In Verbindung hiermit erregt es unser Interesse, dafs diejenigen, welche die Echtheit der Nachschrift bekämpfen, sich genötigt gesehen haben, ihre Kritik allmählich weiter auszudehnen, so dafs jetzt nicht nur Kap. XI, 9 *b*; XII, 1 *a*, 7 *b*, sondern auch Kap. III, 17; VII, 5; VIII, 12 f., wenigstens in ihrer gegenwärtigen Form, dem Autor des Buches abgesprochen werden. Nur bei Kap. XII, 1 *a* findet die Verwerfung eine Stütze in dem Zusammenhang der Rede [19]). Die übrigen Verse werden gestrichen, weil sie im Widerspruch zu der Tendenz des Ganzen stehen. In der That kann zugegeben werden, dafs die Beweisführung nach Beseitigung dieser Verse — und noch einiger andrer — an Einheit und Konsequenz gewinnen würde. Allein dieses Resultat würde nicht nur zu teuer erkauft sein, sondern auch mit gröfserem Rechte ein Rätsel genannt werden können als das Buch *der Prediger*, wie es jetzt vor uns liegt [20]).

[9]) Der Zweifel an der Echtheit des Epilogs wurde zuerst geäufsert von Doederlein (*Scholia in V. T. libros poet.* p. 187; *Salomos Prediger übers.* S. 161 f.). In seine Fufstapfen traten u. a. Schmidt (*Salomos Prediger* S. 95, 203 f.); Bertholdt (*Einl.* S. 2250 ff.); Umbreit (*Coh. scept.* S. 94; *Koheleths Seelenkampf* S. 90); Knobel (l. c. S. 361 ff.). Ihren Bedenken gegenüber wurde die Echtheit behauptet u. a. von v. d. Palm, de Wette, Herzfeld, Ewald, welch letzterer im Jahre 1851 (*Jahrb. der bibl. Wissenschaft* III, 121—124) die Erwartung aussprach: „Man wird hoffentlich in alle Zukunft nie wieder an der Echtheit desselben zweifeln." Im Gegenteil hat aber in den letzten Jahren die Zahl der Bekämpfer stark zugenommen. Aufser den in N. 12 genannten Autoren kommen vor allem in Betracht van Gilse (*Godg.*

Bijdr. 1855 S. 871); de Jong (l. c. S. 142 ff.; N. Jaarb. voor wetenschap. Theol. VI, 351—365); M. Schwalb (*Revue de Théol.* 3e Série II, 157. „Il suffit de n'être pas théologien et d'avoir un peu de tact littéraire, pour sentir d'abord que notre auteur n'a pas écrit lui-même ces lignes"); Reufs (*Gesch.* [2] S. 575); Cheyne (*Job and Salomon* p. 234); Bickel; Smend.

[10]) Betreffs Kap. XI, 9*b*; XII, 1*a*, 7*b* ist diese Behauptung zuerst ausgesprochen worden von S. D. Luzzatto in *Ozar Nechmad* IV (mir nur aus Anführungen bekannt); dann von Geiger in seiner *Chronik und Koheleth* (Jüd. Zeitschr., 1862, I, 146—160). Ihnen stimmte Nöldecke bei (*Alttest. Lit.* S. 176). Obengenannten Stellen sind von Bickel noch Kap. III, 17; VII, 5; VIII, 12 f. hinzugefügt worden, mit dem Smend und, was Kap. III, 17 betrifft, auch Cheyne (l. c. p. 239) sich vereinigten.

[11]) Allgemein wird anerkannt, dafs der Epilog mehr als eine Schwierigkeit bietet; auch die Reinheit des Textes ist nicht über jedes Bedenken erhaben. Vgl. aufser den Commentaren Cheyne (l. c. p. 231—235). Man ist uneinig betreffs יֹתֵר שֶׁ (Vs. 9); כָּתוּב (Vs. 10); בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת, וּעֵת und der ganzen Wortfolge in Vs. 11; über יוֹתֵר מֵהֵמָּה (Vs. 12); נִשְׁמָע [part. niph. oder 1. Person Plur. Imperf. Kal?] und כָּל־הָאָדָם (Vs. 13). Um alle Ungewifsheit betreffs meiner Auffassung zu beseitigen, gebe ich hier eine Probe meiner Übersetzung und daneben diejenige de Jongs (*Jaarb.* S. 351), an welche die meinige so eng wie möglich sich anschliefst; die Rechtfertigung meiner Abweichungen unterbleibt hier, sofern sie nicht in N. 12 ff. eine Stelle findet.

Pred. XII, 9—14.	Übersetzung von Dr. de Jong (in deutscher Übertragung).
(Vs. 9) Übrig ist, dafs Koheleth ein Weiser war; ferner lehrte er das Volk Wissenschaft, und erwägend und untersuchend stellte er in Ordnung.	(Vs. 9) Und aufserdem, dafs der Prediger ein Weiser war, lehrte er noch das Volk Wissenschaft und stellte erwägend und untersuchend viele Sprüche in Ordnung.
(Vs. 10) Koheleth versuchte wohlgefällige Worte zu finden und aufgeschrieben sind sie recht, Worte von Wahrheit.	(Vs. 10) Der Prediger suchte gefällige Worte zu finden, und er schrieb Wahrheit, Worte der Treue.
(Vs. 11) Die Worte der Weisen sind wie die Stacheln und wie Nägel sind eingetrieben die Sammler: sie sind gegeben von ein und demselben Hirten.	(Vs. 11) Die Worte der Weisen werden wie Stacheln und Nägel eingetrieben; die Leute der Versammlung sind gegeben von einem einigen Hirten.
(Vs. 12) Und ferner, mein Sohn, lafs dich durch dieses ermahnen: unendlich viele Bücher zu machen und viel Studium ist Ermüdung des Fleisches.	(Vs. 12) Und aufserdem, mein Sohn, sei gewarnt: viel Bücher zu machen ist ohne Ende, und viel Studium ist Ermüdung des Fleisches.
(Vs. 13) Zum Schlufs: es ist alles gehört: fürchte Gott und halte seine Gebote, denn dies ist das Ganze des Menschen;	(Vs. 13) Zum Schlufs lafst uns vernehmen, was alles ist: fürchte Gott und halte seine Gebote, denn dies ist das Ganze des Menschen;
(Vs. 14) denn alles Werk wird Gott ins Gericht bringen über alles, was verborgen ist, es sei Gut oder Böse.	(Vs. 14) denn alles Werk wird Gott in das Gericht bringen, welches über all das Verborgene, es sei gut oder böse, geschehen wird.

[12]) Krochmal trug seine Ansicht in *More Neboche ha-Zeman* XI, 8 p. 43, 104 vor. Es ist mir nicht klar, ob er nur Vs. 11 f, oder auch Vs. 11—14 den Sammlern der Kethubîm zuschreibt; er motiviert sein Urteil nur in betreff Vs. 11 f. Anders Graetz (l. c. S. 47—51). Nach seiner Meinung ist Vs. 9 f. eine Apologie *des Predigers*, welche von den genannten Sammlern eingeschaltet worden ist, und handeln diese in Vs. 11—14 über die Kethubîm im allgemeinen; auch, wie ausdrücklich gesagt wird, in Vs. 13 f., welche nicht als Zusammenfassung der von Koheleth vorgetragenen Lehre betrachtet werden können. Renan (p. 73—76) findet keine Gründe, Vs. 9 f. dem Autor abzusprechen; in betreff von Vs. 11 f. stimmt er Krochmal und Graetz bei; auch Vs. 13 f. will er sich auf die Kethubîm beziehen lassen, obwohl er anerkennt, dafs sie sehr stark einem — beruhigenden und mildernden, in jedem Falle also unechten — Résumé *des Predigers* gleichen.

[13]) Vgl. Cheyne l. c. p. 233—235; *Th.T.* XVII, 122—126. Bezüglich Vs. 9 f. kann ich auf N. 14 verweisen, wo die Echtheit dieser Verse dargethan wird. Aber auch diejenigen, welche diese Verse für ein jüngeres Anhängsel halten, können nicht leugnen, dafs sie über *den Prediger* handeln. Aber dann bezieht sich auch Vs. 11 darauf. „Die Worte von Weisen" können nicht ganz und gar andere sein als „die Sprüche" von Vs. 9, die „zierlichen Worte" von Vs. 10. „Die Sammler" weisen zurück auf Koheleth, welcher (Vs. 10) „zierliche Worte zu finden suchte". In Vs. 12 mufs מֵהֵמָּה Bezug haben auf die kurz zuvor genannten, von Koheleth gesammelten „Worte von Weisen". Die Warnung vor der Vielschreiberei und der Klage: „viel Studium — nach Graetz: viel Lesen — ist Ermüdung des Fleisches", sind ganz in dem Geiste des Autors (N. 15), aber höchst sonderbar, wenn sie den Sammlern des Canons zuerkannt werden, welche doch sicherlich bei dem Aufnehmen und Verwerfen von Schriften nicht zu allererst an die Zahl der Bücher und an die Ermüdung der Leser gedacht haben. Über Vs. 13 f. siehe unten N. 15 i. f. Ihr Zusammenhang mit *dem Prediger* ist, wenn man ihren Ursprung aufser Betracht läfst, unverkennbar: sie sind geschrieben entweder von dem Autor selbst oder im Blick auf sein Buch, um mit Regeln, die daraus entnommen sind, das Verkehrte darin zu bekämpfen. Mit den Kethubîm haben sie nichts zu thun.

[14]) Von diesem Standpunkt aus bringt z. B. de Jong gegen die Nachschrift folgende Bedenken vor. Mit Kap. XII, 8 kehrt der Verfasser zu dem Punkte zurück, von dem er ausgegangen war (Kap. I, 2); mit diesem Verse ist sein Buch zu Ende, was weiter folgt, ist mehr als überflüssig und schwächt den Eindruck der vorhergehenden Darlegung ab. In Vs. 9 f. ist die Rede nicht von Salomo, sondern von dem Autor des *Predigers;* daraus folgt, dafs dieser selbst diese Verse nicht geschrieben haben kann, denn dann würde er mit eigener Hand die von ihm gewählte Einkleidung zerstört und allen gezeigt haben, dafs er ein anderer war als Salomo. Nicht weniger deutlich geht dies auch aus Vs. 13 f. hervor: unmöglich konnte der Prediger das „Fürchte Gott und halte seine Gebote" als „des Menschen Ganzes" hinstellen, denn in dem Buche selbst kommt er immer wieder darauf zurück, dafs der Genufs des Guten des Lebens das einzige ist, was dem Menschen übrig bleibt, und wonach er streben mufs; ermahnt er daneben auch zur Achtung vor Gott und zum Gehorsam gegen seine Gebote, so stellt er doch nirgends dies letztere als die Haupt-

sache hin wie der Epilog in Vs. 13. Nicht weniger steht Vs. 14 mit dem Geist und der Tendenz *des Predigers* in Widerspruch: solch ein Gericht, wie es hier gelehrt wird, erwartet Koheleth nirgends. Zu dem allen nehme man noch, dafs die Sprache des Epilogs sich von der des Buches unterscheidet. — Auf die Frage, wie wir uns die Entstehung der Nachschrift zu denken haben, antwortet de Jong (*Jaarb.* S. 363), dafs darin ein späterer Leser, nachdem er das Buch untersucht hatte, sich über die Person des Verfassers ausspricht. Ohne zu entscheiden, ob dieser Salomo sei oder nicht, „schildert er ihn in unbestimmten Ausdrücken als Weisen, Volkslehrer, Dichter schöner Sprüche, dessen Worten er deshalb Wahrheit und Kraft zuerkannte, weil er in ihm einen der vielen Weisen sah, welche, wie verschieden sie auch sein mögen, doch alle von Gott, ihrem gemeinschaftlichen Haupte gegeben sind. Hegte er also Achtung vor dem Autor, so war ihm doch eins nicht entgangen. All das Untersuchen, all das Studieren *des Predigers* hatte ihn zu Resultaten geführt, welche unserm Leser gefährlich erschienen für den religiösen Glauben; daher kommt es, dafs er, ohne jedoch diesen Argwohn zu äufsern, sich's nicht versagen kann, vor all dem Forschen und Studieren zu warnen und dazu zu ermuntern, lieber das eine Notwendige, die Furcht Gottes zu beherzigen, welche auch der Verfasser empfiehlt, und die ohne Zweifel des Menschen Ganzes ist". Durch diese Nachschrift vermehrt, wurde das Buch unter die heiligen Schriften aufgenommen, teils weil man ihm einen Salomonischen Ursprung zuschrieb, teils weil Kap. XII, 13 lehrte, worauf alles hinauslief.

[15]) Über die Sprache des Epilogs wird in N. 17, über Vs. 13 f. in dem Verlauf des Paragraphen und in N. 18 gehandelt. Hier versuche ich die Frage zu beantworten, was der Epilog, als echt betrachtet, überhaupt bedeutet und was den Autor bewogen hat, denselben seinem Werke beizufügen. Dafs nämlich die eigentliche Darlegung mit Kap. XII, 8 zu Ende ist, mufs den Gegnern der Authentie von Vs. 9—14 vollkommen zugegeben werden. Dies geht nicht nur aus Vs. 8, vgl. mit Kap. I, 2, und den parallelen Stellen (§ 103 N. 5), hervor, sondern auch aus Vs. 9 selbst, der sich deutlich als die Ankündigung einer Nachschrift ("וְיֹתֵר שֶׁ) erweist. Allein es bedarf keines Beweises, dafs dieser epilogische Charakter von Vs. 9—14 an und für sich nichts gegen die Echtheit dieser Verse beweist. Es stand dem Autor natürlich frei, bevor er von seinen Lesern Abschied nahm, sie noch mit einigen Worten anzureden. Dafs dies sonst im A. Testament nicht geschieht, wird man zwar nicht als Bedenken gelten lassen wollen: finden wir darin denn auch ein zweites Buch wie den *Prediger?* Und — angenommen, dafs wir ein solches fänden — würde dann noch der Autor verpflichtet gewesen sein, solch eine Nachschrift zu liefern? Gleichwie der Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte sich erlaubte, mit einer Vorrede zu beginnen (*Luc.* I, 1—4; *Act.* I, 1 ff.), von welcher Art wir sonst im N. Testament keine finden, so konnte auch der Autor des *Predigers* es für passend halten, seiner Darlegung einen Epilog beizufügen. Aber forschen wir einmal nach, was ihn dazu bewogen haben mag.

Der Verfasser hielt es für gut, seine eigenen Ideen und Anschauungen einem anderen, nämlich Salomo, in den Mund zu legen. War es ihm dabei zu thun, seiner Überzeugung auf diese Weise zu einem besseren Eingang zu verhelfen? Sicherlich war das nicht seine Hauptabsicht; er suchte nicht eine

Schule zu bilden oder Proselyten zu machen; dafür ist er zu sehr Skeptiker und seiner Sache zu wenig sicher; er ist ein ganz anderer Mann als z. B. der Verfasser des Buches *Daniel* oder von *Jer.* L, LI. Vielmehr wird er deshalb Salomo redend eingeführt haben, weil ihm niemand geeigneter zu sein schien, über die weltlichen Dinge und ihren Wert oder Unwert seine Erfahrungen und Ideen mitzuteilen: wer war weiser als Salomo? wer hatte bessere Gelegenheit gehabt, die Welt und alles, was sie bot, kennen zu lernen? Dafs der Autor hauptsächlich aus diesen Gründen die Einkleidung wählte, geht deutlich hervor aus Kap. I, 12 ff., II, 1 ff., wo er Salomo ganz ausdrücklich über das, was ihm persönlich eigen war, reden läfst. Im weiteren Verlauf läfst er ihn mehr allgemein-menschliche Beobachtungen machen und aussprechen, aber dies konnte Salomo ebenso gut wie jeder andere, während nur er allein sagen konnte, was ihm a. a. O. zugeschrieben wird. Ist dies richtig, so steht es fest, 1) dafs der Verfasser sich mit vollkommenem Bewufstsein der litterarischen Fiktion bedient hat; 2) dafs er durchaus kein Interesse daran hat, den Leser dadurch auf eine falsche Spur zu bringen: er kann sie natürlich nicht zerbrechen — denn das würde in Widerspruch mit der nun einmal gewählten Form stehen; aber er braucht sie auch nicht ängstlich zu verbergen, denn es ist nichts vorhanden, was ihn dazu drängt. Nun, mit diesem Verhältnis des Autors zu der von ihm angenommenen Einkleidung stimmt der Epilog völlig überein. Der Autor spricht über Koheleth, ebenso wie er Kap. I, 2; VII, 27; XII, 8 (in der Formel: *sagte* Koheleth) gethan hatte: stehen diese Stellen mit der gewählten Form nicht in Widerspruch, so auch nicht die 3. Person in Kap. XII, 9 f. Zwar wird hier ausführlicher über ihn gehandelt, aber es war hier auch gerade der Ort, das zu thun. Der Verfasser hat nämlich Koheleth von seinen Erfahrungen Zeugnis ablegen lassen, ihn so zu sagen bei den Lesern eingeführt und diese geraume Zeit durch ihn unterhalten lassen; bevor er ihn vom Schauplatz abtreten läfst, will er noch das eine und andere sagen über die Person, aus dessen Munde seine Leser nun soviel gehört hatten. „Noch etwas!“ — so können wir seine Worte umschreiben — „die Person, welche zu euch gesprochen hat, war ein Weiser, und nicht allein das, er unterwies das Volk und sammelte viele Sprüche.“ Dies gilt Salomo, dem (vermutlichen) Autor des Sprüchebuches. Nun geht der Verfasser über zu Salomo-Koheleth, der Person, welche er in seinem Buche hatte auftreten lassen: er giebt an, was Koheleth in der nach ihm genannten Schrift zu thun unternommen hat (Vs. 10*a*), und bezeugt, dafs ihm das auch gelungen ist (Vs. 10*b*). Wie er bereits in Vs. 9 Salomo, dem Autor der *Sprüche*, nicht so sehr das Verfertigen, als vielmehr das Aussuchen und das Sammeln von Sprüchen zugeschrieben hatte, so läfst er auch in Vs. 10 Koheleth mehr als Sammler, denn als Schöpfer seiner „zierlichen Worte“ auftreten (בִּקֵּשׁ . . . . לִמְצֹא). Ganz in Übereinstimmung mit dieser Anschauung von der Arbeit der Gnomiker, handelt er in Vs. 11 zuerst von „den Worten der Weisen“, dann von „den Sammlern“ (nämlich: dieser Worte), und bezeugt, dafs beide ein und dieselbe Tendenz, aber auch ein und denselben Ursprung haben (רֹעֶה אֶחָד). Der Gang dieser Gedanken ist ganz natürlich und regelmäfsig. Aber auch das weitere schliefst sich ungezwungen an. Haben diese durch befugte Sammler zusammengestellten Weisen-Worte so grofse Kraft und solchen Wert, so bleibt

dem Verfasser nichts anderes übrig, als den Leser — welchen er nach Gewohnheit der Weisen mit „mein Sohn“ anredet — zu ermahnen, aus diesen Worten Nutzen zu ziehen; „lafs dich“ — so sagt er — „aus diesem unterrichten“; wozu dient, während das Gute dir zum Gebrauch angeboten wird, das Verfertigen und das Studieren unendlich vieler Bücher? Es ist ja nichts als Ermüdung des Fleisches? Dafs diese letztere Bemerkung mit dem Geist und dem Stil des Autors des Buches vollständig übereinstimmt, fällt in die Augen: wir hören daraus den Mann, der gewohnt ist, die mit dieser oder jener Arbeit verbundenen Beschwerden wenigstens nicht zu leicht zu nehmen und jedesmal zu fragen: was nützt es? Vgl. besonders Kap. I, 18. — Nach dieser Ermahnung beeilt sich der Verfasser zum Schlusse zu kommen; von dieser Eile zeugt die erste Hälfte von Vs. 13: „zum Schlufs; es ist alles (oder: alles was Koheleth dir zu sagen hatte, ist) gehört.“ Was er „zum Schlufs“ noch auszusprechen wünscht, geht aus der 2. Hälfte desselben Verses hervor: „fürchte Gott und halte seine Gebote.“ Daran werden zwei Motive geknüpft, oder besser: der erste Beweggrund („denn dies ist das Ganze des Menschen“) wird in seiner Art motiviert („denn alles Werk wird Gott bringen in das Gericht über alles, was verborgen ist, es sei gut, es sei böse“). Auf die Ermahnungen und ihre Beweggründe kommen wir in N. 18 zurück. Dafs sie einen würdigen und passenden Schlufs bilden, mufs auch von denen, welche ihre Echtheit nicht annehmen können, anerkannt werden.

[16]) Zur Erläuterung dieser Bedenken wider die Annahme der Unechtheit diene das Folgende. 1) Der Epilogist spricht in Vs. 9 über Koheleth: wen meint er damit? Nach de Jong: den Verfasser des also genannten Buches, dessen Identität mit *Salomo* er in Zweifel zieht, aber hier unentschieden läfst. Wir halten diese Auffassung für sehr unwahrscheinlich: Koheleth ist ein Beiname des *Salomo* (Kap. I, 1, 2, 12; VII, 27; XII, 8) und wird als solcher noch in dem unmittelbar vorhergehenden Verse (Kap. XII, 8) gebraucht; der Epilogist handelte also wenigstens höchst sonderbar, wenn er diesen Namen gebrauchte, um den Autor des Buches zu bezeichnen; auch seine Reserve bezüglich dessen Identität mit Salomo ist fremdartig. Es ist wahr (*Jaarb. voor wetensch. Theol.* S. 363), dafs „die Gelehrten früherer und späterer Zeit von Koheleth sprechen, ohne dabei an Salomo zu denken“, und dafs das Recht, den Verfasser unseres Buches so zu nennen, ihnen von niemandem bestritten wird. Aber dies geschieht, nachdem Koheleth die Überschrift und also der Eigenname des Buches geworden ist, und steht also nicht auf einer Stufe mit dem, was der Epilogist — in dessen Zeit *der Prediger* noch absonderlich vorhanden war — gethan haben soll. Aber wir gehen darauf nicht ein und nehmen einmal an, dafs Koheleth in Vs. 9 f. so gebraucht wird. Was bedeutet es denn, dafs betreffs seiner Person versichert wird: „er war ein Weiser; er lehrte ferner das Volk; überlegend und erwägend stellte er viele Sprüche in Ordnung“? Nach de Jong (vgl. N. 14) giebt der Epilogist hier den Gesichtspunkt an, aus welchem er den Verfasser betrachtet und beurteilt wissen will. Dies läfst sich hören und würde angehen, wenn er nur „ein Weiser“ genannt würde. Aber es steht dabei, dafs er das Volk Wissenschaft lehrte und (NB.!) viele Sprüche in Ordnung stellte. Das kann man doch wahrlich nicht auf die hie und da in dem *Prediger* zerstreuten Sprüche anwenden! Bezüglich des Buches kann bezeugt

werden (Vs. 11), dafs es „schöne Worte“ enthält, aber wer kann darin eine Sprüchesammlung erblicken? Unmöglich kann der Epilogist eines ihm unbekannten Verfassers einfach behauptet haben, dafs er solch eine Sammlung „vieler Sprüche“ verfertigt habe. Immer kommen wir auf die oben gegebene Erklärung zurück: Koheleth in Vs. 9 ist Salomo, der Autor des Sprüchebuches. Aber damit fällt auch jeder Grund fort, Vs. 9 einem der späteren Leser *des Predigers* zuzuerkennen. — Aus Vs. 10 kann, an und für sich betrachtet, nichts bezüglich des Autors gefolgert werden: man kann darin ein Zeugnis des Epilogisten über den Verfasser sehen; allein mit mindestens ebenso grofsem Rechte eine Erklärung des Verfassers bezüglich des von ihm aufgeführten Sprechers; für die letztere Auffassung spricht sehr klar die im 1. und 2. Gliede gemachte Unterscheidung zwischen Koheleth („er sucht wohlgefällige Worte zu finden“) und demjenigen, welcher Koheleths Worte aufgezeichnet hat („aufgeschrieben sind sie richtig, Worte der Wahrheit“). So führt auch Vs. 11, an und für sich betrachtet, zu keiner Entscheidung. Steht es aber fest, dafs Vs. 9 nicht von einem der Leser herrühren kann, und dafs Vs. 9—11 in den Mund des Verfassers ausnehmend gut passen, so ist damit unser erstes Bedenken gegen die Leugnung der Echtheit gerechtfertigt. — 2) Nach dem Epilogisten, wie die Gegner der Authentie ihn darstellen, war der Inhalt des *Predigers* bedenklich. Und dieser selbige Epilogist soll dann dazu ermahnt haben, sich aus diesen in dem genannten Buche zusammengestellten Worten unterrichten zu lassen? und diese Ermahnung durch das in Vs. 12*b* angegebene Motiv bekräftigt haben? Es soll ihm dabei gelungen sein, sich so ganz in die Seele des Verfassers zu versetzen, von dem er sich ja unterscheidet, dafs er (siehe oben!) ganz in dessen Stil sich ausdrückt? Wenn man der Übersetzung de Jongs (siehe oben S. 178) folgt, so wird dieses Bedenken teilweise aufgehoben, aber zugleich tritt ein anderes an seine Stelle: was bewegt den Epilogisten, von „vielen Büchern“ zu sprechen, während es ihm nur um dieses eine Buch und um den bedächtigen Gebrauch desselben zu thun ist? — 3) Von der materiellen Übereinstimmung sprechen wir in N. 18, was die Worte betrifft, mit אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא Vs. 13 vgl. Kap. V, 6*b* (ganz gleichlautend); mit אֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר Vs. 13, Kap. IV, 17; VIII, 2, 5 (wo indessen die Mehrzahl מִצְוֹת nicht vorkommt); mit יָבִא בְמִשְׁפָּט Vs. 14, Kap. XI, 9 nahezu gleichlautend). Auch dies verdient Beachtung, dafs der Autor des Epilogs das Wort מַעֲשֶׂה gebraucht (vgl. Kap. II, 17; III, 11, 17; IV, 3, 4 u. s. w., u. s. w.) Vs. 14 und Gott הָאֱלֹהִים nennt (vgl. § 105), nicht Jahwe. Aber siehe ferner N. 17. — 4) Wir überlassen dieses Bedenken dem eigenen Urteil der Leser. Uns erscheint Vs. 9—14 als etwas ganz anderes denn eine beruhigende Nachschrift eines besorgten Lesers. Dazu sind diese Verse viel zu künstlich, zu gnomisch, und bewegt ihr Verfasser sich zu leicht und ungezwungen. Man achte insbesondere auf den schönen Vs. 11, aber auch auf Vs. 12 und auf Vs. 9 und 10.

[17]) Unzweifelhaft enthält der Epilog einige Worte, welche anderwärts in dem *Prediger* nicht vorkommen. Es sind sogar ziemlich viele. Die hauptsächlichsten sind: אִזֵּן (Vs. 9); וְאִם . . . . אִם (Vs. 14); אֱמֶת (Vs. 10); בְּנִי (Vs. 12); בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת (Vs. 11; Zusammenstellungen mit בַּעַל kommen vor Kap. X, 11 f.; das Wort allein aufserdem noch Kap. V, 10, 12; VII, 12; VIII, 8); בִּקֵּשׁ seq. לִמְצֹא (Vs. 10; einzeln kommen beide Zeitwörter sonst

in dem Buche vor); דָּרְבוֹן (Vs. 11); חִקֵּר (Vs. 9); יְגִיעַת בָּשָׂר (Vs. 12; wohl יְגַע, Kap. I, 8 und יַגֵּעַ, Kap. X, 15; auch בָּשָׂר, z. B. Kap. V, 5; XI, 10 u. s. w.); יֹשֶׁר (Vs. 10); יוֹתֵר (Vs. 9, 12; sonst, Kap. II, 15; VI, 8, 11; VII, 11 16 dasselbe Wort, aber etwas anders gebraucht); כָּל־הָאָדָם (Vs. 14; wenigstens in dem Sinn, welcher hier durch den Zusammenhang gefordert wird); כָּתוּב (Vs. 10); לַהַג (Vs. 12); לִמַּד (Vs. 9); מְשַׁל (Vs. 9); נָטַע (Vs. 11, nämlich in dem Sinn von *eintreiben, einschlagen*); מַשְׂמְרוֹת (oder מס׳, Vs. 11); סֵפֶר (Vs. 12); נֶעְלָם (Vs. 14); רֹצֶה (Vs. 11). Es fragt sich nur, welche Beweiskraft dieser Liste zugeschrieben werden mufs. Der Epilog behandelt einen ganz andern Gegenstand als das Buch selbst und mufs deshalb andere Worte gebrauchen. Wirklich sind, wie ein einfacher Einblick in unsere Liste lehrt, fast die allermeisten Worte derartig, dafs sie, um die Meinung des Verfassers auszudrücken, hier zwar stehen mufsten, aber auch anderwärts nicht vorkommen konnten; das fällt nicht am wenigsten bei Worten wie כתב, למד, משל u. s. w. deutlich in die Augen. Ich habe nicht finden können, dafs ein einziger Ausdruck, der in dem Buche selbst vorkommt, in der Nachschrift durch einen anderen von gleicher Bedeutung ersetzt ist. Auch fehlt der Verschiedenheit gegenüber nicht die Übereinstimmung im Sprachgebrauch. Aufser den in N. 16 gegen Ende beigebrachten Proben kommen in Betracht: דִּבְרֵי חֲכָמִים (Vs. 11; vgl. IX, 17); זהר im Niphal (Vs. 12 vgl. IV, 13); חֵפֶץ (Vs. 10, vgl. V, 3; XII, 1); אֵין קֵץ (Vs. 12 vgl. IV, 8, 16); הַרְבֵּה (Vs. 9, 12 vgl. I, 16; II, 7; V, 6 u. s. w. u. s. w.); תִּקֵּן (Vs. 9 vgl. VII, 13 und die species Kal, Kap. I, 15). Dafs ferner ganz alltägliche Wörter wie חָכָם, דַּעַת, עַם u. s. w. sowohl in der Nachschrift, wie auch in dem Buche gebraucht werden, versteht sich von selbst, thut aber nichts zur Sache. Auf die Frage, ob die Sprache etwas zum Vor- oder Nachteil der Echtheit entscheidet, mufs verneinend geantwortet werden. Es ist zwar nicht wahrscheinlich, aber doch denkbar, dafs ein anderer sich den Sprachgebrauch des *Predigers* so sehr angeeignet hat, dafs er Vs. 9—14 in ihrer gegenwärtigen Form hat schreiben können. Aber man hat gewifs kein Recht, aus der Sprache der Nachschrift auf einen Autor, der von dem des Buches verschieden ist, zu schliefsen.

[18]) Zwei Auffassungen des Epilogs sind in dieser Verteidigung seiner Authentie ausdrücklich verworfen, nämlich 1) diejenige, nach welcher in Vs. 13 f. die Hauptsumme der Lehre des Autors vorgetragen sein soll; 2) diejenige, welche der Ermahnung „fürchte Gott und halte seine Gebote“ und dem Beweggrunde: „denn alles Werk wird Gott bringen in das Gericht u. s. w.“ — eine Bedeutung zuschreibt, welche durch die Worte selbst nicht gefordert wird und sie darum unnötigerweise in Widerspruch zu dem Inhalt des Buches selbst setzt. Warum wir ebensowenig der ersten wie der zweiten Auffassung zustimmen, mufs hier noch kurz angegeben werden.

1) Die Worte כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם werden von Hitzig übersetzt: *ja, dies soll jeder Mensch,* und ähnlich in der niederländischen staatlichen Übersetzung. Aber man mufs anderen Auslegern u. a. auch de Jong darin Recht geben, dafs die also angenommene Ellipse hart, ja ohne Beispiel ist. Wenn כָּל־הָאָדָם auch sonst in dem *Prediger* „alle Menschen“ bedeutet (Kap. V, 18; VII, 2), so übersetzen wir hier doch ohne Bedenken: *das All des Menschen* oder *des Menschen All.* Es fragt sich nur, was der Verfasser damit sagen will. Giebt er also

zu erkennen, dafs die Furcht Gottes und das Halten seiner Gebote des Menschen höchste oder sogar einzige Seligkeit ist, das einzig Notwendige, das einzige, worauf es für ihn ankommt, und worum er sich zu kümmern hat? Wäre das so, dann würde ohne weiteres zugegeben werden müssen, dafs der Prediger diese Worte nicht geschrieben habe. Aber so ist es nicht. Dies geht schon aus Vs. 14 in Verbindung mit Vs. 13 hervor: hätte der Verfasser bezweckt, in Vs. 13 „das einzig Notwendige“ anzugeben, so würde er seine Ermahnung nicht so dringend empfohlen haben durch die Motivierung: „denn alles Werk wird Gott bringen in das Gericht u. s. w.“ Solch ein Hinweis auf das Gericht ist vor allem geeignet, den Menschen vorsichtig oder sogar ängstlich zu machen, aber sie pafst nicht als Beweggrund zu einer Ermunterung, das einzig Notwendige zu beherzigen. Der 14. Vers beweist, dafs in Vs. 13 etwas Unentbehrliches, eine durchaus nötige Ermahnung ausgesprochen ist, verbietet uns aber, in dem 13. Verse die Hauptsumme der Unterweisung des Verfassers zu sehen. Schlagen wir nun das Buch selbst auf, so zeigt sich uns, dafs Koheleth zwar jedesmal die uns bekannte Grundregel vorträgt, aber während er das thut, fast ebenso oft auf Furcht vor Gott dringt; auf Behutsamkeit, auf das Vermeiden der Sünde u. s. w., ja zuweilen geradezu sagt, dafs dies eine *conditio sine qua non* ist, der Lebensfreude, die er für das Höchste hält, teilhaftig werden zu können und zu geniefsen. Man ziehe zu Rate die erste Reihe der oben in dem Text des Paragraphen angegebenen Stellen und *Godg. Bijdr.* 1862 bl. 341 vv. Wir beschränken uns hier auf einen einzelnen Ausspruch, Kap. VIII, 12*b*, 13, wie ihn de Jong übersetzt hat (deutsche Übertragung): „Obwohl ich auch weifs, dafs es den Gottesfürchtigen, die sein Angesicht fürchten, gut gehen wird, dafs es aber nicht gut gehen wird dem Schlechten, und er seine Tage nicht verlängern wird, dafs er wie der Schatten ist, der Gottes Angesicht nicht fürchtet (vielleicht richtiger: und er seine Tage nicht verlängern wird ebensowenig wie der Schatten, weil er sich vor Gottes Angesicht nicht fürchtet). Nun beachte man aber wohl, was der Verfasser hier sagt, nämlich: denen, welche Gott fürchten (dieselbe Formel wie Kap. XII, 13), geht es gut; dem Sünder (רָשָׁע) geht es schlecht, weil er sich vor Gott nicht fürchtet. Wenn dem so ist — und der Verfasser spricht es als seine eigene religiöse Überzeugung aus — was konnte ihn dann hindern, nicht nur auf die Furcht Gottes und das Halten seiner Gebote zu dringen — dies thut er bekanntlich auch anderwärts — sondern auch dies und jenes als durchaus unentbehrlich, als das, wovon für den Menschen alles abhängt, anzuempfehlen? Des Menschen Glück — es wird nicht geleugnet — besteht nach dem *Prediger* in der Lebensfreude, deren Genufs er wiederholt empfiehlt; aber um das Glück zu finden und zu behalten, ist die Furcht Gottes eine *sine qua non;* ist der Autor dann nicht verpflichtet, darauf hinzuweisen? ist es nicht ganz natürlich, dafs er mit solch einer Warnung endigt? Wie vollkommen diese Auffassung von Vs. 13 mit dem so eng verbundenen 14. Verse übereinstimmt, fällt zu deutlich in die Augen, als dafs es noch bewiesen werden müfste.

2) Was die Ermahnung „fürchte Gott und halte seine Gebote“ bedeutet, erhellt unseres Erachtens aus den beigebrachten Parallelstellen, insbesondere aus Kap. V, 6; VIII, 12 f. (wo יָרֵא אֱלֹהִם abwechselt mit מִלִּפְנֵי א״). Wir sind durchaus nicht berechtigt, statt „fürchten“ zu setzen: „lieb haben“,

„anhangen“ oder etwas derartiges. Vielmehr steht bei dem Verfasser die Idee der vorsichtigen, wenn nicht sklavischen Unterwerfung im Vordergrund. — In Vs. 14 liest man vom Glauben an ein zukünftiges Gericht. Aber mit welchem Recht? Wird hier denn nicht, wenn auch mit anderen Worten, dasselbe gesagt wie in Kap. III, 17 („den Gerechten und den Ungerechten wird Gott richten, denn eine Zeit für jede Sache und (NB.!) über jede That hat er festgesetzt“; nach de Jong, welcher mit Recht שָׂם statt שָׁם liest) — wo doch nach dem richtigen Urteil der meisten Ausleger von dem Gerichte, welches Gott hier auf Erden halten wird, die Rede ist. Siehe auch Kap. XI, 9 und die übrigen Stellen der zweiten Reihe.

[19]) Zu Kap. XII, 1*a* vgl. die Kommentare, u. a. de Jong l. c. S. 126 ff. Aus Vs. 1*b* ff. geht hervor, daſs in Vs. 1*a* die Jugend erwähnt sein muſs, aber anstatt „gedenke deines Schöpfers“ erwarten wir etwas anderes: „genieſse das Leben“, oder etwas derartiges, worauf folgen kann: „bevor die bösen Tage kommen u. s. w.“ Hier scheint also in der That der Text geändert worden zu sein, und zwar aus dogmatischen Gründen. Aber hinsichtlich der übrigen Verse findet die Vermutung keine Stütze durch den Zusammenhang. Kap. III, 17 ist ganz im Stil des *Predigers* geschrieben; trostreich ist der darin ausgesprochene Gedanke nicht, denn die von Gott für das Gericht bestimmte Zeit ist dem Menschen unbekannt, und unterdessen ist derselbe Zeuge von mancherlei Unrecht (Vs. 16). — Wie Kap. VII, 5 Anstoſs geben kann, verstehe ich nicht: der Autor gesteht ja auch sonst den Wert der Weisheit gegenüber der Thorheit zu? — Kap. VIII, 12 f., eigentlich: 12*b*, 13 enthalten, was Koheleth als religiöser Mensch annehmen muſs, deshalb auch nicht leugnen dürfte, aber durch die Erfahrung nicht bestätigt sieht (Vs. 10 f., 14); der Widerspruch ist der Gegensatz von Glaube und Erfahrung, welcher durch das ganze Buch sich hinzieht. — Die Ermahnung: „und bedenke, daſs Gott dich um das alles in das Gericht führen [zur Verantwortung rufen] wird“, Kap. XI, 9*b*, welcher zwischen die Aufforderungen, das Leben zu genieſsen, eingeschoben ist, steht damit durchaus nicht in Widerspruch; vgl. die ll. pp. (§ 103 N. 6) und VII, 17, 18*b*. — Kap. XII, 7*b* würde dann unmittelbar vor Vs. 8 nicht passen, wenn darin ein zukünftiges Leben bei Gott gelehrt würde. Allein das Gegenteil ist wahr. Die von Gott gegebene *ruah* ist wie die Bildung des Menschen aus dem Staub (Vs. 7*a*) *Gen.* II, 7 entnommen; kehrt diese *ruah* zu Gott zurück, so hört der Mensch auf zu existieren (*Ps.* CIV, 29). Nichts hinderte den Verfasser, hierauf sein „Alles ist Eitelkeit!“ folgen zu lassen.

Bei diesem Urteil über die bekämpften Stellen, mochte ich dieselben bei der Untersuchung nach der Echtheit der Nachschrift nicht unbenutzt lassen. Man wird indessen bemerkt haben, daſs sie dabei niemals allein citiert sind, und deshalb die Beschuldigung, daſs die eine Stelle mittelst der anderen verteidigt würde, ungerechtfertigt sein dürfte.

[20]) Vgl. N. 19. Als Welt- und Lebensanschauung würde die Denkweise des Verfassers ohne Zweifel gewinnen, wenn wir ihm die bestrittenen Stellen absprächen und sie einem gemütlichen Korrektor auf Rechnung setzten. Wir würden dann z. B. Kap. V, 6*b*; VIII, 2*b*, 8*c* beifügen können. Aber dabei würde dann unberücksichtigt bleiben, daſs der Autor uns verbietet, ihn von diesem Gesichtspunkte aus zu beurteilen. Der Gedanke an Gott läſst

ihn keinen Augenblick los: Elohim oder Haelohim wird 39 mal in seiner Darlegung genannt. Können wir uns dann über den Einfluſs wundern, den der Gottesglaube ausübt, wenn nicht gerade auf seine Schilderung der Wirklichkeit, so doch auf die Ermahnungen, die er daran anknüpft? Ist es nicht vielmehr höchst natürlich, daſs es einem jüdischen Verfasser nicht gelingt, sich von der Macht der religiösen Überlieferung loszumachen? Sein סוף דבר (Kap. XII, 13 f.) ist weniger befremdend wie הבל הבל (Kap. XII, 8) als Schluſswort sein würde.

§ 105. Das Alter des Predigers.

Die litterarische Form des *Predigers* hat Anlaſs dazu gegeben, daſs Juden und Christen das Buch viele Jahrhunderte hintereinander dem Salomo zuschrieben [1]). Noch in unsern Tagen ist die Behauptung, daſs er der Autor ist, von einigen verteidigt worden [2]). Sie ist indessen mit dem Inhalt und der Gestalt des Buches so völlig unvereinbar, daſs sie kaum auf Widerlegung Anspruch machen kann [3]). Die Frage, ob der genannte Autor beabsichtigt hat, sein Buch als eine Schrift Salomos durchgehen zu lassen, muſs verneinend beantwortet werden: in diesem Falle würde er vermutlich die Einkleidung — welche Salomo redend einführt — mit gröſserer Sorgfalt innegehalten und jedenfalls nicht in der Nachschrift, Kap. XII, 9—14, sich selbst so deutlich von Koheleth—Salomo unterschieden haben [4]). Übrigens ist es wohl der Autor des Buches, welcher diese Form gewählt hat: die Behauptung von Graetz, daſs die Identifizierung Koheleths mit Salomo, Kap. I, 1, nicht von ihm, sondern von einem Interpolator herrühren soll, ist durchaus zu verwerfen, ebensowie die Hypothese, deren Ergebnis sie ist, daſs vielmehr Herodes der Groſse durch den Namen Koheleth bezeichnet wird [5]).

[1]) Hugo de Groot gebührt die Ehre, den späteren Ursprung des Buches entdeckt und ausgesprochen zu haben. Siehe seine Anmerkungen zu dem Titel des Buches und zu Kap. VII, 27; XII, 11, wo er auf Grund der Sprache, welche mit *Esra, Nehemia* und *Chronika* übereinstimmt, die Meinung vorträgt, daſs es *sub Salomonis regis, tanquam poenitentiâ ducti, nomine* geschrieben sei. In Kap. VII, 27 findet er eine Anspielung auf das von Salomos Frauen angerichtete Böse; der „eine Hirte“, Kap. XII, 11, ist seines Erachtens *Serubbabel*.

[2]) Renan, *Hist. génér. des langues sémit.*[2], p. 130 s, setzte *Koheleth* mit *Job* und dem *Hohenlied* in das Jahrhundert des Salomo, ist aber später von dieser Ansicht zurückgekommen. Zu den jüngsten Verteidigern des Salomonischen Ursprungs gehören Hahn, Boehl, Friedländer, in den hier oben S. 164 erwähnten Schriften, und W. T. Bullock in *Speakers Commentary* Vol. IV, 619—625. Lesenswert ist der Nachweis von Hahn

(l. c. S. 7—18), dafs die konservative Kritik, wenn sie ihrer gewöhnlichen Methode treu bleiben will, das Buch dem Salomo weiter zuerkennen mufs.

[3]) Demgemäfs werde nur eben berührt: 1) dafs schon der Name Koheleth, wie man ihn auch erklären mag (§ 103 N. 2) mit Salomos Autorschaft unvereinbar ist; 2) dafs Koheleth Kap. I, 12; VII, 15 als ein König spricht, der zur Geschichte gehört, und sich Kap. I, 16; II, 7, 9 mit seinen Vorgängern zu Jerusalem vergleicht in Ausdrücken, welche auch der jüngere Autor nicht hätte gebrauchen dürfen, die er aber selbst sicherlich nicht gebraucht haben kann; 3) dafs der in *dem Prediger* vorausgesetzte historische Zustand in keiner Hinsicht dem des Salomonischen Jahrhunderts gleicht, während überdies die Klagen über Mifsregierung und Ungerechtigkeit (Kap. III, 16; V, 1; V, 7; X, 5—7 u. s. w.) am allerwenigsten in den Mund des Königs passen, dessen Pflicht es gewesen sein würde, diesen Mifsbräuchen ein Ende zu machen; 4) dafs die Sprache des Buches uns nötigt, es nach dem babylonischen Exil, und zwar geraume Zeit darnach, zu setzen. Hierauf und auf die Denkweise des Verfassers, welche am wenigsten im 10. Jahrhundert an ihrem richtigen Platze ist, kommen wir alsbald zurück (N. 9 sub 1).

[4]) Die Frage, ob *der Prediger* als eine Schrift Salomos erscheinen will, ist besonders wichtig für diejenigen, deren Entscheidung über den Autor des Buches abhängt von der Beantwortung dieser Frage, weil sie kein *pseudepigraphum* unter den Büchern des A. T. zulassen können. Thatsache ist, dafs der Verfasser den Salomo redend einführt (Kap. I, 1 „die Worte K.s u. s. w.; I, 2; VII, 27; XII, 8 „sagte K.“) und ihm seine eigenen — des Verfassers — Bemerkungen, Überlegungen, Ermahnungen in den Mund legt. Bis Kap. XII, 8 unterscheidet er sich selbst auf keinerlei Weise von der Person des Sprechers. Er ist demnach nicht unschuldig an dem uralten Mifsverständnis, dafs *der Prediger* eine salomonische Schrift ist. Das will aber nicht sagen, dafs er den Leser auf eine falsche Fährte zu führen beabsichtigte. Er bedient sich nur mit grofser Freiheit einer litterarischen Form, welche er, und mit Recht, zur Erreichung seines Zielpunktes für geeignet hält. Dafs wir seinen Plan nicht anders auffassen dürfen, geht m. E. aus den zwei Thatsachen hervor, auf welche in dem Text des Paragraphen hingewiesen wurde, und welche bereits in einer anderen Verbindung näher beleuchtet worden sind (§ 104 N. 15).

[5]) Die Auffassung von Graetz ist bereits § 104 N. 3 mitgeteilt und, sofern sie die Tendenz des Buches betrifft, abgewiesen worden. Die Identifizierung von Koheleth — nach seiner Meinung „ein Spitzname“, wogegen siehe § 103 N. 2 — mit Herodes beruht vor allem auf Kap. IV, 13—16. Allein diesen Abschnitt erklärt er offenbar unrichtig, wie *ThT.* XVII, 128—130 nachgewiesen worden ist. Insonderheit ist es nicht angängig, Vs. 24 mit ihm also zu übersetzen: „denn aus dem Gefängnishause wird (jener) zu regieren herauskommen, denn in seiner Regierung ist (dieser) unglücklich geworden.“ Auch in Kap. X, 16 f. ist keine Anspielung auf Herodes zu finden; auch wenn man נער durch „Sklave“ übersetzt, erhellt doch aus Vs. 17, dafs in Vs. 16 eine allgemeine Sentenz ausgesprochen wird. Die übrigen Texte, in welchen von Königen oder Herrschern die Rede ist (Kap. V, 8; VIII, 2, 4; IX, 14; X, 20; — X, 4; — II, 19; VIII, 9; X, 5) enthalten nichts, was uns an Herodes denken lassen kann. Aber auch Kap. I, 12—18; II, 1 ff., wo K. seine Lebenserfahrungen

mitteilt, sind weit entfernt davon, die Ansicht von Graetz zu unterstützen, ja widersprechen sogar direkt seiner Hypothese. In I, 12—18 weist alles auf Salomo, in II ff. zeugen für ihn und wider Herodes Vs. 3 (ולבי נהג בחכמה), 9*b*, 13. Graetz hat also kein Recht, zu behaupten, dafs der Autor Koheleth eine Satyre auf seine eigene Regierung vortragen lasse. Im Gegenteil, im Anfang des Buches, wo die Einkleidung am besten innegehalten wird, spricht er als Salomo, und wo im Verlauf über Unrecht und Mifsregierung geklagt wird, da steht Koheleth im Hintergrund, und giebt der Verfasser seine eigenen Erfahrungen wieder. Dazu kommt nun noch ein anderes Bedenken, welches m. E. wohl das schwerwiegendste ist. Auch nach Graetz wird in dem *Prediger* eine bestimmte Lebensanschauung vorgetragen und diejenige anderer, Zeitgenossen des Verfassers, bestritten. Aber wem überträgt der Autor diese zwiefache Aufgabe? Keinem anderen als Koheleth, d. h. Herodes, dem „alten und unvernünftigen Könige, der keine Ermahnungen mehr anzuhören weifs" (Kap. IV, 13)! Es ist unbegreiflich, wie Graetz selbst hiervor nicht zurückgeschreckt ist. Das *corollarium* seiner Auffassung, dafs Kap. I, 1 von den Sammlern der Kethubîm hinzugefügt sei, wofür übrigens nichts sich geltend machen läfst, ist nun von selbst hinfällig.

An dem palästinensischen und nachexilischen Ursprung des *Predigers* wird jetzt fast nicht mehr gezweifelt[6]). Für seine Entstehung schon im 5. Jahrhundert spricht nichts Besonderes; dieselbe wird denn auch nur angenommen in Verbindung mit jetzt veralteten Ideen über den Abschlufs des Canons der heiligen Schriften durch Esra oder kurz nach demselben; Inhalt und Form des Buches sprechen dagegen[7]). Aber auch für die Plazierung des *Predigers* ungefähr in die Mitte des 4. Jahrhunderts werden keine Beweise von irgend welcher Bedeutung angeführt[8]). Vielmehr nötigt uns alles, bis zu der griechischen Zeit hinabzusteigen, sowohl die Sprache als auch die Denkweise des Verfassers und der unmittelbare Einflufs der griechischen Philosophie, deren Spuren sie an sich trägt[9]). Vergebens hat man versucht, aus diesen oder jenen Aussprüchen des Verfassers zu schliefsen, welche historischen Thatsachen hinter ihm liegen oder von ihm erlebt worden sind[10]). Infolgedessen läfst sich der Zeitpunkt, in welchem er schrieb, schwerlich bestimmen. Für das Jahr 200 oder dessen Nähe sprechen indessen schwerwiegende Erwägungen[11]). Die Regierung des Alexander Jannai (105—79 v. Chr.), der ebenfalls in Betracht kommt und den Charakter der Sprache sogar noch besser rechtfertigen würde, ist aus anderen Gründen weniger annehmbar[12]). Die Zeit des Herodes (39—4 v. Chr.) wird durch die Geschichte des Canons des A. Testaments zwar nicht völlig ausgeschlossen, läfst sich aber doch kaum damit vereinigen. Was Graetz für diese Datierung anführt, hängt meistenteils eng zusammen mit seiner Auffassung des Buches überhaupt, welche, wie sich bereits

gezeigt hat, unhaltbar ist[13]). Wir müssen darum, nachdem **wir** alles erwogen haben, bei c. 200 v. Chr. stehen bleiben[14]).

[6]) Seitdem man eingesehen hat, dafs Salomo der Autor nicht sein kann, haben zuerst einige das Buch vor das Exil gestellt, Nachtigal z. B. zwischen Salomo und Jeremia, Paulus Schmidt und Jahn zwischen Manasse und Zedekia. Zur Zeit wird indessen der vorexilische Ursprung ausschliefslich durch diejenigen verteidigt, welche das Buch dem Salomo zuerkennen. Nichts ist natürlicher als dies. Wenn der Charakter der Sprache und die Denkweise des Verfassers etwas beweisen, dann doch dies, dafs sie in die nachexilische Zeit hineingehören. Siehe die folgenden Anmerkungen. — Für Palästina als Wohnplatz des Autors sprechen aufser der Sprache, deren er sich bedient, die Anspielungen auf den jerusalemischen Tempel und Kultus, Kap. IV, 17—V, 6; auch V, 7, wo המדינה offenbar Judäa bezeichnet. Seine Aussprüche über Könige und Herrscher (N. 5) stehen hiermit nicht im Widerspruch. Vgl. N. 10.

[7]) Für diese Zeitbestimmung erklärten sich u. a. Keil und Hävernicks *Einl.* III, 458 ff. und *Einl.* § 130; Hengstenberg (l. c. S. 9—14). Dieser schreibt: „Über die Zeit des Xerxes und Artaxerxes hinabzugehen, verbietet der Umstand, dafs in dieser Zeit die Sammlung der canonischen Bücher geschlossen wurde, und dafs kein Buch oder Bruchteil derselben erweislich über diese Zeit hinausgeht" (S. 9). Wir haben uns bereits vom Gegenteil überzeugt und brauchen uns darum bei den Erwägungen, auf Grund deren er diese Zeitbestimmung empfiehlt, nicht aufzuhalten. Sie sind alle ebenso hinfällig wie die erste, die Übereinstimmung zwischen Kap. V, 5 und *Mal.* II, 7, welche, wenn sie einmal etwas bestimmen soll, dazu führt, den *Prediger* weit hinter Maleachi zu setzen, als der durch diesen ausdrücklich motivierte Titel von dem Priester bereits in den Gebrauch aufgenommen war. Siehe ferner N. 9.

[8]) Die Verteidiger dieser Zeitbestimmung sind sehr zahlreich, sofern wir dieselbe nur etwas weit nehmen und den Anfang der griechischen Periode nicht ausschliefsen. Man sehe u. a. Rosenmüller (*Scholia in V. T.*); de Wette; Knobel; Ewald; Bruch (l. c. S. 243); Oehler (*Grundzüge* u. s. w.) Burger; Herzfeld; Ginsburg; Elster; Vaihinger; de Jong; Hooykaas (l. c. bl. 251 v.); Davidson (*Introd.* II, 361 f.); Schwalb (l. c. p. 158); Castelli; Delitzsch; Nowack (l. c. S. 189 ff., schwankt zwischen dem 4. und dem 5. Jahrhundert v. Chr.); Volck. Die genannten Gelehrten berufen sich zunächst auf den traurigen und verworrenen Zustand Palästinas, welcher in dem *Prediger* durchgängig vorausgesetzt wird, u. a. Kap. III, 16; IV, 1; V, 7; VII, 15; VIII, 9, 14; — X, 6 f., 16 ff., 20; einige derselben sehen in Kap. VIII, 8*c* eine Anspielung auf den unter der persischen Herrschaft gebotenen Kriegsdienst; in Kap. X, 20 auf das damalige Spionagesystem. Hierunter befindet sich aber nichts, was auf die persische Zeit beschränkt blieb und nicht ebenso gut in dem 3. Jahrhundert oder noch später in Palästina vorgekommen sein kann. So ist es denn auch andrerseits das Nichtvorhandensein griechischer Bestandteile, sowohl in der Sprache, wie in der Denkweise des Autors, worauf besonders der Nachdruck gelegt wird. Müfste das zugegeben werden, so würde in der That die persische oder die allererste griechische Zeit die Wahrscheinlichkeit für sich haben. Aber wenn nicht? Wenn vielmehr

das Zünglein der Wage zur Anerkennung von einem gewissen griechischen Einfluss sich neigt — siehe N. 9 sub 1 und 3 —, so müssen wir weiter heruntergehen bis zu einem Zeitpunkte, an dem die mächtige Wirkung des griechischen Geistes sich auch in Palästina geltend gemacht hatte. Auch das Sprachargument überhaupt, auf das man sich mit Recht denjenigen gegenüber beruft, welche dem *Prediger* ein noch höheres Alter zuschreiben, duldet es nicht, dafs wir bei c. 350 v. Chr. stehen bleiben. Siehe wiederum N. 9 sub 1).

[9]) Es wird hier hingewiesen:

1) Auf die Sprache des Buches. Ihre Eigentümlichkeiten sowohl in grammatischer, als auch in lexikaler Hinsicht werden in jedem Kommentar angegeben und brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Die vollständigste Liste ist die von Delitzsch (l. c. S. 197—208), womit man das Glossarium von Graetz (l. c. S. 185—200) vergleichen kann. Wenn man diese Liste vor sich hat, sieht man alsbald, dafs *der Prediger* eine Anzahl von Wörtern enthält, welche entweder nur noch in den jüngsten Büchern des A. T. (*Chron.*, *Esra*, *Nehem.*, *Esth.*, *Dan.*) oder selbst da noch nicht, sondern erst in dem Neuhebräischen der Misjna vorkommen. Damit stimmt des Verfassers Grammatik überein. Die echt-hebräische Wortverbindung ist ihm fremd geworden; *imperf.* mit *vav relat.* gebraucht er nur ein paarmal; sehr häufig dagegen die verkürzte Form des *relativum* und besonders damit gebildete Zusammensetzungen wie בשׁכבר, בשׁל אשׁר, כלשׁ, כל־עמת שׁ, כשׁ, מה־שׁ, משׁ, על־דברת־שׁלא, שׁגם. Wenn wir alles zusammenfassen wollen, werden wir mit Ewald (*DAB.*[2] II, 268 f.) sagen müssen: „Ja diese Schrift weicht sogar weiter als jedes andere Stück im A. T. von der althebräischen Sprache ab, so dafs man leicht versucht werden könnte zu glauben, sie sei auch *die allerspäteste im A. T.*" Ewald glaubt sich vor dieser Folgerung hüten zu müssen und bemerkt nicht mit Unrecht, dafs die Sprachausartung keinen regelmäfsigen Verlauf nimmt und sehr wohl eine jüngere Schrift in geringerem Mafse als eine andere älteren Datums berühren kann. Aber dann mufs natürlich anderswoher sich ergeben, dafs diese andere Schrift in der That älter ist — *der Prediger* z. B. älter, und zwar fast zwei Jahrhunderte älter als *Daniel*. An und für sich ist dies höchst unwahrscheinlich. Auf die Sprache kommend, müssen wir *den Prediger* so spät wie möglich setzen und zum wenigsten nicht vor die griechische Periode.

Die Frage, ob die Sprache unseres Buches Gräcismen enthält, wird in verschiedenem Sinne beantwortet; bejahend u. a. von Zirkel (*Unters. über den Prediger, mit philos. u. krit. Bemerkungen*, Würzburg 1792), Hitzig, Graetz, Tyler, Plumptre; verneinend von den in N. 8 genannten Auslegern und von Menzel (l. c. siehe S. 164). Offenbar oder unwidersprechlich sind die Gräcismen sicherlich nicht. Aber das war auch *a priori* nicht oder kaum zu erwarten. Der Verfasser mufste, um nicht unverständlich zu werden, die hebräischen Worte gebrauchen in demselben Sinne wie seine Leser und sich solcher Wendungen enthalten, die ihm gänzlich fremd waren. Es wird darum stets unmöglich bleiben, seinen Sprachgebrauch ohne das Griechische zu erklären. In dieser Hinsicht mufs zwischen ihm und dem Übersetzer des einen oder anderen Textes in das Hebräische ein Unterschied bestehen. Wenn es nun aber feststand, dafs der Autor in der griechischen Zeit lebte, dann zeigen sich wenigstens einige der Erscheinungen, auf welche Zirkel und seine

Nachfolger hingewiesen haben, in einem anderen Licht. Dann kann man nicht umhin, es auffallend zu finden, dafs יָפֶה ebenso wie *καλός* in dem Sinne von „vortrefflich“ gebraucht und Kap. V, 17 mit טוב verbunden wird (vgl. *καλὸς κἀγαθός*); dafs תור, eigentlich „auskundschaften“, Kap. I, 13; II, 3 als philosophischer Ausdruck vorkommt (vgl. *σκέπτεσθαι*); dafs unser Autor so häufig תחת השׁמשׁ schreibt, er allein im ganzen A. T. (vgl. *ὑφ᾽ ἡλίῳ*). Vielleicht läfst sich noch mehr derartiges geltend machen. Noch bemerkenswerter indessen als diese einzelnen Ausdrücke ist m. E. die Beweisführung *des Predigers* oder — grammatisch ausgedrückt — der Satzbau. Niemand kann leugnen, dafs dieser sich von dem echt-hebräischen unterscheidet, verwickelter ist und der Sprache, die der Autor führt, gleichsam aufgedrungen wird. Hier insbesondere liegt die Annahme griechischen Einflusses auf der Hand. Allein auf diesen Punkt komme ich sogleich sub 3) noch zurück.

2) In § 97 (vgl. oben S. 87—89) wurde der Beweis geliefert, dafs die — uns schriftlich aufbewahrte — *chokma* in die nachexilische Zeit gehört. Dies gilt natürlich auch von *dem Prediger*. Aber überdies ergiebt sich nun — aus der Sprache, wie wir sahen, aber auch — aus der Denkweise des Autors, dafs er eine spätere Entwickelung der *chokma* darstellt. Trotz der von ihm gewählten Einkleidung — und nicht wie bei dem Autor der Jobeide in Übereinstimmung damit — tritt er nicht als Israelit auf, sondern als Beobachter und Kritiker des Bestehenden von einem allgemein-menschlichen Standpunkt aus. Es ist zweifelhaft, ob daraus die Vermeidung des Namens Jahwe erklärt werden mufs; diese kann ebenso gut hervorgegangen sein aus der Scheu, diesen Namen überhaupt zu gebrauchen, zeugt aber auch von dem jüngeren Ursprung des Buches; in jedem Falle pafst Elohîm und Ha-elohîm besser zu des Verfassers Denkweise. Denn er beschreibt uns, was geschieht „unter der Sonne“ (Kap. I, 3, 9 u. s. w.), „unter dem Himmel“ (Kap. III, 1 u. s. w.), „auf der Erde“ (Kap. VIII, 14, 16). Seine Beispiele scheinen absichtlich so gewählt und ausgedrückt zu sein, dafs man sie ebenso gut aufserhalb wie innerhalb Palästinas suchen kann (Kap. IV, 13—16; IX, 14—16; X, 16 f.). Selbst da, wo ihm der jerusalemische Tempel vor Augen steht, gebraucht er allgemeine Ausdrücke, welche auch auf ein anderes Heiligtum sich würden beziehen können (Kap. IV, 17; V, 1; VIII, 10). Sei es auch, dafs dies alles mit dem Charakter der *chokma* übereinstimmt, es beweist, dafs der nationale Sinn in dem Verfasser sichtlich abgeschwächt ist, und wird dann erst genügend erklärt, wenn wir ihn in die griechische Zeit und unter den Einflufs des Kosmopolitismus setzen. In dieselbe Richtung weist die Erschlaffung des religiösen Bewufstseins. Noch immer behält die religiöse Überlieferung ihre Macht über des Verfassers Überzeugung. Er leugnet nicht, was die Väter gelehrt haben, und seine Zeitgenossen, wenigstens die meisten von ihnen, gläubig annehmen. Aber es erwärmt und beseelt ihn nicht weiter. Der Enthusiasmus hat sich ausgetobt, doch wohl infolge des Kennenlernens von völlig abweichenden Anschauungen, was ihn hindert, sich ganz dem zu ergeben, was ihm in seiner Jugend eingeprägt worden war. Es geht aus der Geschichte hervor, dafs es — nicht die Berührung mit den Persern, sondern — die griechische Welt gewesen ist, welche diesen Einflufs auf das Gemüt vieler Juden ausgeübt hat. Doch siehe ferner N. 14.

3) Nach aufmerksamer Erwägung dessen, was in den letzten Jahren für und wider die Abhängigkeit des Autors von der griechischen Philosophie vorgebracht worden ist — vgl. die S. 164 genannten Schriften von Tyler, Plumptre, E. Pfleiderer, Kleinert, Palm, Menzel —, kann ich ihr nur einen mittelbaren Einfluſs auf seine Denkweise zuschreiben. Die Möglichkeit, daſs er mit den älteren Systemen, aber auch mit denjenigen der nacharistotelischen Philosophen Bekanntschaft gemacht hat, kann nicht geleugnet werden. Epicurus starb im Jahre 270, Zeno vor 250 v. Chr. In Alexandria, aber auch in Judäa kann der Autor ihre Schriften gelesen oder mit Männern ihrer Schule verkehrt haben. Allein die klaren Beweise dafür, daſs er in ihr System eingedrungen war und sich ihre Lehren angeeignet hatte, fehlen. Es ist schon gleich bemerkenswert, daſs man ihn der Reihe nach bei der Stoa, bei Epicurus, endlich auch bei Heraclitus borgen läſst. Sehen wir die behaupteten ll. pp. des *Predigers* zu diesen Philosophen näher an, so ergiebt sich, daſs zwar Übereinstimmung vorhanden ist, aber auch eine ebenso groſse, wenn nicht noch gröſsere Differenz. In dem *Prediger* fehlt das philosophische Element im engeren Sinn, die Folgerung aus einem einzigen Prinzip, die wissenschaftliche Argumentation. Erinnerungen und „Anklänge" sind bei ihm zu finden; daſs er den Grundgedanken eines einzelnen Prinzips mit den Folgerungen, die sich aus demselben ergeben, darstellt, ergiebt sich indessen nicht. Lehrreich ist in dieser Hinsicht vor allem die Vergleichung des — noch am wenigsten unphilosophischen — 3. Kapitels mit den dazu angeführten Parallelen. Es giebt also in der That keine Gründe, dem Autor eine eigentliche philosophische Bildung zuzuschreiben. Wohl aber müssen wir zur vollständigen Erklärung seines Buches annehmen, daſs er von den griechischen Philosophen und ihren Behauptungen gehört und einen tiefen Eindruck davon empfangen hatte. Dafür spricht mehr als eine der oben anerkannten Erinnerungen an ihre Aussprüche, aber mehr noch, wenn ich mich nicht irre, der ruhige Freimut, mit dem er seine Anschauungen und Regeln vorträgt. Er verkündigt vieles, was mit den unter seinem Volke herrschenden Überzeugungen in Widerspruch steht, und er thut das doch ohne merkbare Scheu. Es geschieht das, wie mir scheint, weil er die griechische Philosophie und ihre zahlreichen Anhänger und Begünstiger hinter sich hat. Wenn er seine Erfahrungen offenbart und ausspricht, was unmittelbar daraus hervorgeht, so folgt er ihrer Methode und sagt nichts mehr, als was diese schon lange erkannt und gelehrt hatte. Insofern, aber auch nur in diesem Sinne, hat die griechische Philosophie zu der Entstehung des *Predigers* mitgewirkt.

[10]) Auch das Verhältnis des *Predigers* zu anderen Schriften würde für die Bestimmung seines Alters in Betracht kommen, wenn daraus sichere Folgerungen abgeleitet werden könnten. Allein die einzige feststehende Thatsache dieser Art, die Polemik der *Sap. Salom.* gegen unser Buch oder wenigstens gegen den Miſsbrauch desselben (Delitzsch l. c. S. 219 f.) entscheidet wenig, weil die Datierung dieser apokryphen Schrift nicht sicher und m. E. wenigstens ihre Entstehung erst unter der Regierung des Cajus Caligula wahrscheinlich ist. — Wir müssen darum wohl mit den Daten des Buches selbst zu Rate gehen und ausdrücklich untersuchen, ob aus den darin enthaltenen historischen Anspielungen etwas für sein Alter gefolgert werden kann. Der dahin zielende Versuch Burgers ist von van Gilse abgewiesen worden (l. c. S. 852 ff.) und braucht

hier nicht aufs neue widerlegt zu werden. Hitzigs Kombinationen sind höchst scharfsinnig und würden uns für seine Ansicht gewinnen, wenn unter den von ihm benutzten Stellen nur eine einzige wäre, welche keine andere Auffassung zuliefse, als die von ihm vorgeschlagene. Er geht aus von Kap. VIII, 2 (von ihm übersetzt: „Ich nehme Königs Gebot in Acht, auch wegen des Gotteseides", und nicht als Ausdruck der eigenen Meinung des Verfassers, sondern als der Ausspruch eines „Bekenners falscher Weisheit, niedriger Weltklugheit" aufgefafst). Der hier gemeinte König ist offenbar ein fremder Fürst; wäre ein israelitischer König gemeint, so würde nicht שְׁבוּעַת אלהים sondern שְׁ׳ יהוה da stehen (? siehe vielmehr N. 9 [2]). Der erste ausländische König, welcher die Juden durch einen Eid zur Unterwerfung unter seine Herrschaft verpflichtete, war *Ptolemaeus Lagi*, nach Josephus, *Arch. Jud.* XII, Cap. I. Allein dies ist unrichtig; vielmehr geht aus dieser Stelle (vgl. Lib. XI Cap. 8 § 3) hervor, dafs die Bewohner von Jerusalem schon dem *Darius Codomannus* — aber dann auch wohl dessen Vorgängern auf dem Throne — Treue geschworen hatten; gerade weil sie, wie aus ihrer Antwort an *Alexander* hervorgeht, diesen Eid nicht verletzen wollten, fesselt *Ptolemaeus* sie an sich durch ein beschworenes Versprechen. Was Hitzig zu Kap. VIII, 3 anführt, ist ebenso unrichtig: auch diesen Vers legt er demselben „Bekenner falscher Weisheit" in den Mund; er sieht darin eine Warnung — nicht vor Abfall von dem Könige, sondern vor zu grofser Gewissenhaftigkeit, welche von dem Vollbringen der königlichen Befehle abhalten könnte; die Ermahnung ist also an Menschen gerichtet, welche mit dem König täglich in Berührung kommen; aber dann kann dieser auch nicht der persische Monarch, sondern mufs er einer der Lagiden sein. Nichts von diesem allen kann zugegeben werden; es zeigt sich nicht, dafs in Vs. 2, 3 ein anderer als der Autor selbst spricht; die Veränderung von שָׁמֹר in שְׁמַר ist nicht gerechtfertigt; vielmehr ist das vorhergehende אֲנִי eine unrichtige Lesart (vgl. de Jong); die Auffassung von Vs. 3 ist höchst gezwungen und unnatürlich, würde aber, auch wenn sie angenommen werden könnte, doch nicht beweisen, dafs der hier gemeinte König in der Nähe wohnte. Mit einem Wort: Kap. VIII, 2—4 enthält keineswegs eine bestimmte Angabe über die Lebenszeit des Autors, aber liefert dann auch keine Grundlage, auf welcher weiter fortgebaut werden kann. Hitzig thut das gleichwohl und lenkt zunächst die Aufmerksamkeit auf Kap. X, 16—19, vgl. mit VII, 10. Wiederum findet er in erstgenannter Stelle eine Anspielung auf die Zeitumstände: die Person, welche hier redend eingeführt und von dem Verfasser in Vs. 20 zur Ordnung gerufen wird (?), lebte wirklich in einer Zeit, in welcher der König des Landes ein Kind war, und die Höflinge sich der Schwelgerei ergaben: dies bringt uns — in Verbindung mit Kap. VIII, 2—4 — zu der Regierung des 4. *Ptolemaeus*, mit Beinamen *Philopator* (222—205 v. Chr.), oder wenigstens in unmittelbare Nähe desselben, in das Jahr 204 v. Chr., in welchem *Ptolemaeus V. Epiphanes*, ein wirkliches Kind, unter der Verwaltung der untüchtigen *Agathoklea* über Ägypten herrschte; damals konnten die Klagen über den Verfall der Zeiten, welche Kapitel VII, 10 tadelt, mit Recht geäufsert werden, denn das verhältnismäfsige Glück, welches Judäa unter den ersten drei Lagiden genossen hatte, war damals — seit 222 v. Chr. also — zu Ende. Mit diesen Zeitbestimmungen werden nun noch viele andere Aussprüche in Verbindung gebracht, wie Kap. VII, 26 (wo Koheleth

insbesondere sein Augenmerk auf die oben bereits genannte *Agathoklea*, die Geliebte des Philopator, gerichtet hat); IX, 13—15 (Anspielung auf die erfolglose Belagerung der kleinen, schwach bevölkerten Seestadt Dora im Jahre 218 v. Chr. durch *Antiochus* den Grofsen); IV, 13—16 (wahrscheinlich eine — in den Nebenumständen und in den Titeln der Personen absichtlich veränderte — Schilderung des von Josephus [*Arch. Jud.* XII, Kap. 4] gebuchten Vorfalles; in Verbindung damit kann man vermuten, dafs Kap. VIII, 2—4 — siehe oben! — einer der reichen Juden zu Alexandria redend eingeführt wird, woraus dann wiederum folgen würde, dafs Judäa noch mit Ägypten vereinigt und noch nicht dem syrischen Könige unterworfen war); X, 5—7 (ein Kommentar gleichsam zu den Worten des Justinus [Lib. XXX, 2] über den Zustand des ägyptischen Reiches unmittelbar nach dem Tode des Ptolemaeus IV Philopator). Die Sucht, überall bestimmte Thatsachen angegeben zu sehen, hat Hitzig in der That hier weit geführt. Wie kann man in Kap. X, 16—19 etwas mehr sehen, als eine allgemeine Behauptung? Durch die Antithese zwischen 16 und 17 wird ja jede andere Auffassung ausgeschlossen! Damit ist zugleich die sonderbare Meinung hinfällig, dafs der Autor in Vs. 20 die in Vs. 16—19 geäufserten Klagen mifsbilligt; wie konnten diese Klagen ein „Verfluchen des Königs und des Reichen“ genannt werden? In Kap. VII, 10 läfst der Verfasser vollständig im Ungewissen, ob das Verlangen nach früheren Zeiten begründet ist oder nicht; er mifsbilligt es in beiden Fällen, weil er es für unnötige Selbstquälerei und für unvereinbar mit anständiger Lebensfreude hält. Nicht anders kann man urteilen in betreff der übrigen Stellen: Kap. VII, 26 ist allgemein gedacht, vielleicht mit dem Nebengedanken an *Salomos* Verirrungen; auch aus Vs. 28 geht hervor, dafs der Prediger über die Frauen höchst ungünstig denkt; um in Kap. IX, 13—15 die Belagerung von Dora finden zu können, mufs man den Bericht des *Polybius* (Lib. V, 66) ergänzen gerade mit diesen Umständen, welche in unserem Buche die Hauptsache bilden; Kap. IV, 13—16 ist vielleicht im Hinblick auf *Salomo* und Jerobeam geschrieben, aber in keinem Falle eine Anspielung auf den Bericht des Josephus über *Onias* und *Joseph*, welcher mit dem Ausspruch *des Predigers* nur sehr geringe Übereinstimmung hat; Kap. X, 5—7 endlich können ebenso gut auf andere Zeiten sich beziehen: dergleichen Mifsbräuche waren wenigstens in diesen Jahrhunderten nicht ungewöhnlich. Das Resultat dieser Untersuchung ist nicht zweifelhaft: Hitzigs Zeitbestimmung ist unbewiesen. Indessen geben die Texte, auf welche er sie baut, keine Veranlassung, eine andere dafür einzusetzen. Das Jahr 204 v. Chr. — oder ein anderes aus diesem Zeitraum — wird durch die historischen Anspielungen nicht gefordert, aber auch nicht ausgeschlossen.

[11]) Aus N. 9 folgt unmittelbar, dafs *der Prediger* nicht vor c. 200 gesetzt werden kann: wenn sowohl in der Sprache wie in der Denkweise des Verfassers hellenischer Einflufs wahrzunehmen ist, dann mufs er gelebt haben, als der Verkehr zwischen Juden und Griechen geraume Zeit gedauert hatte. Nehmen wir vorläufig an, dafs in der Zeitbestimmung von Graetz der *terminus ad quem* angegeben ist — vgl. darüber Näheres in N. 13 — so liegen die letzten zwei Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung offen für uns da. Einige Unterteile dieses Zeitfaches kommen indessen kaum in Betracht. Während der Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes und des Unabhängigkeitskrieges

kann unser Buch schwerlich geschrieben sein: Begebenheiten von so grofser Bedeutung würden sich darin abspiegeln müssen. Aber auch die Regierung des Hohepriesters Johannes Hyrcanus (135—106 v. Chr.) mufs ausgeschlossen werden. Renan (l. c. p. 45—65), welcher sich gerade für diese erklärt, schildert sie nicht richtig und übersieht, dafs Hyrcanus den Königstitel, welcher in dem *Prediger* so häufig vorkommt, noch nicht angenommen hatte. Auf Alexander Jannai (105—79 v. Chr.) pafst Renans Charakteristik von den hasmonäischen Fürsten besser; vgl. N. 12. Wider die Periode der Unruhe und des Bürgerzwistes, welche zwischen 70 und 37 v. Chr. liegen, gilt fast dasselbe Bedenken, wie gegen 175—139 v. Chr.: die erstmalige Erscheinung der Römer in Palästina würde, wenn das Buch in diese Zeit gehörte, darin wohl irgendwelche Spur zurückgelassen haben. Weshalb nun von den übrig bleibenden Perioden die erste c. 200, oder c. 200—175 v. Chr., den Vorzug zu verdienen scheint, ist in N. 12—14 nachgewiesen.

[12]) Über die Sprache siehe N. 9 sub 1). — Es würde in der That wünschenswert sein, *den Prediger* hinter *Daniel* (Teil II, 482) und *Esther* (Teil I, 2 S. 217) setzen zu können. Daher kommt es, dafs man die Regierungszeit des Alexander Jannai wenigstens in Erwägung gezogen hat. Indessen fällt in die Augen, dafs die Berichte des Flavius Josephus über Aristobulus und Jannai (*Arch. Jud.* XIII, 10 § 7—15, § 5; *B. J.* I, 2 § 8—4 § 8) für die Entstehung einer Schrift, wie die unsrige eine ist, kaum Raum lassen. Zwar wechselten mit den zahlreichen Kriegen des Jannai und den oft blutigen Bürgerzwisten unter seiner Regierung je und dann einzelne Jahre von verhältnismäfsiger Ruhe, aber im allgemeinen konnte doch seine Regierung nicht zu einer solchen, bei aller Düsterkeit ruhigen Betrachtung und Beurteilung der weltlichen Dinge verleiten, wie sie in dem *Prediger* vorgetragen wird. Es lag gewifs nicht in der Art des Verfassers, in dem heftigen Streit zwischen Sadducäern und Pharisäern die Partei dieser oder jener zu ergreifen, selbst wenn jene auch viel mehr als diese seine Sympathie besafsen. Es ist darum denkbar, dafs er neutral zu bleiben versuchte und vor den Verkehrtheiten und der Übertreibung warnte, welche er auf beiden Seiten wahrnahm. Wahrscheinlich ist indessen eine solche Haltung im ersten Viertel des ersten Jahrhunderts v. Chr. nicht.

[13]) Nach § 104 N. 3; 105 N. 5 brauchen wir auf die Auffassung von Graetz nicht mehr zurückzukommen. Doch würde es möglich sein, dafs seine Datierung des Buches, wenn man sie aus dem Zusammenhang loslöste, in welche er sie stellt, zulässig wäre. Es giebt sogar etwas, was diese Datierung zu empfehlen scheint. Vor allem die Sprache (N. 9 [1]). Aber dann auch der in dem *Prediger* vorausgesetzte politische Zustand. In den Jahren 39—4 v. Chr. wurde Judäa von einem einheimischen Könige regiert, und da gab es sicherlich Veranlassung, über Erpressung und Ungerechtigkeit zu klagen, und waren Ermahnungen wie Kap. VIII, 2—4, X, 20 aufserordentlich gut angebracht. Indessen sind diese Dinge nicht entscheidend; noch weniger können die vermeintlichen Latinismen (Graetz) als entscheidend betrachtet werden. Aber auch umgekehrt: unmöglich und durch die Geschichte des Kanons des A. T. völlig ausgeschlossen ist die Datierung unter Herodes nicht. Darauf können wir später bei der *Untersuchung betreffs der Sammlung der Bücher des A. T.* zurückkommen. Allein wir haben jetzt nach Wahrscheinlichkeitsgründen zu urteilen. Und dann

mufs ein so später Ursprung des Buches zurückgewiesen werden. Aus dem Prolog der griechischen Übersetzung des Jesus ben Sirach erhellt nicht, dafs der 3. Teil des Kanons im Jahre 132 v. Chr. bereits abgeschlossen war, wohl aber, dafs damals solch ein 3. Teil bestand. Eine Ergänzung desselben wurde der Art der Sache nach je länger um so schwieriger. Konnte darin eine Schrift aus den Jahren 39 v. Chr. und ff. noch einen Platz finden, was in der That sehr zweifelhaft ist, so konnte das doch kaum mit einem solchen Buche geschehen, welches zu allerlei Bedenken Veranlassung geben mufste und, wie wir bestimmt wissen, auch gegeben hat. Dazu kommt nun, dafs nach talmudischen Zeugnissen *der Prediger* bereits zur Zeit Gamaliels I., ja Herodes' selbst, als kanonisch betrachtet und citiert wurde. Vgl. die Stellen aus *Baba Bathra* 4*a* und *b*, *Schabb.* 30*b* bei Nowack (l. c. S. 207) und jer. *Sota* II, 3 bei Schiffer (l. c. S. 49 f., wo wir lesen, dafs Akabia ben Mahalalel — Zeitgenosse Gamaliels I. — seinen Kernspruch [*Aboth* III, 1] ableitete aus *Pred.* XII, 1, mit Hülfe von dreierlei Lesart und Vokalisation von בוראיך).

[14]) Vgl. *GvJ.* II, 306 ff. Koheleth ist da geschildert als Vorläufer der zahlreichen Glieder der jüdischen Aristokratie, welche sich den Plänen des Antiochus Epiphanes anschlossen und ihn zu dem Wahne verleiteten, dafs es ihn keine Mühe kosten würde, seine jüdischen Unterthanen zu hellenisieren. Der Verfasser darf für diese Gräcomanie nicht verantwortlich gemacht werden. Die religiöse Tradition hat zu grofse Macht über ihn, als dafs er selbst daran hätte teilnehmen können. Allein nichts ist natürlicher, als dafs andere, welche in seine Fufsstapfen traten, die Folgerungen zogen, welche sich aus seinem Urteil über die Wirklichkeit und den Mangel an Enthusiasmus regelrecht ergaben. Ist diese Anschauung richtig, so liegt darin eine kräftige Empfehlung der Zeitbestimmung, welche Koheleth unmittelbar dem Antiochus Epiphanes (175 v. Chr. u. ff.) vorhergehen läfst. Damit stimmt nun ferner überein 1) sein Verhältnis zu dem Unsterblichkeitsglauben. Seine Ideen über den Sjeôl sind die altisraelitischen (Kap. VII, 6; IX, 2, 5 f., 10; XI, 8) und verbreiten deshalb kein Licht über seine Lebenszeit. Allein aus Kap. III, 21 geht hervor, dafs es unter seinen Zeitgenossen solche gab, welche, was das Fortleben nach dem Tode anbetrifft, einen wesentlichen Unterschied machten zwischen Mensch und Tier, und dafs er dieser Meinung skeptisch gegenüberstand. Wenn wir in Betracht ziehen, dafs die Gegner des Antiochus Epiphanes die Hoffnung auf Wiederbelebung hegten und daraus Kraft schöpften (*Dan.* XII, 2; 2 *Makk.* VI, 18—VII u. s. w.), so müssen wir in der Skepsis unseres Autors, die von direkter Bekämpfung sich unterscheidet, einen Beweis dafür erblicken, dafs wir ihm seinen richtigen Platz angewiesen haben. Dafür spricht noch, 2) dafs er den Streit zwischen Sadducäern und Pharisäern, welcher von Johannes Hyrcanus an die ganze jüdische Geschichte beherrscht, vielmehr ankündigt als wiederspiegelt. Mit dem vollsten Rechte nennen wir ihn einen Vorläufer der Sadducäer. Aber Sadducäer ist er so wenig, dafs z. B. Graetz ihn für einen Jünger Hillels und einen Gegner der Sjammaiten hat halten können. Ein solches Verhältnis zu den beiden Parteien erklärt sich nur dann, wenn er zu der Vorgeschichte ihres Auseinandergehens und des darauf gefolgten offenen Streites gehört.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

